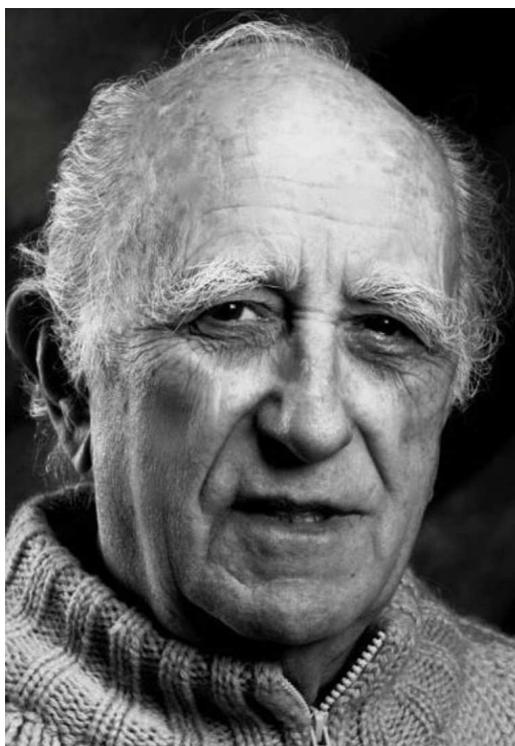


---

***RICARDO MALIANDI,  
SU VIDA Y SU OBRA.***

***ACTAS DE LAS XV JORNADAS NACIONALES  
AGORA PHILOSOPHICA***



**GUSTAVO SALERNO (COMP.)**

2016

MAR DEL PLATA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

**ISBN 978-987-544-723-3**

---

Ricardo Maliandi, su vida y su obra: Actas de la XV Jornadas Nacionales Agora Philosophica / Dorando Juan Michelini... [et al.] ; compilado por Gustavo Salerno. - 1a ed . - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-544-723-3

1. Filosofía. 2. Filosofía Contemporánea. I. Michelini, Dorando Juan II. Salerno, Gustavo, comp.

CDD 190

**ISBN 978-987-544-723-3**





## Índice

- ALAZRAQUI Hugo (UNLa)** 7-15  
Dilemas éticos en la investigación. El aporte de R. Maliandi.
- ANDIARENA Maximiliano (UNMdP)** 16-21  
Exclusión, conflictividad, convergencia. La polémica Apel-Dussel y la necesidad de una mediación.
- ASSALONE Eduardo (CONICET-UNMdP)** 22-30  
El metaprincipio de convergencia de R. Maliandi y la imposibilidad de los imperativos disyuntivos en la ética kantiana.
- BARBOSA Susana (CONICET-UNMdP)** 31-38  
Ricardo Maliandi en *Estudios de Filosofía*, la construcción de la ética convergente 1979-2015.
- BARRIO Catalina (CONICET-UNMdP)** 39-42  
El fenómeno de la conflictividad en R. Maliandi: acerca de los principios para defender una fundamentación.
- BRAVO Elías y OLIVERA Mariano (UNMdP)** 43-47  
Entre Maliandi y Laclau: Hegemonía, convergencia y praxis democrática.
- BONYUÁN Marcelo (CONICET-ICALA-UNLa)** 48-57  
Monismo consensualista y conflictividad. Sobre una de las críticas de G. Lariguet a la *Ética Convergente* de R. Maliandi.
- CABREJAS Gabriel (UNMdP)** 58-66  
Maliandi, novelista.
- CALATRONI María Teresa (UBA-UCES)** 67-73  
Discurso y convergencia: una aproximación a la ética.
- CATOGGIO Leandro (UNMdP-CONICET)** 74-77  
La disputa Maliandi-Cechetto en torno a la hermenéutica de los vivientes.
- CONTI Romina (CONICET-UNMdP) y Mariano Martínez Atencio (CONICET-UNMdP)** 78-84  
Cultura, conflicto y racionalidad. Una reflexión sobre el arte en la huella de Maliandi.

- CRELIER Andrés (CONICET-UNMdP)** **85-94**  
La filosofía de R. Maliandi.
- DOMÍNGUEZ Gustavo Adolfo (UBA-UCES)** **92-101**  
La melancolía y el tedio como notas antropológicas: una mirada desde Kant y Schopenhauer
- FLAX Javier (UNGS-UBA)** **102-108**  
Convergencias, divergencias y conflictos locales bajo el imperativo de la globalización. Si es Bayer, ¿es bueno?
- GIORGINI Federico (CONICET-UNMdP)** **109-114**  
Algunos aspectos filosóficos y literarios de *La nariz de Cleopatra*.
- MANASLISKI Lucía (UCES)** **115-120**  
Filosofía de la vida cotidiana. Haciendo cultura.
- MICHELINI Dorando (UNRC)** **121-132**  
El cuidado de la vida como objeto de corresponsabilidad solidaria no rigorista.
- PARENTE Diego (CONICET-UNMdP)** **132-142**  
Artefactos, experiencia humana y posibilidades de acción. Acerca del papel compensatorio de la técnica en la perspectiva de Maliandi.
- PFEIFFER María Luisa (UBA)** **143-155**  
Convergencias, divergencias y conflictos locales bajo el imperativo de la globalización. Los derechos humanos ¿pueden ser un marco ético para la bioética?
- REBOREDO Jorge (UBA-UCES)** **156-166**  
El principio de autonomía y su relación con los principios cardinales de la ética convergente de R. Maliandi.
- SALERNO Gustavo (CONICET-UNMdP)** **167-170**  
La situación de la antropología filosófica en la obra de Maliandi.
- SIEDE Liliana (UV-UMSA) y CARRERAS Irene (UMSA)** **171-180**  
La bio-tecno-ciencia y la ética convergente.
- SIEDE Liliana (UV-UMSA) y CARRERAS Irene (UMSA)** **181-190**  
La ética convergente: los principios de precaución y exploración en el proceso de decisión de un comité de bioética (CBE). Estudio de caso.

*Semblanzas*

**COLECTIVO de FILOSOFÍA (UNMdP)**

Ricardo Maliandi: una historia que es presente.

**191-197**

# **Dilemas éticos en la Universidad de Lanús. El aporte de Ricardo Maliandi.**

ALAZRAQUI Hugo (UNLa)

## **Introducción**

En principio quería contarles el marco en que se inscribe este trabajo. Los integrantes del equipo que empezó esta investigación en la UNLa dirigidos por Ricardo Maliandi son docentes investigadores de esa casa de estudios y miembros, algunos, del Comité de Ética de la Investigación de la misma. El comité de ética de la investigación mencionado empezó a funcionar en la misma hace aproximadamente cinco años y está integrado por miembros de todos los departamentos y todos los claustros de la Universidad. Además se integra también, en ese momento, un organismo consultor que es el Consejo de Notables integrado por personalidades relevantes en la ética que estaba conformado entre otros miembros por el Dr. Ricardo Maliandi. A partir del funcionamiento de la Comisión de Ética se programaron ciclos de conferencias de los que participó Ricardo aportando desde su enfoque ético particular a la problemática de la Comisión que es la ética en la investigación científica. Por otro lado se empezó a pensar en constituir una línea propia y específica de investigación de la comisión y fue en ese momento que se propuso al Dr. Maliandi coordinar la misma. Ofrecimiento al que este con su habitual jovialidad y entusiasmo adhirió en forma inmediata. A partir de entonces se fueron realizando una serie de reuniones con todo el equipo siempre con la participación de él. Ricardo siempre integraba las reuniones como uno más y consideraba a todos los miembros del equipo como pares e inclusive como amigos. No aceptaba el tuteo y varias veces hubo de insistirme para que no lo siguiera tratando de Ud. En esos espacios de construcción de la propuesta de investigación y de los instrumentos a utilizarse en las mismas. Insistió siempre en varios puntos que muestran su índole siempre abierta al diálogo y a la concreción de lazos inter e intrainstitucionales. Desde el inicio insistió en la necesidad de integrar el equipo en forma amplia e interdisciplinar, con psicólogos y especialistas de diversas áreas. Respecto de las cuestiones a relevar en las entrevistas con los docentes investigadores, que eran parte de las herramientas metodológicas a utilizar, insistió en incluir preguntas acerca del tipo de funcionamiento del equipo de investigación:

- Si las decisiones se tomaban en forma vertical o consensuada en el equipo es decir si el funcionamiento del equipo de investigación era más o menos democrático.

-Otro aspecto al que le otorgaba fundamental importancia era el determinar si la preocupación por los supuestos beneficiarios de la investigación era incluida en la investigación y en qué momento de la misma, si desde la formulación del proyecto o solo en un momento posterior como la realización del trabajo de campo o en la aplicación de los resultados. Apuntaba a evaluar el grado de compromiso del investigador con la población con y para la que trabajaba.

En sus intervenciones era siempre destacable su ánimo de acercamiento y construcción su buen humor y su disposición al trabajo a pesar del cúmulo de otras tareas, responsabilidades e inclusive problemas de salud.

En ese sentido también propuso el trabajo con el equipo de la UCES a los fines de replicar la experiencia de investigación que estábamos realizando. La impronta de su enfoque teórico enriqueció nuestro trabajo además de su particular personalidad y calidez humana.

Ese ánimo abierto al intercambio y al debate de ideas me parece completamente coherente con su propuesta teórica de la ética convergente.

En ese sentido me parece destacable y quisiera detenerme en un punto específico de la misma al que le otorgaba la mayor importancia. Se trata de lo que él llamaba el principio de individualización.

En verdad proponía cuatro principios en su ética convergente pero quisiera hacer algún comentario especial respecto de este principio de individualización en particular. (Maliandi, 2009).

Maliandi consideraba que su pluriprincipismo podía considerarse como cierta concesión al relativismo pero sin recaer en él, intentaba así flexibilizar el rigorismo kantiano. Incorporaba varios principios bajo el supuesto o a priori de la conflictividad, que estos entablan necesariamente entre sí.

Pero el principio de individualización lo oponía dentro de lo que llamaba el eje sincrónico al principio de universalización que identificaba con el imperativo kantiano ya que este implica en una de sus formulaciones la operación de universalización desde una máxima a una ley general. Recordaba siempre, pero diferenciándose, la Ley individual de Simmel, antitética al imperativo kantiano y que exige que las elecciones éticas

resulten coherentes con la persona que las realiza. Sostenía ambos opuestos sosteniendo la diferencia entre estos como forma de evitar incurrir en uno u otro de los reduccionismos a los que estos llevan si tomados separadamente. Ni el rigorismo universalista ni el relativismo situacionista.

### **El principio de Individualización**

Ricardo Maliandi (Maliandi 2012) propuso una ética pluriprincipialista. Postuló como a priori la conflictividad, donde los cuatro principios: universalización, individualización, conservación y superación, se enfrentan entre sí en todas las combinaciones posibles. Consideró que el cumplimiento estricto y simultáneo de todos ellos es imposible y lo convirtió en concepto: "la imposibilidad de los óptimos". Priorizó en la aplicación de su teoría ética, el no lesionar ningún principio al cumplimiento estricto de uno en desmedro de los otros. Es decir cumplimientos parciales explorando un margen de conciabilidad que consideraba siempre posible.

Enmarcaba los dos principios (PU y PI) dentro de su concepción de la razón humana como bidimensional. Piensa que ésta, la razón humana tiene una dimensión fundamentadora, que relaciona con el PU y otra crítica representada por el PI. Ambos principios se contraponen en lo que él denomina el eje sincrónico.

El PI no se refiere al individuo, entendido éste, como el elemento último cuya característica distintiva estriba en la mera indivisibilidad. Desde la ética convergente, esta oposición cuantitativa: elemento vs. totalidad se sustituye por una perspectiva cualitativa que habla en realidad de la individualidad. Desde el enfoque convergente lo que se opone es la homogeneidad a la heterogeneidad. Es decir está en juego la diversidad. La individualidad se determina por un conjunto de características diferenciales y en conjunto singulares, que la definen. Pero además el PI no funciona como los compromisos con los sistemas de autoafirmación (familiares, amigos, nación, etc) de la ética de Apel que limitan al principio del discurso, tomado este como universalizante. En Apel se trata de una función de excepcionalidad al principio del discurso, que implica además un compromiso individual a futuro para que se pueda realizar el discurso práctico (principio de complementación). En la ética convergente el PI tiene tanta importancia como el de universalización, no es de aplicación excepcional sino obligatoria en todos los casos y no se reduce a limitar al PU sino que estos se oponen y se complementan entre sí. El PI no debe utilizarse para justificar derechos, en situaciones especiales sino que debe ser considerado siempre y en toda situación. Uno sin el otro

(PU y PI) no permiten se establezca la dinámica discursiva de argumentaciones y contraargumentaciones necesarias para establecer consensos y diferencias.

El PI implica además “un falibilismo restringido”. Es decir, cierta desconfianza crítica de la razón y de lo deóntico en general. Este punto es de fundamental relevancia, pues en él se basa otro aspecto esencial del PI, su aspecto crítico que toma en consideración inclusive lo irracional, sin por ello recaer en irracionalismos. Además insiste en que el principio de individualización no es solamente necesario en razón de circunstancias fácticas, sino que su carácter es apriorístico como el del PU. En definitiva pretende de este modo contrarrestar el rigorismo kantiano y también el situacionismo en ética.

No admitir conjuntamente los dos principios y la confrontación que éstos entablan implica recaer en uno u otro de los reduccionismos mencionados. Estos dos principios, el PU y el PI se hallan naturalmente enfrentados. El ideal ético es justamente intentar su compatibilización, aún sabiendo que ésta nunca será óptima. El objetivo en la ética convergente, no será, como se dijo, el cumplimiento irrestricto de un principio con el consecuente incumplimiento del otro (lo que sería una disolución del conflicto), sino el cumplimiento aunque sea parcial de ambos. Por ejemplo en el conocido dilema que enfrentó a Kant con B. Constant respecto de si decir la verdad y delatar a un amigo escondido en casa o si mentir para proteger su vida, en la ética convergente, la mejor solución que armonizaría ambos principios sería no contestar a la pregunta. Lo cual ningún principio obliga. De ese modo no se mentiría ni tampoco se estaría delatando al inocente.

En la ética discursiva de Apel, el mentir respetando la amistad (compromiso previo con un sistema de autoafirmación) sería posible pero se debería asumir en adelante el compromiso personal de luchar por lograr las condiciones en que ese dilema no se volviera a producir (principio de complementación).

Maliandi también rescata la advertencia de G. Simmel contra el prejuicio que asume que todo lo individual es subjetivo y lo supra individual objetivo. Desde ese prejuicio se deja de lado la individualidad que es el verdadero fundamento del PI. La individualidad como diversidad singular puede ser considerada objetiva y más allá del individuo considerado como elemento aislado. El conflicto deja siempre un “margen de conciabilidad”. Ambos principios, PI y PU, funcionan como exigencias parcialmente compatibles que permiten así en conjunto una solución ética posible.

El PI representa para Maliandi “el lado diferencial de lo deóntico, *la otredad* como referencia moral, la singularización de lo normativo y lo valorativo, el correlato deóntico de la individuación óntica.” (Maliandi2012, p.121).

### **La investigación realizada**

En nuestra investigación en la Universidad hemos observado que en muchos casos los investigadores rehuyen de la reflexión ética por considerarla alejada de sus intereses y actividades, carente de importancia en su práctica concreta y por otro de un grado de abstracción solo accesible a especialistas. La difusión del interés por la ética como reflexión o problematización del ethos implica necesariamente el acercamiento al caso por caso de cada disciplina y cada práctica e incluso cada investigador. El debate de estas cuestiones implica estrategias discursivas en un juego teórico que es sin duda muy enriquecedor para las mismas. Promoviendo el debate y el consenso, la crítica y la fundamentación, en síntesis en el sentido del conflicto como proponía Ricardo, no como simple contradicción sino como oposición creativa, que creo que las diferentes praxis con diferentes niveles de abstracción pueden desarrollarse y consolidarse. Otro aspecto que me parece llevaba a Maliandi a defender su pluriprincipialismo era su concepción de la multidimensionalidad de la ética aplicada. Es decir, el contexto necesariamente interdisciplinario de aplicación. En ese ámbito la praxis conjunta y el trabajo en equipo son fuentes de teorizaciones que luego complejizan, resitúan y retroalimentan mutuamente las diferentes posturas en juego. Es el campo de las diferencias que son productivas y creativas en sí, razones que Maliandi tenía en cuenta y lo llevaban a defender con tanto ahínco la diversidad de discursos, sus diferencias específicas y la conflictividad entre ellos no solo como posición teórica para a resolución de conflictos sino como potencialidad creativa de promover el desarrollo de de nuevas reflexiones y conceptos. La conflictividad supone cierta paridad donde no hay un dominio absoluta de una posición sobre las otras, sino la posibilidad que estas en el debate argumentativo expongan sus fortalezas y debilidades para permitir un acuerdo acerca de una acción y una estrategia conjuntas. Ese equilibrio entre lo diverso que permite la promoción de la diferencia sustituye la idealización implicada en toda posición dogmática.

Además se relaciona con el tema específico de la investigación que desarrollamos. En la universidad existen multiplicidad de carreras y departamentos razón por la cual conviven en la misma, marcos teóricos, supuestos y paradigmas muy diferentes. El objetivo de la investigación era tratar de acercarnos a cuáles eran las problemáticas

que en la Universidad en general y en cada campo de disciplinar en especial enfrentaba y preocupaba a los investigadores. (Maliandi, 2008).

Se encontraron los resultados preliminares siguientes:

El título de la investigación aprobada y financiada por la Universidad Nacional de Lanús es: *“Relevamiento de dilemas éticos específicos de cada campo disciplinar en la investigación en la Universidad de Lanús”*.

Se presentaron los resultados de una encuesta electrónica y autoadministrada que se realizó a los docentes investigadores de la Universidad de Lanús. Este es uno de los instrumentos previstos a utilizar dentro de la metodología propuesta en la investigación. Los otros instrumentos como entrevistas en profundidad y grupos de discusión virtual se hallan en etapa de recolección y procesamiento de datos.

Los participantes pertenecen a cualquiera de los cuatro departamentos de la Universidad. La multiplicidad de áreas de investigación en la que estos actúan es muy amplia. Se obtuvo un total de ochenta y cinco (85) participaciones. La encuesta constaba de un total de ocho preguntas, de las cuales en siete el entrevistado debía optar por las opciones propuestas (cerradas) y en una se solicitaba describiera brevemente el problema ético que consideraba más importante en su área de investigación (semiabierta). Podían darse varias respuestas a la misma pregunta. El grado de colaboración fue bueno tanto en el número de respuestas como en el contacto directo con el participante. Para preservar el anonimato se abrió un link con el texto de la encuesta al que accedieron los investigadores interesados no siendo rastreable el origen de la respuesta.

Las preguntas se organizaron en torno a tres dimensiones que nos interesaba indagar y nos permitiría luego proseguir, después de este primer contacto con el trabajo de reflexión conjunta con los investigadores.

La primera dimensión que abordamos fue el tipo de formación específica en ética de la investigación que tenían los investigadores. Casi la mitad de las respuestas apuntó a que la formación que tenían ya la habían recibido en la cursada de grado. En segundo lugar (poco más de un tercio) de los investigadores respondieron que adquirieron sus conocimientos de ética de la investigación en cursos de posgraduación como carreras de especialización, maestrías y doctorados. La tercera opción más elegida (poco más de un cuarto) fue la de la formación en Seminarios o Jornadas sobre el tema. Por último, un grupo menor (16%) refirió que no tenía formación alguna sobre el tema.

Según las respuestas obtenidas la gran mayoría de los encuestados poseía formación específica en ética de la investigación, ya sea obtenida en el grado o luego de la graduación.

La segunda dimensión que nos interesaba investigar era acerca de la importancia que los investigadores asignaban a la ética en su tarea y en su área específica.

Las opciones disponibles fueron alta, media o baja. La mayoría de los encuestados consideró que la importancia de la ética en su actividad era alta (53%). En segundo lugar (38%) consideró la relevancia del tema media. En tercer lugar (9%) consideró que la importancia del tema era baja. Más del noventa por ciento de los respondientes consideró que el tema ético era de importancia media o alta, con predominio de esta última opción.

La tercera dimensión que nos interesaba, era determinar concretamente cuales son los temas que más preocupan a los investigadores de la Universidad. Esta información nos permite ver cuáles son los temas ya detectados por los investigadores, problematizados por ellos, y hacia dónde dirigir nosotros desde la Comisión de Ética las actividades de apoyo a la investigación.

Se ofreció en este punto a los encuestados una serie de temas éticos generales para que respondieran si en su práctica se habían encontrado con alguno/s de ellos. Podían optar por uno o más de los problemas propuestos. El problema con el que más participantes concretamente se enfrentaron resultó ser el de "Propiedad intelectual" (36 respuestas), seguido en segundo lugar por el de "Confidencialidad" (32 respuestas) y en tercer lugar el de "Beneficiarios de los resultados de la investigación" (27 repuestas).

Las tres respuestas más elegidas se refieren tanto a la protección de intereses de los investigadores y de la Universidad (Propiedad intelectual) como a la preocupación por los colaboradores en la investigación (Confidencialidad) y a la sociedad en general (beneficiarios de los resultados de la investigación). Esto se podría interpretar como una visión integrada de los diferentes actores sociales en la producción del conocimiento contrariamente a una perspectiva en la que investigación científica se piensa aislada de su contexto y despreocupada de sus efectos.

Finalmente para relevar los requerimientos de los investigadores, su predisposición y posibilidades para mantener contacto con la Comisión

de Ética se preguntó acerca de su interés en recibir asesoramiento que fue positiva en un sesenta por ciento (60%). En participar en foros de discusión que fue positiva en casi la mitad de los casos (48%). Y en recibir asesoramiento específico por parte de la comisión de ética en el/los temas que específicamente había destacado la respuesta fue positiva en casi las tres cuartas partes de los encuestados (73%).

## **Comentarios**

Los resultados expuestos se refieren a solo una de las herramientas metodológicas utilizadas y son pasibles de un análisis más pormenorizado. Por ejemplo comparando las respuestas por entrevistado y con los datos provenientes de los otros instrumentos previstos (entrevistas y grupos de discusión). Sin embargo algunas cuestiones pueden destacarse.

Una de ellas es el interés manifestado por los participantes en temas como la confidencialidad, propiedad intelectual y el beneficio social de la investigación en la Universidad. Todos ellos son sin duda de alta relevancia en los debates éticos actuales. Se infiere de las respuestas una sensibilidad a los temas éticos que resulta sumamente auspiciosa.

El interés y la evaluación ética intuitivos que se pueden deducir de los resultados parciales son condición necesaria para una reflexión ética más profunda.

En relación a los resultados obtenidos se propuso una nueva investigación este año, que se halla en evaluación, sobre el tema de la autoría tema vinculado con los tres temas de mayor interés de los investigadores. (propiedad intelectual, confidencialidad y beneficiarios de la investigación). También abarca otros temas relacionados como derechos de autor, ética de la publicación, patentes.

En este sentido también nos parece interesante además de estudiar las determinaciones propias del campo académico, (Bordieu, 2002) es decir, los órganos, dispositivos e instituciones de legitimación y difusión de la producción científica pensar también como la producción de un autor, de un nombre y de cada aporte científico implican también las lógicas de universalización y de individualización.

Individualización que, retomando a Maliandi, implica un esfuerzo de coherencia del autor con sus propios valores e historia como también una reflexión acerca del contexto en que sus propuestas circulan los actores e intereses involucrados y las consecuencias de su trabajo.

## **Bibliografía**

Bourdieu, P. (2002). Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto. Buenos Aires. Ed. Montessor.

Maliandi, R., Lariguet G., Damiani A., (2012). Ética y conflicto. Remedios de Escalada Ediciones de la UNLa, p.121.

Maliandi, R. (2009). Ética conceptos y problemas. Buenos Aires, Biblos, 2009, p.163-177.

Maliandi, R., Thüer O.(2008). Teoría y Práctica de los principios bioéticos. Remedios de Escalada, Ediciones de la UNLa, 2008, p.47-60.

# Exclusión, conflictividad, convergencia. La polémica Apel–Dussel y la necesidad de una mediación

ANDIARENA Maximiliano (UNMdP)

## Introducción

La ética del discurso de Apel parte de una noción del *deber*, atribuida a Kant, en donde se establece que sólo adquiere sentido la ética si se consideran tanto el *a priori* de la idealidad y la facticidad como la situación histórica. Ambos puntos se suponen en el *a priori* de la intersubjetividad prefigurada en la *comunidad ideal de comunicación*. Esta comunidad *ideal* tiene un antecedente metafísico en el “reino de los fines” kantianos, aunque no incluye la comunidad *real*.

En este sentido se traza la ocupación de la ética del discurso que considera relevantes todos los casos de problemas atendiendo a los afectados en su totalidad, en donde quedan comprendidos aquellos que tienen sus intereses directamente involucrados en conflictos, los que *participan*, y los que no. El proceder pragmático-trascendental debe atender los intereses de quienes no se han llamado a incluir sus derechos, buscando lograr la validez de los derechos en los “discursos prácticos”. Es importante dejar en claro que no todos los miembros de una comunidad serán necesariamente afectados.

## **El conflicto condicionado económicamente de los problemas Norte-Sur y el problema de las condiciones de derecho aún no instauradas**

La exigencia de respetar la “interpelación” del otro, de todos los explotados y desamparados en sentido económico y jurídico, es ya parte del principio básico concebido como se indicó en la *parte A* de la ética del discurso.

El problema ético del pobre del Tercer Mundo y de los conflictos Norte-Sur constituye un apartado que corresponde a la polémica Apel-Dussel. La denuncia que realiza la filosofía de la liberación representada por Enrique Dussel informa que el número de los pobres excluidos del Tercer mundo que no participa y que no puede hacerlo de ningún discurso se eleva al 75 %.

La filosofía de la liberación da prioridad al estudio trascendental de la negatividad. Es así como puede dar cuenta de que lo Mismo se presenta como un argumento absoluto, donde el solipsismo moderno excluye al Otro. Situada sobre el aparato material que usa la comunidad de comunicación, lenguas, instituciones, recursos económicos, puede formular la irrupción de la alteridad. En la comunidad de comunicación "real" da cuenta de que en la construcción de un sistema trata con "cuerpos" y no con "espíritus". Para latinoamérica afirmar una "comunidad de comunicación" no es suficiente puesto que hay no-participantes, y por tanto no argumentantes. Siguiendo el pensamiento de Levinas, Enrique Dussel formula, referido en su ética, la condición de posibilidad de todo argumentar en el Otro. Ignorado, desconocido, no incluido, el Otro permite describir los mecanismos de exclusión fáctica de la comunidad.

Partiendo de esta idea, el Otro, como trascendencia a la comunidad, la filosofía de la liberación busca el reconocimiento de su persona para que pueda dejar de ser un "afectado" y pase a formar parte, es decir sea un "participante", de la "comunidad de comunicación". Para ello debe reinterpretarse su realidad excluida en la exterioridad: diferenciando la comunidad "real" y la "ideal" parte de la sospecha de que "toda comunidad de comunicación "real" – o con pretensiones universales - puede siempre ser una sociedad hegemónica" La sospecha conduce a que sólo la admisión de la irrupción del Otro permite proyectar una alternativa histórica posible, es decir una "comunidad de comunicación *historico-posible*"(Apel, Dussel 2004:104).

Por otra parte, la ética biestratificada apeliana posee una división arquitectónica entre una parte A y una parte B. La *parte A* de la fundamentación consta de un principio ético formalista de universalización deóntica, es decir constituye "la fundamentación de un *principio procedimental formal* – de una *metanorma* – para la fundamentación discursiva de las normas que se pueden consensuar universalmente" (Apel 1991:168). Y una *parte B* de la fundamentación ética que enlaza la búsqueda progresiva de consenso de las normas con las situaciones fácticas. La segunda parte, es decir esta *parte B*, que puede definirse como una ética de la responsabilidad referida a la historia, reconstruye críticamente la conexión con la historia desde una doble explicación interna: i. mediante motivos que actúan de forma causal; y ii. por una explicación sistémico-funcional de la racionalidad humana.

En este sentido la *parte B* constituye la fundamentación de las condiciones de aplicación del principio presupuesto en la *parte A*, respondiendo a la creación de las condiciones institucionales de

discursos prácticos históricamente condicionadas. Aquí se encuentra el deber de ser co-responsable en la creación de órdenes de paz y de derecho, por tanto a la posibilidad de imposición de los intereses vitales de los explotados y los desamparados. El privilegio moral, teleológicamente orientado y, por tanto, condicionado regulativa y restrictivamente por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal del discurso, concede procedimientos revolucionarios incluso si fueran necesarios (Apel, Dussel 2004:310).

### **Complementariedad y equiparación**

La ética del discurso encuentra sus fundamentos en el discurso autorreflexivo que demuestra la conformidad de la razón consigo misma en sentido kantiano. La razón autónoma, que dicta la ley moral a sí misma, tiene una exigencia comunicativo-discursiva de considerar las exigencias que puedan expresarse lingüísticamente: en esta polémica debe entender a la “interpelación del Otro”, es decir del pobre del Tercer Mundo. La exigencia está dispuesta *a priori* en la fundamentación pragmático-trascendental última.

La pragmática-trascendental es definida por Apel como una “transformación y radicalización pragmático lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista de Kant” (Apel, Dussel 2004:327). La ética como la entiende el autor busca complementar los enfoques de la ética del discurso y de la ética de la liberación para así hacer posible una discusión en torno a cómo habría que tener en cuenta en el mundo a las pretensiones de los Otros excluidos del discurso. No obstante, señala Apel, responder a las posibles preguntas que surgieran entre ambos enfoques se enfrenta a la dificultad de que la tesis de *complementariedad* es rechazada por parte de Dussel, proponiendo en su lugar la tesis de *equiparación*.

Apel describe tesis de *equiparación* como la fundamentación de las normas morales que deben servirse del “encuentro” con el “Otro”, evento en el cual a lo largo obtenemos la “revelación” de las pretensiones del “Otro” trascendentes a la razón. La fundamentación pragmático-trascendental pasa a ocupar el lugar de una argumentación ética subordinada a otro nivel, en donde los filósofos y científicos se encuentran en su elemento y (auto) fundamentan metodológicamente las normas morales. Es decir, que es reinterpretada como una argumentación especial (Apel, Dussel 2004:328). Continúa Apel explicando que previo al proceso de trascendentalización y fundamentación la razón ética originaria nos presenta un modo racional de referir a la razón distinta del Otro.

## Una aproximación convergente a la polémica Apel - Dussel

Maliandi parte del conflicto indicando dos discrepancias entre ambas éticas. Una tiene que ver con la denuncia realizada por la ética de liberación de una pretensión de validez universal que no toma en cuenta el reconocimiento de los propios límites en el reclamo. La segunda, tratada aquí brevemente, refiere a la idea de una razón primigenia que el autor llama razón *pre-argumentativa* (Maliandi 2005:59).

La importancia de la primera discrepancia, de una restricción esgrimida al argumento de que toda pretensión de "universalidad" es utilizada por la filosofía europea como *instrumento de dominación*, radica en torno al riesgo que se corre de incurrir en una "tabuización de la universalidad". La tabuización constituye una actitud y consiste "en no percatarse de que toda la pretensión de validez universal está ya *siempre* presupuesta en toda afirmación que se haga *en serio*". Confundir la universalidad como concepto y su uso en propósitos aberrantes puede implicar un desden de él en la estabilidad de lo teórico, incluso para aquellas teorías que no aceptan la universalidad (Maliandi 2005:60).

Mostrar las restricciones en la denuncia tiene el objetivo de indicar que hay incongruencias en ella. Cuando se niega obcecadamente la universalidad, o se afirma ser "eurocéntrico" ("etnocéntrico"), o antiuniversalista, sin reconocer los límites de la argumentación se incurre en un error. Desde un marco de *relativismo cultural* se puede implicar un contexto en el cual evaluar los rasgos propios de cada sistema y así aproximarse a la argumentación.

Maliandi explica que aunque la descalificación que identifique todo universalismo con "eurocentrismo" comete una autocontradicción al pretender validez universal, se deben reconocer los límites. Descalificar la universalidad tiene pretensión de validez universal, en caso de no tenerla se auto-relativizaría o se estaría afirmando que no siempre se cumple. Aún así, el autor indica "que su no-cumplimiento implica justamente afirmación de la universalidad". El contexto de referencia a partir del cual se piensa permite "expresar que el universalismo no *siempre, ni necesariamente*, constituye una mentira o un error".

Poder reconocer las restricciones de la argumentación conduciría a afirmar que la denuncia comete incongruencias. La propuesta de Maliandi entiende que es posible argumentar con eficacia y para ello la denuncia "debe ser *fuerte*", es decir que "tiene incluso que exagerarse, evitando toda elasticidad, aunque esto suponga desfigurar los hechos (Maliandi 2005:60).

En consenso toda propuesta ética en serio asume un principio de universalidad presupuesto, en tanto resguarda por ejemplo que la denuncia por el derecho a la no-exclusión o la satisfacción de las necesidades básicas no incurra en incongruencias. Ambas éticas, una por inclinar importancia hacia el principio de individualidad y la otra hacia el de universalidad, entran en un conflicto que puede ser mediado si se advierte el *a priori* de la conflictividad, que la ética convergente reconoce.

La segunda discrepancia refiere a la idea de razón primigenia. En sintonía con la actitud anticonflictiva, próxima a la tematización hecha por la ética de la liberación a una razón pre-argumentativa, Dussel habla de una “razón ética originaria” por la cual puedo reconocer al Otro como un igual. El reconocimiento del sujeto ético es previo a una argumentación, a un uso de la razón discursiva. Maliandi indica que hay admitir un estadio pre-argumentativo, divisado por la ética de la liberación pero no por la ética del discurso, porque afirmar las condiciones de posibilidad de argumentar no puede incurrir en un círculo lógico asumiendo a su vez un carácter argumentativo.

Ocuparse de los malentendidos para superarlos, la razón pre-argumentativa o la incongruencia en la denuncia de la universalidad, tiene que ver con la idea de “convergencia”, es decir con la minimización de lo conflictivo. Mediar entre ambas éticas es tematizar la conflictividad entendiendo que se buscan procedimientos racionales que posibiliten la minimización del conflicto. La “ética *convergente*” asume el desafío desde una actitud anti-conflictiva por buscar el equilibrio, que el autor traduce en una exigencia perentoria de *excluir la exclusión*. Maliandi a su vez considera que, en principio, ambos malentendidos mutuos podrían ser superados concibiendo al intento como una de las tareas de la ética contemporánea (Maliandi 2005:59).

## **Bibliografía**

Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique (2004), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta.

Apel, Karl-Otto (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.

Maliandi Ricardo (2010) *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

----- (2012) “La parte B de la ética del discurso y el *dativus ethicus* del principio de individuación” en ASSALONE, Eduardo y

BEDIN, Paula (compiladores), *Bios y Sociedad I. Actas de las I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

----- (2005) "Liberación, discurso y razón primigenia" en *Agora*, VI, Nº 12, diciembre, p 57-70.

# El metaprincipio de convergencia de R. Maliandi y la imposibilidad de los imperativos disyuntivos en la ética kantiana

ASSALONE Eduardo (CONICET-AADIE,BA-UNMDP)

## La ausencia de imperativos disyuntivos en la ética kantiana

En el marco de su conocida clasificación de los imperativos, Kant parece tomar como referencia la tabla de las categorías de la *Crítica de la razón pura*. La terminología utilizada en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (en adelante, *Fundamentación*) sugiere esa hipótesis de lectura: la división entre imperativos “hipotéticos” y “categóricos”<sup>1</sup> nos remite a los tipos de juicios homónimos cuyas formas lógicas distintas, según Kant, permiten revelar las categorías de “causalidad y dependencia” y de “inherencia y subsistencia”, respectivamente. La relación de causa y efecto, por un lado, y de substancia y accidente, por el otro, constituyen dos de las tres formas generales mediante las cuales pensamos la “relación” (*Relation*) en la experiencia. La tercera categoría es la de “comunidad” (*Gemeinschaft*), la “acción recíproca entre el agente y el paciente”,<sup>2</sup> que es deducida a partir de la forma lógica de los juicios “disyuntivos” (*disjunctive*).

También Kant parece tener en mente –y parece seguir la guía de– sus tablas de juicios y de categorías cuando en el mismo contexto sostiene que los imperativos hipotéticos pueden ser, o bien “problemáticos”, o bien “asertóricos”, y que los únicos imperativos “apodícticos” son los categóricos.<sup>3</sup> Problemáticos, asertóricos y apodícticos son los tres tipos de juicios del grupo de la modalidad (*Modalität*) que, según el filósofo,

---

<sup>1</sup> Véase: KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*], edición bilingüe, trad. José Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1996 (en adelante: GMS), pp. 159 y ss (414). Entre paréntesis se indica el número de página de la edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín. El texto citado corresponde a la segunda edición de 1786.

<sup>2</sup> KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*], edición bilingüe, trad. Mario Caimi, México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM, 2009 (en adelante: KrV), p. 121 (A 80 – B 106). Entre paréntesis se indica el número de página de la edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín. La letra A indica la primera edición de 1781 y la letra B la segunda edición de 1787.

<sup>3</sup> Véase: GMS, p. 159 (414-415).

“no contribuye en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada más que constituya el contenido de un juicio), sino que sólo interesa al valor de la cópula con respecto al pensar en general”.<sup>4</sup> El afirmar o el negar en el primer caso es *posible*, en el segundo es *real* (*wirklich*) y en el tercero es *necesario*.<sup>5</sup>

La primera curiosidad, y la más notable, que se presenta en esta comparación entre las tablas de juicios y de categorías de la *Crítica de la razón pura* y la clasificación de los imperativos de la *Fundamentación*, es la deliberada ausencia de la categoría de comunidad o de los juicios disyuntivos en el tránsito de una obra a la otra. Lo cual por cierto no es descabellado, porque la mera idea de un imperativo “disyuntivo” parece ser un contrasentido. Los imperativos: “Debes, o bien mentir, o bien no mentir”, “Miente o no mientas”, o “Miente o di la verdad”, por ejemplo, resultan no tanto contradictorios como superfluos, porque lo que manda es una obviedad: es claro que, o bien debemos mentir (por ejemplo para salvar a un amigo injustamente en apuros) o bien *no* debemos mentir (porque decir siempre la verdad es un deber que no admite excepciones). El problema radica en que justamente no sabemos cuál de las dos opciones es la correcta en una situación particular. Por eso esperamos que un imperativo moral nos

---

<sup>4</sup> KrV, p. 117 (A 74 – B 100).

<sup>5</sup> Otro caso relevante donde podemos observar la guía de la tabla de las categorías en el desarrollo de la argumentación ética en la *Fundamentación* es el referente a las distintas fórmulas del imperativo categórico. Siguiendo la clasificación de H. J. Paton: Fórmula I, de la ley universal; Fórmula I.a., de la ley de la naturaleza; Fórmula II, del fin en sí; Fórmula III, de la autonomía de la voluntad; Fórmula IIIa., del reino de los fines. Véase: PATON, H. J., *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson's University Library, 1946. Con respecto a estas distintas formulaciones del imperativo categórico, Kant sostiene que “[l]as tres maneras de representar el principio de la moralidad que hemos aducido son sin embargo, en el fondo, solamente otras tantas fórmulas de precisamente la misma ley, cada una de las cuales une en sí de suyo a las otras dos”. Luego explica que las tres fórmulas principales obedecen al hecho de que todas las máximas tienen una *forma*, una *materia* (Kant estrictamente dice “eine *Maxime*”, pero seguramente sea una errata de *eine Materie*) y una *determinación* completa de todas las máximas a partir de una concordancia con un posible reino de los fines. Y a continuación señala: “La marcha discurre aquí como por las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (universalidad de la misma), de la *pluralidad* de la materia (los objetos, esto es, los fines) y de la *totalidad* o integridad del sistema de las mismas”. GMS, p. 203 (436). Podría decirse entonces que un mismo principio de la moralidad, el de la “universalizabilidad” de las máximas, puede formularse al menos de tres maneras distintas si tenemos en cuenta la forma de la racionalidad (la universalidad), o la pluralidad de seres racionales (los fines en sí mismos), o una síntesis de ambos: la totalidad de los seres racionales que actúan bajo una legislación común, universal, pero que cada uno de ellos aprobaría de forma independiente (el reino de los fines como una comunidad de seres racionales autónomos).

guíe en esa oportunidad. Si alguna utilidad podrían tener los imperativos disyuntivos, que Kant ni siquiera nombra como posibles, es que revelarían *conflictos* morales, pero no *imperativos* morales. Es decir, nos dejarían frente a un problema que ellos mismos no nos ayudarían a resolver.

De todas maneras, no queda claro por qué Kant excluyó esta tercera clase de imperativos. Porque de su superfluidad no se sigue su imposibilidad. Que los mismos sean superfluos no significa que no sean posibles. Con su clasificación de los imperativos, Kant parece estar ensayando una suerte de “inventario” de la esfera normativa, con sus “reglas de la habilidad” (*Regeln der Geschicklichkeit*), “consejos de la prudencia” (*Ratschläge der Klugheit*) y “mandatos (leyes) de la moralidad” (*Gebote [Gesetze] der Sittlichkeit*).<sup>6</sup> En efecto, la referencia implícita a la tabla de los juicios puede explicarse por la necesidad de ofrecer un inventario *exhaustivo* de la esfera normativa, del mismo modo que en la Analítica Trascendental de la *Crítica de la razón pura* debió recurrir a la misma tabla para poder construir una lista exhaustiva de los conceptos puros del entendimiento o categorías. A su vez, la necesidad de exhaustividad en la clasificación de los imperativos está relacionada con otra necesidad de orden filosófico: demostrar cuáles son los elementos de la esfera normativa que están dotados de moralidad y que, por tanto, exigen un cumplimiento incondicional. Como sabemos, el único elemento que cumple con esa condición es el imperativo categórico. Así, el carácter categórico de la proposición práctica indica la incondicionalidad y, de allí, su naturaleza apodíctica o necesaria.

En oposición se encuentran los imperativos hipotéticos que, como su nombre y su forma lógica lo indica, son *condicionales*, y por tanto no son necesarios sino, o bien problemáticos o bien asertóricos. En todas las reglas de la habilidad o en todos los consejos de la prudencia el imperativo es condicional: se manda algo porque se supone un querer. *Si* queremos alcanzar cierto fin, *entonces* debemos querer el medio para alcanzarlo. Por ejemplo, si queremos hablar un idioma debemos tomar clases de ese idioma. La asistencia estricta a clase sería un mandato para nosotros. Esta regla de la habilidad no tiene ningún carácter imperativo si no existe como condición el querer hablar el idioma en cuestión. Y como el querer hablar una segunda lengua no es un querer que tengamos que suponer en todos los seres racionales, el hablar esa segunda lengua es entonces un fin meramente posible, de allí que Kant diga que estos imperativos son “problemáticos”, en el

---

<sup>6</sup> GMS, p. 163 (416).

sentido de que su fin tanto *puede* ser querido como *puede no* ser querido. En cambio, los consejos de la prudencia parten de una base distinta. Tienen la misma forma condicional que las reglas de la habilidad pero el fin que se quiere alcanzar con la acción es naturalmente querido por todos los seres racionales, a saber, la felicidad. El consejo “*Si* quieres ser feliz, *entonces* actúa de modo cortés” es válido siempre, no porque tengamos plena certeza de que la cortesía contribuya al bienestar con los demás y ello, a su vez, a la felicidad propia, sino porque la condición “*Si* quieres ser feliz” debe suponerse como fin *real*, no meramente posible, de todo ser racional. Todo ser racional quiere ser feliz. De allí que los consejos de la prudencia sean a la vez hipotéticos y asertóricos: ellos mandan condicionalmente pero la condición que suponen es un fin real.

La operación que parece haber realizado Kant en su clasificación de los imperativos y, con ello, en su inventario de la esfera normativa, fue entonces tomar la tabla de los juicios de la *Crítica de la razón pura* y, eludiendo únicamente los juicios disyuntivos, combinar los juicios restantes del grupo de la relación con los tres tipos de juicio del grupo de la modalidad, duplicando los juicios hipotéticos, de la siguiente manera:

<b>Juicios de la relación:</b>	<b>Juicios de la modalidad:</b>	<b>Imperativos:</b>
Hipotéticos	Problemáticos	Reglas de la habilidad
Hipotéticos	Asertóricos	Consejos de la prudencia
Categoricos	Apodicticos	Leyes de la moralidad

Pero si hubiera seguido más fielmente su propia tabla de juicios, la que él mismo elaboró cuando consideró necesario modificar la tradicional tabla de juicios de la lógica general, entonces la combinación tendría que haber sido la siguiente:

<b>Juicios de la relación:</b>	<b>Juicios de la modalidad:</b>	<b>Imperativos:</b>
Hipotéticos	Problemáticos	Reglas de la habilidad
Categoricos	Asertóricos	Consejos de la prudencia
Disyuntivos	Apodicticos	Leyes de la moralidad

Este resultado, probablemente monstruoso, seguramente lo habría convencido de tomar solamente de modo parcial su propia tabla de juicios como guía para la clasificación de los imperativos.

Que los imperativos hipotéticos sean problemáticos no genera mayor resistencia: precisamente lo que indica un juicio hipotético o una proposición condicional es que *si* la condición es verdadera, entonces la consecuencia no puede ser sino también verdadera. No afirma que dicha condición sea *efectivamente* verdadera. Los juicios hipotéticos se mueven siempre dentro de la esfera de lo posible, de lo pensable, no de lo real. Esa última esfera, la de la realidad, es la aludida en los juicios

asertóricos. Es razonable que los juicios categóricos sean asertóricos porque cuando predicamos algo de alguna cosa nos comprometemos con una cierta creencia respecto de cómo son las cosas. Pero cuando llevemos esta asociación entre juicios categóricos y juicios asertóricos al campo normativo, se produce un inconveniente: si un imperativo es categórico, eso significa que es incondicional, y si es incondicional, entonces debe ser necesario, es decir, apodíctico, no podría mandar otra cosa en ningún contexto.

Pero lo especialmente inaceptable de esta segunda combinatoria de los juicios de la relación con los juicios de la modalidad se encuentra sobre todo en la última línea, donde las leyes de la moralidad –las únicas que tendrían un efecto constrictivo sobre la voluntad porque serían los únicos imperativos apodícticos o necesarios– aparecen con la forma lógica de un juicio disyuntivo. Como señalamos anteriormente, un imperativo disyuntivo resulta por lo menos superfluo, y hasta contradictorio.

### **El metaprincipio de convergencia de Maliandi**

Lo que Kant no estaba dispuesto a admitir con los imperativos disyuntivos es, en realidad, la posibilidad de un conflicto *a priori* entre deberes. Su concepción rigorista de la moral, su convencimiento de que los deberes no admiten excepciones en ningún caso, le impedía reconocer un hecho palmario de la facticidad normativa sobre el que Ricardo Maliandi, en cambio, fundó su ética convergente: los conflictos verdaderamente morales son los conflictos surgidos, no de la oposición entre un bien y un mal, o entre el deber y la inclinación, sino de la oposición entre bienes o entre deberes. Es el conflicto entre el deber de no mentir y el deber de ayudar a un amigo cuando se encuentra injustamente en peligro, lo que explica la deliberación moral de un agente que se ve obligado a mentir para salvar la vida de su amigo.<sup>7</sup> Es asimismo el enfrentamiento entre el deber de proteger a la patria y el deber de proteger a la familia lo que constituye el conflicto moral que aquejaba al alumno de Sartre que quería unirse a la resistencia francesa contra la ocupación nazi pero que debía también cuidar a su madre.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Por supuesto estoy haciendo referencia al famoso ejemplo que dio Kant en: KANT, Immanuel, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, en: KANT, Immanuel, *Werke in zwölf Bänden*, Band 8, Frankfurt am Main, 1977, pp. 636-643. Versión en español: KANT, Immanuel, “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo”, en: *Cuadernos de ética*, N° 2-3, Buenos Aires, Junio de 1987, pp. 9-15.

<sup>8</sup> SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Prati de Fernández, Buenos Aires: Orbis, 1980, pp. 69 y ss.

Es una experiencia moral común la que nos pone en la situación de tener que elegir cumplir con un deber *en desmedro de otro*. Para este tipo de conflictos, ciertamente los más difíciles de resolver, la ética convergente de Maliandi representa un punto de vista más esclarecido con respecto a la ética kantiana. Todavía en el marco de una ética formalista, principialista,<sup>9</sup> afín a la perspectiva moral de Kant, la ética convergente constituye un avance en la comprensión de los fenómenos morales y en la propuesta de criterios para resolver conflictos prácticos concretos. A diferencia de la ética kantiana, la ética convergente logra evitar el peligro del rigorismo que acecha a cualquier perspectiva normativa que tenga a la universalidad (propia de la racionalidad) como criterio de enjuiciamiento moral. Logra evitar el rigorismo porque siempre-ya asume la imposibilidad de satisfacer completamente cualquiera de los principios éticos, dado que cada uno de ellos es contradictorio con al menos uno de los demás. El pleno cumplimiento de uno supone el total incumplimiento o la violación absoluta del principio contrario. Esto es lo que Maliandi denominó la “incomposibilidad de los óptimos”:<sup>10</sup> la plena realización de uno de los principios es imposible sin el incumplimiento del principio contrario a él, y viceversa; no pueden realizarse a la vez óptimamente ambos principios contradictorios, justamente porque son contradictorios. Esta conflictividad entre los principios es inerradicable. Es lo que Maliandi llamó “la conflictividad *a priori* entre principios”.<sup>11</sup>

La ética convergente reconoce cuatro “principios cardinales” que derivan de las dos dimensiones fundamentales de la razón: la dimensión crítica y la dimensión fundamentadora. Esto significa que la razón, o bien fundamenta, o bien critica. No hay racionalidad sin estas dos tareas esenciales. La dimensión de fundamentación contiene dos principios: el de universalización y el de conservación. En toda fundamentación hay tanto una pretensión de universalidad, de validez universal, como de perdurabilidad y solidez, es decir, de resistencia ante posibles críticas. A su vez, la crítica supone dos principios opuestos a los anteriores: el principio de individualización y el de realización, respectivamente. La crítica tiene la capacidad de señalar excepciones a las pretendidas leyes, lo cual es percibido como una inconsistencia inadmisibles para la razón que, en consecuencia, se ve compelida a exigir cambios en la fundamentación o directamente la elaboración de una nueva fundamentación que no presente ya

---

<sup>9</sup> Véase: MALIANDI, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos, tercera edición, corregida y aumentada, 2004, p. 165.

<sup>10</sup> Véase: *ibid.*, VI.3 y pp. 185 y 190.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 167.

inconsistencias. El principio de universalización, entonces, se opone *a priori* al principio de individualización, del mismo modo que el principio de conservación se opone *a priori* al principio de realización.<sup>12</sup>

Pero, como bien indica Maliandi, el reconocimiento del *a priori* de la conflictividad no debe conducir al escepticismo ético, a renunciar a cualquier intento de realizar una acción del modo más respetuoso de los principios racionales. Es tan propio de la razón reconocer sus propias exigencias contradictorias como intentar, aun así, buscar un punto de equilibrio entre ellas. Negar la conflictividad o rendirse ante ella no son conductas racionales. Lo propiamente racional consiste en buscar un punto de convergencia entre las exigencias opuestas de la razón. Esto es lo que manda el “metaprincipio de convergencia”. En este sentido, Maliandi afirma: “La ética convergente prioriza la no transgresión de un principio por encima de su observancia plena. Para esto supone, por cierto, que en el *ethos* no se da una alternativa tajante entre observancia y transgresión sino que hay *grados* de observancia posible”.<sup>13</sup> El metaprincipio de convergencia ordena, entonces, “maximizar el equilibrio y la armonía entre los cuatro principios” o, lo que es lo mismo, “minimizar la conflictividad” entre ellos.<sup>14</sup>

Los cuatro principios éticos tienen la misma validez *a priori*. El metaprincipio de convergencia exige el mayor cumplimiento posible y coordinado de dichos principios. Es por ello que, según Maliandi, “[l]as exigencias éticas tienen que expresarse en *adversativos*. El ‘pero’ está presupuesto; es lo que marca el *a priori* de la conflictividad”.<sup>15</sup> No se trata de una disyunción exclusiva, de un “o bien... o bien...”, sino de “tanto... como...”, o “es cierto que..., pero...”, de allí la expresión adversativa de las exigencias éticas. Con esta última observación metaética regresamos al punto de partida de este trabajo, la exclusión de los imperativos disyuntivos de la clasificación kantiana. En relación a este tema, Maliandi sostiene:

No es que su [se refiere a Kant, E. A.] imperativo categórico sea incorrecto sino que es *insuficiente*. Tampoco puede negarse que hizo un aporte decisivo para la ética con su distinción entre el categórico y los hipotéticos; pero

---

<sup>12</sup> Cabe señalar que la ética convergente no reconoce únicamente conflictos entre los principios opuestos de cada dimensión sino incluso conflictos “intradimensionales” y conflictos “cruzados” (por ejemplo, universalidad *versus* realización). Véase: *ibid.*, pp. 170-171.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>14</sup> *Loc. cit.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 168.

desconoció –pese a que hubiera podido tomarlo de su propia clasificación de los juicios– el *disyuntivo*.<sup>16</sup>

El imperativo categórico kantiano expresa la exigencia racional de universalidad: una máxima, para ser válida, debe tener validez universal. Pero el problema de la ética kantiana es que desconoce el principio contrario de individualización, que exige a la vez cierta sensibilidad a los contextos e incluso hacia las identidades irrepetibles de los individuos involucrados y hacia sus compromisos particulares. Por eso el imperativo categórico es, antes que incorrecto, incompleto, porque desconoce el principio de individualización. Si Kant hubiera seguido al pie de la letra su clasificación de juicios, habría podido formular un tipo de imperativo que, a la vez que exigiera universalizabilidad, ordenara también respeto por aquellas particularidades dignas de un trato especializado. La forma sintáctica de dicho imperativo de convergencia habría sido, según Maliandi, adversativa: “es cierto que..., pero...”.

Sin embargo, no es tan seguro que la forma madre de los imperativos éticos –según el metaprinzipio de convergencia de Maliandi– sea la disyunción. Las estructuras sintácticas “Tanto  $p$  como  $q$ ” o incluso “Es cierto que  $p$ , pero también es cierto que  $q$ ”, no responden a la forma de un juicio disyuntivo sino, por el contrario, a la conjunción (una conexión entre términos que Kant, curiosamente, no incluyó en su tabla de juicios). Las dos estructuras mencionadas responden a la forma “ $p$  y  $q$ ”. Pero la complejidad del problema que Kant parece haber advertido en la posibilidad de los imperativos disyuntivos y que Maliandi, a la inversa, puso en el primer plano de la ética normativa, no puede reducirse a esta forma abstracta de la conjunción lógica. El metaprinzipio de convergencia exige la conjunción de principios cardinales *opuestos*. Se reconoce, al mismo tiempo, la oposición entre dichos principios e incluso la imposibilidad de su óptima realización simultánea. El metaprinzipio manda el cumplimiento de principios opuestos, y en este sentido es más similar a la disyunción exclusiva ejemplificada anteriormente por el imperativo “O bien miente, o bien no mientas”. Cumplir con el principio de universalización significa *no* tener en cuenta las particularidades de las circunstancias y los individuos involucrados. A la inversa, cumplir con el principio de individualización significa *tener* en cuenta dichas particularidades, en desmedro de una universalización perfecta (la ley universal admitiría excepciones, por ejemplo). Pero, estrictamente, la convergencia no es disyunción sino conjunción. El metaprinzipio de convergencia manda tanto  $p$  como *no*  $p$ . Lo que en términos lógicos es una contradicción, afirmar a la vez “ $p$  y no  $p$ ”, una

---

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

violación del principio de no contradicción, en términos éticos representa nada menos que *la* estructura fundamental de los imperativos morales. Una estructura que Kant no podía admitir como racional y que para Maliandi, en cambio, representa la razón práctica en toda su complejidad. Lo que parece estar en juego en esta discrepancia con respecto a los imperativos presuntamente disyuntivos es nada menos que la diferencia entre una concepción de la razón en la que se excluye toda contradicción y, por ende, todo conflicto *en* la razón misma, y una concepción –a nuestro modo de ver– más madura, que reconoce la conflictividad en el seno mismo de la razón. No como una prueba escéptica de la incapacidad de determinar nuestra conducta por medios racionales, sino, por el contrario, como una lúcida advertencia con respecto a la enorme complejidad que debe afrontar la razón cuando quiere conducir las acciones en el resbaladizo campo de lo moral.

# Ricardo Maliandi en *Escritos de Filosofía*, la construcción de la ética convergente 1979-2015

BARBOSA Susana (CONICET-UNMDP)

Una palabra referida al estilo: destaco que la forma simple y clara descriptora, de exposición, ejemplificación, de preguntar y repreguntar, contrasta con la complejidad de los temas que plantea. Esta mecánica, precisamente inversa a la predominante en los especialistas y profesores profesionales (un barroquismo lingüístico que por lo general encubre la vacuidad de lo que conceptualmente ofrece) es la que atraviesa toda la escritura de Maliandi.

## La conflictividad, el campo prioritario de una antropología filosófica

En primer lugar hago referencia detallada de lo que es la concepción antropológica de la filosofía ética de Ricardo Maliandi.

<sup>1</sup> El autor reconoce que pese a que el hombre reflexiona sobre lo humano desde hace siglos, la antropología filosófica puede considerarse como una disciplina nueva surgida al principio del siglo XX, y aun cuando este hecho parezca extraño, es más extraño aún reconocer que la antropología filosófica ya no existe. Desarrollada por pensadores alemanes en la entreguerra (Scheler, Plessner, Gehlen) reveló que su objetivo era demasiado amplio, ya que “pretendía nada menos que determinar el 'puesto particular', la *Sonderstellung*, del hombre en el cosmos” (Maliandi 1983: 83). Acaso por ello existe “cierta resistencia de los filósofos actuales a designar con ese nombre [antropología filosófica] lo que hacen cuando discurren sobre lo humano” (Maliandi 1983: 83) La imposibilidad de acceder al objetivo primigenio de la antropología se pone al descubierto por los estudios de las ciencias, particularmente de la cosmología; y los conocimientos de los hombres sobre sí mismos derivan de las diversas antropologías científicas especializadas. Maliandi defiende la idea de continuar denominando antropología filosófica a la reflexión filosófica acerca del hombre siempre que se tracen para ella “límites discrecionales y realistas”. Como el papel de la filosofía frente a las ciencias es “sembrar dudas”, una antropología filosófica que refuerce la conciencia de ignorancia que padecemos acerca de la naturaleza humana, estará justificada. “El principal factor de modificación en la antropología filosófica reside en su efectivo acercamiento a los problemas de la praxis, lo que la hace partícipe de los intereses de la ética, la filosofía política, la sociología, etc.” (Maliandi 1983: 84).

Una vez admitida la complejidad de lo real, el filósofo indaga por el origen de tal complejidad. “Toda la historia de la metafísica ha sido un largo y renovado intento... de conjeturarlo” (Maliandi 1983: 84). Y así como la primera pregunta de la metafísica como lo vieran Leibniz, Schelling, Heidegger podría ser “¿Por qué

---

<sup>1</sup> MALIANDI, Ricardo, “La crisis de nuestro tiempo y la dialéctica de la desconfianza”, 1983: 83.

hay algo y no nada?”, la segunda, propone Maliandi, podría ser una pregunta doble, “¿por qué el ente (o la realidad o lo que hay) es algo complejo y no algo simple?”, y “¿por qué el ente (o lo real) es algo dinámico (en el sentido que entraña cambios) y no meramente algo estático?”

Maliandi está convencido de que estas preguntas resumen los dos grandes problemas de toda la filosofía, la oposición complejidad-simplicidad y la oposición cambio-permanencia; y estos opuestos tienen interpenetración, se suponen, y tienen además relación de inclusión y de exclusión. “Sus interrelaciones pueden denominarse de 'antinomicidad' o 'conflictividad’” y llama sincrónica a la primera oposición y diacrónica a la segunda (Maliandi 1983: 84).

“La oposición sincrónica se vincula a la oposición lógica de comprensión y extensión, ya que entraña siempre algo así como una incompatibilidad entre la tendencia a diferenciarse y la tendencia a hacerse regular y uniforme” (Maliandi 1983: 85). “La oposición diacrónica, por su parte, está presente en todo choque... entre la tendencia a permanecer o conservarse y la tendencia a renovarse o cambiar”. Lo real presenta este doble juego de tensiones, estas dos estructuras conflictivas básicas.

El autor ilustra con una serie de ejemplos la tensión de estas oposiciones en la vida humana y en la cultural. ¿Cómo impacta esta tensión oposicional en el hombre? “El hombre es el ente más complejo que conocemos, dice Maliandi, por ser también el más conflictivo que conocemos, y porque la complejidad de los entes aumenta en proporción directa a su conflictividad. Y sostengo también que la solución de conflictos concretos no anula la conflictividad, es decir, la estructura conflictiva como tal. Los conflictos 'pasan' mientras la conflictividad 'queda'. El hombre, por lo tanto, no puede desasirse de la conflictividad, y ésta debería constituir el campo prioritario de la antropología filosófica” (Maliandi 1983: 86).<sup>2</sup>

### **El saber práctico, la antropodicea.**

Que la especie humana está al borde de la extinción es algo de lo que se tiene conciencia (armas nucleares, problemas ecológicos, superpoblación). “En la actualidad 'nos' investigamos a nosotros mismos particularmente porque necesitamos saber qué debemos (o incluso qué *podemos*) hacer en tal situación” (Maliandi 1983: 86). Pero como no se trata de un mero *prolongar* la vida de nuestra especie sino de *mejorarla*, hemos de asumir que todo ello se puede consumir con el cumplimiento previo de algunas condiciones como las de “emancipación, justicia, libertad, subordinación de la tecnología a los derechos humanos”; todo ello conduce a la supervivencia y la supervivencia es condición del mejoramiento. Sabemos ambas cosas, pero ignoramos la manera de conciliarlas,

---

<sup>2</sup> Faltan aún unos años, muchos artículos y algunos diálogos y polémicas con Apel para que Maliandi incorpore la pragmática trascendental para la fundamentación reflexiva y, unido a este criterio de fundamentación, un *supuesto a priori* de toda argumentación: el reconocimiento de la conflictividad en las relaciones sociales.

de allí que podemos asir la reflexión filosófica y confirmar “que la antropología filosófica se ha convertido en un saber eminentemente práctico” (Maliandi 1983: 87).

Hay una “metasituación” decisiva (metasituación porque en ella convergen todas las situaciones humanas y porque nos atañe a todos por igual) y ella es la de una catástrofe total. Vale decir que todas las anteriores crisis de nuestro tiempo quedan empequeñecidas ante esta inminencia de fin de la historia. El contenido de verdad de la expresión que niega la naturaleza humana refiere a que el hombre es imperfecto y portador de grandes déficits; pero como a la vez el hombre es consciente de este inacabamiento, ha usado la cultura como un recurso compensatorio. “Si los mismos recursos culturales —es decir, esa inmensa prótesis<sup>3</sup> que ha evolucionado hasta los prodigios de la tecnología moderna— se vuelven ahora contra él, amenazando seriamente su supervivencia, entonces la condición humana parece hoy la de una gran frustración, y se fortalece la visión apocalíptica” (Maliandi 1983: 87).

El interés por aquella metasituación desde la perspectiva de una antropología filosófica es práctico, apunta a buscar *qué hacer*. Si el objeto de la reflexión es la situación del hombre ante la inminencia de su desaparición parece que el *qué hacer* buscado se relaciona con algo así como 'qué hacer para contribuir a salvar la humanidad' lo cual es naïve. La reflexión ha de orientarse hacia algo más modesto y quizá partir de la pregunta si vale la pena contribuir a salvar la humanidad o, de forma más radical, si se justifica la supervivencia del género humano.

“La reflexión sobre el hombre deviene, en tal sentido, una reflexión justificativa, y la antropología filosófica cobra el carácter de una 'antropodicea'. El hecho de que haya que justificar al hombre no significa que en tal reflexión se parte de una idea positiva de lo humano, sino que, precisamente, lo que obliga al intento de justificación es el reconocimiento de todo lo negativo” (Maliandi 1983: 88). No se trata de sobredimensionar argumentativamente la esencia del hombre, se trata de tomarlo con sus déficits y pesquisar en su esencia, elementos capaces de compensar sus defectos. Esa pesquisa es normativa, mas no por ello ha de dejar atrás la objetividad. Al comenzar con una pregunta acerca de si algo vale la pena no se está hablando de justificación. “Algo se 'justifica' si es posible mostrar su derecho a la existencia. 'Justificar' al hombre sería indicar su mérito” (Maliandi 1983: 88).

Maliandi ve un ejemplo claro de antropodicea en la actitud ética de Unamuno contrapuesta, por Unamuno, a la actitud del Mefistófeles de Goethe, espíritu que siempre niega y para quien todo merece hundirse, o nada se justifica. La actitud ética de Unamuno, contrariamente, piensa que todo cuanto nace merece elevarse.

---

<sup>3</sup> En la jerga propia de la filosofía de la técnica y la filosofía de la tecnología es hoy un lugar común mencionar la técnica como algo protésico, idea heredada de la propuesta de A. Gehlen, como bien da cuenta Maliandi.

La justificación se refiere a méritos no a las posibilidades reales de que esos méritos sean recompensados. Unamuno **crea**, en esos méritos poniendo así de relieve “la actitud de benevolencia, de disponibilidad imprescindible para buscar y, acaso encontrar una justificación” (Maliandi 1983: 89). La reflexión justificativa se desliza sobre rieles racionales sólo si cumple con el requisito afectivo y volitivo.

La justificación no es aún un requisito suficiente **pero sí necesario** para alentar una supervivencia. Maliandi ve algo así como que la justificación se justificara a sí misma. Hay que justificar lo humano “y la principal forma de hacerlo es queriendo que lo humano se justifique, y obrando en consecuencia” (Maliandi 1983: 90). Y aquí se evidencia de nuevo la estructura de conflictividad presente en el mundo humano y cultural, en lo humano reside lo anti-humano.

La metasituación que nos involucra a todos tiene un rasgo particular respecto de la conciencia que de ella se tiene: se respira un aire apocalíptico, se ha hipertrofiado la **desconfianza**. La desconfianza es un elemento humano que se relaciona con la racionalidad y la crítica. Esto se ha dado como un proceso desde la ilustración, precisamente la era que representaba el apogeo de la razón. Vico advirtió que la excesiva confianza era una forma de hipocresía y la hipocresía hoy se ha extendido, fenómeno que se puede palpar en el prestigio ascendente de las ciencias que no hacen sino contribuir a la destrucción de la humanidad.

### **Ambigüedad del concepto de técnica**

“Una de las mayores discrepancias entre las diversas concepciones de la técnica suele provenir de la manera de entender su relación con la naturaleza. El concepto mismo de 'técnica' es lo suficientemente ambiguo como para permitir que se ponga el acento en lo 'natural' o en lo 'artificial'” (Maliandi 1979: 35.)

Maliandi coloca polarmente al grupo que enfatiza aspectos naturales de la técnica y que alude a su presencia en el mundo pre-cultural frente al grupo que destaca lo artificial y que menciona que muchos recursos de la técnica parecen copiados o imitados de la naturaleza.

Esta ambigüedad de la técnica determina también la “confrontación de actitudes valorativas” frente a ella y rescata a Arnold Gehlen para quien 'ella ha servido para la vida tanto como para la muerte, lo cual puede afirmarse del hacha de piedra no menos que de la energía nuclear' (Maliandi 1979: 37). Concluye Maliandi que la ambigüedad de la técnica coincide con la ambigüedad del hombre “ser que hunde sus raíces en la naturaleza sin agotarse en ella y que, como ya lo vio Pascal, reúne en sí lo más sublime y lo más abyecto” (Maliandi 1979: 35).

La relación técnica-naturaleza gana claridad si se la vincula con el proceso de hominización, término antropológico que alude “a los cambios evolutivos experimentados desde los primeros homínidos hasta el hombre actual” (Maliandi 1979: 39).

Hay dos series diferenciadas de fenómenos, de un lado los cambios físicos del organismo que se explican por mutaciones (o sea que 'pertenecen al sistema genético') y de otro lado las "variaciones tecnológicas que forman parte del sistema sociocultural de evolución" (Maliandi 1979: 40). Lo que interesa a Maliandi son las interrelaciones y la influencia mutua entre ambos sistemas; probablemente lo que conocemos como 'hominización' sea una "combinación del desarrollo de ambos sistemas. O sea, que las mutaciones genéticas faciliten el desarrollo técnico, y que éste repercuta a su vez en nuevas mutaciones genéticas" (Maliandi 1979: 40).

"La evolución de la técnica forma parte, entonces, del proceso de 'hominización', y éste es, sin duda, un proceso 'natural'". A partir de no hacer una separación radical entre la dimensión de la técnica y la de la genética surgen las preguntas del modo como se vincula la técnica con la biología y del sentido que tiene para el hombre la emergencia de la técnica.

### **La técnica como compensación**

"La técnica es una forma de compensación de ciertos defectos biológicos originarios" (Maliandi 1979: 42). La idea del hombre como individuo biológicamente deficitario y de "la cultura como recurso compensatorio de sus defectos" no es nueva. Cuenta Platón en el *Protágoras* (320c-ss) que "los dones divinos (el secreto de las artes y el del fuego) que el titán sustrae a los dioses y otorga luego al hombre, servirán para que éste compense su natural desprotección" (Maliandi 1979: 42). La idea aparece de Santo Tomás a Fromm, pasando por Kant, Unamuno, Malinowski, Abbagnano, y particularmente Gehlen, quien se detiene en ella de modo sistemático. Todos coinciden en la "menesterosidad biológica del hombre" y señalan "la humana carencia de adecuados órganos de ataque y defensa, las insuficiencias del sistema instintivo, etc., e interpretan la inteligencia práctica como una natural compensación, que no sólo le asegura la supervivencia, sino que le permite también alcanzar una cabal hegemonía de la 'biosfera' terrestre" (Maliandi 1979: 42).

Hay algo paradójico, y es que es la misma naturaleza la que a veces desequilibra y otras veces compensa. "Si a una especie viviente le acontece que los desequilibrios excedan a las compensaciones, algunos defectos quedarán sin corregir y conducirán muy posiblemente a la extinción de dicha especie. La técnica, en el caso del hombre, ha sido el *recurso natural* con el que nuestra especie ha compensado sus originarios 'defectos'. Lo ha hecho, por lo pronto, porque esos defectos tenían y tienen la peculiaridad de constituir condiciones para el desarrollo de la técnica. Pero hay aun algo más: no solo posibilitan ese desarrollo, sino que también parecen alentarlos" (Maliandi 1979: 44).

Las 'inespecializaciones' biológicas, que sólo pueden ser soportadas por los animales racionales, pueden interpretarse como una 'falla' de la naturaleza. Parece como si la naturaleza hubiera tratado de reparar su falta al dotar al hombre con la conciencia de esta falla natural. Y como a semejante conciencia se le anexa

la “capacidad de sobreponerse”, aquí emerge otra interpretación posible, lejos de haber fallado, la naturaleza “puso a prueba un nuevo recurso evolutivo”. “La 'inespecialización' sería, entonces, por lo menos tan 'naturalmente positiva' como su opuesto, la 'especialización’” (Maliandi 1979: 45).

La admisión de los resortes naturales de la técnica no implica negar su carácter artificial; parece que la vieja cuestión acerca de si la técnica es natural o artificial está mal planteada o es una falsa alternativa. “La técnica es tan natural como artificial. Natural es la raíz; artificial, el fruto” (Maliandi 1979: 45).

“La naturaleza oculta más de lo que muestra. La ambigüedad de la técnica entronca con la ambigüedad de la naturaleza, que es intrínsecamente conflictiva. La hominización constituye tan sólo un aspecto particular de la inmensa conflictividad que ya está presente, por ejemplo, en el proceso de la biogénesis. La naturaleza 'obra' como si 'quisiera', a la vez, dos cosas opuestas: *incrementar y destruir* la vida” (Maliandi 1979: 46).

La ambigüedad de la técnica se coordina con la ambigüedad de la naturaleza y con la diversidad de las valoraciones que ella es capaz de generar: se trata, dice Maliandi de una ambigüedad ontológica y una ambigüedad axiológica. Esta última echa por tierra la neutralidad de la técnica y conduce a la conflictividad.

La ambigüedad axiológica de la técnica se instala frente a los ámbitos de la hominización, que ya mencionáramos, y de humanización. Las posturas valorativas negativas ante lo técnico conducen a los anti-tecnicistas a ver en la técnica *per se*, un mal intrínseco, con lo que incurren en el profetismo fatalista spengleriano.

“La humanización sólo acontece en el *Homo sapiens* y ya sus pasos iniciales presuponen un grado avanzado de hominización. En tal sentido, constituye ésta una *condición fundante* de aquélla. Sin embargo, hay entre ambas, simultáneamente, también una relación conflictiva. En términos generales, si la hominización podía considerarse como el desarrollo de la capacidad para compensar *con creces* sus propios defectos, la humanización puede definirse ahora como el desarrollo de la capacidad para la acción desinteresada de la naturales urgencias de la vida” (Maliandi 1979: 49).

Luego de exponer la postura de Ortega en este punto y de mostrar sus limitaciones, Ricardo Maliandi pasa al tema de la comprensión.

### **La comprensión de la técnica**

Si, como se viera precedentemente, humanizar la técnica es comprenderla, sólo se la comprende cuando se capta su inserción en la naturaleza. Ahora bien, si es la comprensión (*Verstehen*) a lo Dilthey lo que sorprende es que aparezca la naturaleza, ya que sólo se comprenden las expresiones del espíritu, irreductibles a lo natural. “*La comprensión de la técnica de ningún modo es una comprensión de*

*la naturaleza y que la comprensibilidad de la técnica se vincula precisamente con la incomprensibilidad de la naturaleza” (Maliandi 1979: 52).*

En la hominización interactúan lo genético y lo sociocultural y ello tiende un puente entre la naturaleza y el espíritu. El que comprende es el espíritu, y la comprensión es una función de la humanización. Pero, dice Maliandi, la prehistoria de la comprensión se encuentra en la hominización, y una de sus formas es la discriminación de la teleología de lo técnico. “Sin comprensión 'hominizante' no puede hacer comprensión 'humanizante'” (Maliandi 1979: 53).

Luego de sospechar de posturas como la de Heidegger, de su concepción tecnológica del mundo, Maliandi remarca el carácter no comprensible de la naturaleza y sólo comparable con la 'comprensión' de la técnica por su estructura conflictiva. “La comprensión correcta de la técnica será aquella que permita a la vez 'comprender' la incomprensibilidad de la naturaleza, esa gran madre común, ese terreno primigenio en el que germinan y crecen –también incomprensiblemente- la vida y el espíritu” (Maliandi 1979: 55).

## **Conclusiones**

En “La crisis de nuestro tiempo y la dialéctica de la desconfianza” (Maliandi 1983: 83-94) publicado en 1983, unos 27 años antes que el primer volumen de la *Ética convergente* (2010), ya aparecen explícitamente formulados y problematizados los ejes axiales de la ética convergente. Bien que aún falta a Maliandi la instauración de ciertos principios y requisitos para echar a andar la convergencia, estos primeros titubeos son importantes a la hora de comprobar que la ética convergente es producto de un trabajo de elaboración y reflexión filosófica de más de 40 años.

No puede afirmarse que Maliandi ofrezca una propuesta dialéctica, pero en las tensiones de los polos en conflicto, de los contrarios que balancean buscando compensar los excesos y los defectos, hay una dialéctica provisoria que finalmente se resuelve de modo práctico.

En “Natura abscondita. Los resortes naturales de la técnica” (Maliandi 1979: 35-56), Maliandi hace una fenomenología de la técnica en contraposición recurrente con la naturaleza. Y en los 31 años que pasaron hasta que publique su gran obra no cambió tres conceptos, por un lado el de la técnica protésica y el de una naturaleza con un *en sí* incognoscible. Ambos conceptos son deudores, según las huellas citadas al pie, a veces, de Arnold Gehlen y Kant. El tercer concepto es de Maliandi, una ambigüedad que se corresponde con una conflictividad, tanto de la naturaleza como de la técnica, tanto del ser humano como del conocimiento.

## **Bibliografía**

Maliandi, R. (1979), "Natura abscondita. Los resortes naturales de la técnica", *Escritos de Filosofía*. Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias – ISSN 0325 4933- Año II, N°4, TÉCNICA, Buenos Aires, julio-diciembre: 35-56.

Maliandi, R. (1983), "La crisis de nuestro tiempo y la dialéctica de la desconfianza", *Escritos de Filosofía*. Centro de Estudios Filosóficos, Academia Nacional de Ciencias – ISSN 0325 4933-, Año VI, N°12, Buenos Aires, Antropología – I, julio-diciembre: 83-94.

# El fenómeno de la conflictividad en Ricardo Maliandi: acerca de los principios para defender una fundamentación

BARRIO Catalina (CONICET-UNMDP-AADIE)

*“Es menester tener un pensamiento propio, y juzgar todo según él, hablando, sin embargo, como el pueblo.” (Pascal, 1997:44).*

I. ¿En qué momento se exige una fundamentación de lo conflictivo? Cabe aquí referenciar lo que el propio Ricardo menciona de Pascal (1997): “la desconfianza en la razón no es algo ajeno a la razón, sino que expresa una dimensión de la razón como tal (...) lo auténticamente racional consiste en descartar que todo sea irracional, pero también en descartar que todo sea racional.” (Maliandi, 2010: 29). El que todo sea racional justifica la existencia de la estructura conflictiva puesto que cualquier cosa que sea considerada (en su fundamentación posible) irracional es parte de una argumentación racional. En este sentido, la dimensión de la razón cobra tal importancia que nada puede justificarse por fuera de ella. Incluso el mismo término “estructura” designa una ambigüedad en tanto que para justificarla (o fundamentarla) es preciso admitir lo que queda por fuera de ella; esto es, lo que no puede ser fundamentado de ningún modo como efecto mismo de la razón. En las primeras páginas introductorias de la *Ética convergente* dedicadas a la *Fenomenología de la conflictividad* Ricardo advierte que el carácter estructural de lo conflictivo se comprende bajo un régimen dinámico. Esto puede verse mejor en casos concretos y en la referencia que él mismo hace acerca de la idea de “legalidad”. Si uno piensa en términos de lo que es legal y lo que no puede advertir la “fijación” o determinación de una forma de actuar. Se puede incluso advertir sobre la legitimidad de la legalidad suponiendo que ello implica un conflicto en sí mismo (independientemente de toda movilidad). Sin embargo, la estructura conflictiva se topa con este inconveniente: entre la fijación de lo que es, su propia conflictividad estructural y lo que legitima esa legalidad; esto es, una demanda social por ejemplo. En estos términos lo estructural de lo conflictivo entendido como dinámico (la legalidad o las leyes no son siempre las mismas, a pesar de que sean leyes) exige una fundamentación.

Ricardo dice lo siguiente acerca de la estructura de lo conflictivo como parte de un esquema racional que exige fundamentación: “Los conflictos son, sin duda, singulares formas de oposición. Pero, de nuevo, no toda oposición es conflictiva (...) en todo lo conflictivo hay también, simultáneamente, alguna complementariedad; pero allí ésta parece quedar subordinada a la exclusión,

aunque lo que ocurre, más exactamente, es que está en equilibrio con ella.” (Maliandi, 2010: 34-35). Naturalmente, como lo menciona el mismo Ricardo, lo conflictivo se basa en antinomias siempre y cuando estén mediadas por la razón que pueda fundamentar o exigir fundamentos legítimos. Desde el punto de vista ético, las exigencias de la razón que reclaman una fundamentación nacen de conflictos “entre principios” (Maliandi, 2010: 35). Algo de este orden aparecerá en los argumentos de Ricardo para sostener una estructura conflictiva *sincrónica* y *diacrónica*. Lo cierto es que la génesis de lo conflictivo se estructura no sólo bajo el ala de la razón quien fundamenta la existencia sino que se origina en el campo de la acción ética.

En lo que respecta a la presente propuesta, detenerse en el caso particular en donde los principios en conflicto encarnan y en donde la última exigencia sea la de una fundamentación de la razón merece especial atención. Si el presupuesto de la razón es anti-conflictiva (como lo señala Ricardo) entonces tiene que vérselas con aquello que sea irracional. Pero, a su vez, lo irracional es parte constitutiva de los principios de la razón. Dada esta consideración, la finalidad del carácter bipolar que emerge de la razón es “mantener el equilibrio, entender que la función anticonflictiva no es incompatible con la admisión de que la estructura de la praxis es inevitablemente conflictiva. (Maliandi, 2010: 62). Los principios de la conflictividad no son mostrados únicamente desde un punto de vista práctico. Más bien hay un desequilibrio (y generalmente se da así) entre los principios (*dictum*) y los hechos (*factum*). Esta instancia tematizada por el autor como “pre-reflexiva” contribuye a repensar la génesis de los conflictos humanos por ejemplo. En este sentido, la misma idea de conflictividad presupone algo que no lo es en el marco de los opuestos (entre la agresión y la paz; entre lo bueno y lo malo; entre el Estado y el pueblo; entre la ley y la anomia o anarquía).

La co-existencia de estos conflictos se opone y se superponen en el marco de una estructura sincrónica, entre lo universal y lo particular o entre la regla y la excepción. Pero puede suponerse, como el mismo Ricardo lo advierte, que la excepción puede convertirse en regla y a la inversa. Lo mismo que lo bueno /malo o la justicia/libertad. En rigor, todos estos opuestos que significan una estructura “conflictiva” tienen una tendencia al equilibrio o a la compensación. Esta perspectiva apriorística no incluye ningún tipo de mediación puesto que si uno piensa en términos dialécticos, la negación como momento de la mediación es parte de la necesidad de una compensación. Esto significa que tiene como finalidad establecer un equilibrio ya sea reconciliándose con la realidad (como en el caso de Hegel), ya sea asumiendo su conflictividad (como en el caso de Adorno). De cualquier forma, Ricardo asume el carácter compensatorio de la acción en tanto un modo de aplicabilidad de los principios éticos. El “a priori” no indica un reduccionismo a la formalidad de los problemas o conflictos. Más bien supone un criterio de conflicto *sincrónico* en donde se toma conciencia de las posibilidades de revisión.

II. Podría decirse que la necesidad de fundamentar un conflicto en el marco de las acciones humanas supone dos cosas: en primer lugar que hay una exigencia de

un resultado favorable o, al menos, pacífico entre las partes. Y en segundo lugar que ese resultado lo define quien más poder sobre el caso tenga. Tanto el criterio de un “sentido común” que habilite a la resolución de un conflicto como al sector dominante que lo ejerza, suponen un árbitro. La pretensión de una solución puede ser, incluso, la de volver a caer en el lugar de lo conflictivo. Esta interesante concepción acerca de la fenomenología de lo conflictivo en Ricardo, no visualiza un fin armónico o de paz, sino que cree en la potencialidad armónica de lo conflictivo como movimiento necesario para una compensación (2010: 69). El caso que da Ricardo es el siguiente: “Una guerra civil es un conflicto entre facciones dentro de un mismo país. El país puede debilitarse y perder capacidad de defensa frente a un ataque de otro país y ser entonces aniquilado. Pero la guerra civil puede llevar también a una ‘disolución’ del conflicto si una de las facciones *somete* a la otra.” (2010:69). Estas cuestiones dialécticas en la que negar algunas posibilidades de recomposición ante un conflicto implica superar otras, instituyen un modo de comprender lo conflictivo por fuera del imperio reconciliador. Pues siempre hay un margen que habilita al tratamiento de un nuevo conflicto y así sucesivamente. Quien habilita la posibilidad de pensar en términos de una conflictividad inacabada es el *ethos*. Aquí se registra la naturaleza conflictiva normativa y valorativa de la que hablará Ricardo en la sección del Tomo I de la “Ética convergente” destinada a la explicación de “las estructuras conflictivas generales y su relación con el *ethos*”.

El *ethos* recubre los “plexos conflictivos” y éstos nunca llegan a estabilizarse. No hay, en este sentido, un “asumir” conflictivo sino un mero “darse de ese modo”. Pareciera que el sentido de lo conflictivo, tal como se tematiza en el marco de un *ethos*, escapa a los agentes actuantes. Hay algo que genera conflictos por fuera de los sujetos involucrados. La exigencia de una fundamentación que dé cuenta de esta insuficiencia para explicar el modo en cómo se entienden los *plexos* conflictivos, permite no solucionar lo que devenga conflictivo, sino comprender su procedimiento. En este sentido, asumir según Ricardo a la inestabilidad del *ethos* supone dar cuenta de las suficientes exigencias argumentativas que fundamentan una acción. Llegando al final del tomo dedicado a una *Fenomenología de lo conflictivo*, Ricardo trae a colación los estudios dedicados a la cuestión de la conciencia moral y *de la moral* en el marco del plexo conflictivo. El texto o artículo de Hans Reiner (2005) titulado *Gewissen* aparecido en varios de los argumentos acerca de las exigencias de una estructura conflictiva entendida como conciencia moral, revisa el vínculo entre el deber ser y el ser afectado. Ahora bien, en el marco de un sustrato “natural” u *orgánico* que dé cuenta de este *necesario* vínculo en donde las exigencias de fundamentación sean debidamente exigidas, puede pensarse la legitimidad de quien las vincula. Esto sucede en la figura de la *autoridad* por ejemplo. La autoridad tiene un registro normativo sobre el modo en cómo debe proceder moralmente puesto que tiene conciencia moral y *de la moral* porque legitima su práctica al comprender lo que es un deber. Esta buena conciencia prospectiva, satisface la no transgresión de normas morales.

La autoridad, en este sentido, también es una conciencia moral que normativiza un valor. Aquí recaemos nuevamente en la estructura conflictiva que amerita una

explicación conforme a una ampliación de un horizonte de comprensión. Esta idea se corresponde con la misma propuesta de Ricardo en tanto que: “La regulación de conflictos aumenta la complejidad de las relaciones sociales, ya que incorpora instituciones o mecanismos de regulación que contienen *nuevos* elementos conflictivos potenciales.” (2010: 80). El a priori conflictivo que tiene su propia dinámica no exime ni desplaza los conflictos porque asume un determinado contexto flexible o “ajustable” a las posibles exigencias morales. El a priori en este sentido es un *éthos* en tanto momento de fundamentación contextualizada e histórica en el marco del surgimiento de instituciones, Estados, políticas, modos de dominación, etc. En este sentido, lo conflictivo es *dinámico* (Maliandi, 2010: 34) pero también estático puesto que supone o exige estabilidad o compensación (sin entrar en consideraciones propias del ámbito de la técnica y su desarrollo).

III. El desarrollo del presente trabajo ha contribuido, y lo seguirá haciendo, a repensar desde lo fenomenológico la estructura de lo conflictivo. Pero además exigió acompañar la dinámica argumentativa que Ricardo propone para pensar la ética convergente. En este sentido, una fundamentación entiende de incongruencias, de oposiciones y de conflictos o luchas con vistas a comprender sus demandas de estabilidad. Con todo, pueden reivindicarse los argumentos acerca del criterio de convergencia en el plano de la ética advirtiendo la posibilidad de comprender la estructura conflictiva que, en ningún caso, obvia la fundamentación o, al menos, la exigencia de ello.

En la medida en que redacto el texto puedo advertir el tono de voz e incluso la acentuación de algunas cuestiones que aquí muestro. Por otra parte destacar que no es muy sencillo criticar sabiendo el esfuerzo, trabajo y compromiso diario que Ricardo ha tenido con la filosofía. En este sentido es que creo que muchas de las cuestiones expuestas no se circunscriben simplemente al estudio de la ética. Más bien pueden pensarse convergencias en el plano político, social y democrático.

## **Bibliografía**

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.  
Maliandi, R. (1984). *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*. Buenos Aires: Biblos.  
Maliandi, R. (2010). *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*. Tomo I. Buenos Aires: Las Cuarenta.  
Pascal, B. (1997). *Pensamientos*, Barcelona: Altaya.

# Entre Maliandi y Laclau: hegemonía, convergencia y praxis democrática

BRAVO Elías y OLIVERA Mariano (Est. Av. Prof. en Filosofía, UNMdP)

## Introducción

Este trabajo tiene como propósito compatibilizar las propuestas teóricas de dos filósofos argentinos comprometidos con la lucha emancipatoria. Por un lado Ricardo Maliandi (1930-2015), autor de una ética filosófica a la que denominó ética convergente, la cual en parte deriva de la ética de los valores de Nicolai Hartman, como así también de la ética del discurso de Karl Otto Apel. En esta se trata de mostrar que todo lo relacionado a la ética presupone, en cierto modo, la estructura conflictiva de lo social. Y por lo tanto, la estructura conflictiva de lo que llamamos "moral". Esto significa que toda moralidad, es siempre una manera de expresar relaciones conflictivas. Es decir, que si no hubiera conflictos no tendría sentido una moral, y por ende, tampoco una ética (estudio filosófico de la moral): hay moral porque hay conflicto, es la base sobre la cual nuestro autor construye su propuesta ética. De este modo, el empeño de Maliandi ha sido, en los últimos 35 años, ir encontrando una manera de articular las tesis principales de Apel y Hartman que, a su juicio, han sido decisivas en el siglo XX.

Por otro lado, la ontología de lo político de Ernesto Laclau (1935-2014), quien, desde mediados de la década del 70, fue forjando categorías que le permitieron contribuir al ejercicio del poder colocando en el centro del debate ciertas discusiones en torno a la institución del orden social, la constitución de los sujetos políticos a partir del conflicto y la elaboración de proyectos políticos en torno a las identidades colectivas. La cual cuenta con los aportes de diversos enfoques y tradiciones tales como el marxismo de Antonio Gramsci y Louis Althusser, la lingüística de Ferdinand de Saussure, el posestructuralismo, la retórica, la filosofía analítica de corte wittgensteiniana y el psicoanálisis lacaniano. Estas herramientas le permitieron hacer un abordaje analítico de fenómenos.

Existen puntos de encuentro entre ambos filósofos que nos permitirían advertir una conexión: parten del conflicto como condición de posibilidad de la ética, en el caso de Maliandi, y de lo político, en el de Laclau, y además, cuestionan la existencia de un fundamento último y necesario dado que este se orienta en un terreno caracterizado por la contingencia, lo cual no significa desconocer que todo orden social, situado en un tiempo y espacio determinado se instituyen a partir de específicos principios. También, opera un modo de racionalidad que establece campos de representación de acuerdo a determinados recursos y reglas, para tratar de armonizar la tensión irresoluble entre lo universal y lo particular. Tanto la

lógica hegemónica como la ética convergente son herramientas, para intervenir en la realidad suturando el ámbito de lo social. Ambas posturas se encuentran fuera de todo modelo esencialista y determinista, dado que una de las características del conflicto es que tiene una dramaticidad caracterizada por la incertidumbre acerca de cuál va a ser su desarrollo y cuál va a ser su conclusión. Se trata de tomar conciencia de la necesidad de tener criterios que nos vayan acercando aunque el ideal de igualdad sea imposible. Tanto Laclau como Maliandi, parten del supuesto de la heteronomía de los lazos sociales, es decir, de los equilibrios inestables como una idea regulativa. Es la búsqueda de un camino que posiblemente no sea encontrado pero que al menos podemos mejorar intentándolo.

### **Más allá de la positividad o negatividad de lo social**

Los conflictos son una determinada forma de interrelación entre las partes o elementos de una estructura, sistema, orden o unidad. La misma interrelación se suele entender como un "choque", sea de intereses, valores, opiniones, acciones o direcciones, pero más bien que significar el encuentro violento, la colisión entre los elementos conflictivos, es la repulsión o interposición de distancia. En este sentido, el verbo "*confligir*" dista de significar un encuentro o acercamiento violento, sino más bien es entendido como un alejarse, un separarse y excluirse recíproco de las partes. En definitiva el desgarramiento (actual o potencial) de la unidad de un sistema. Tal distancia y repulsión entre las distintas partes, la asociamos a la idea de "divergencia", mientras que el intento de resolver el conflicto, la posibilidad de atenuarlo o minimizarlo lo definimos como una "convergencia". Así para Maliandi una "ética *convergente*" refiere a la actitud racional que consiste en ocuparse de la búsqueda de procedimientos que, presuntamente, posibiliten esa minimización o atenuación del conflicto: una armonización. Desde una alusión musical todo lo que aporta o estimula armonía inhibe o reprime la discordancia y viceversa, o desde una alusión bélica todo lo que promueve la concordia evita la discordia. Sin más, los conflictos establecen relaciones en el modo de la *divergencia* (separación, exclusión, fragmentación o particularización); la armonía lo hace en el modo de la *convergencia* (conjunción, inclusión, articulación de la heterogeneidad).

Ahora bien, los conflictos o "antagonismos laclauianos" por más intención humana de solventarlos que haya, no solo son referentes al *ethos* humano, sino que son inevitables en todos y cada uno de los ámbitos de la realidad. Queremos decir, que lo conflictivo lo abarca todo o está presente en todo, pero que no todo "sea" conflictivo en el modo ontológico, esencial o metafísico. Esto es lo que entendemos a modo general como la "conflictividad", que también está presente en el *ethos* humano. Los conflictos se manifiestan desde las más ciegas fuerzas y elementos inorgánicos de la naturaleza, hasta en los seres más conscientes y sus realidades políticas, culturales y sociales. En definitiva, todo el ámbito de la vida humana en general y particular se halla atravesado por la conflictividad, pero no "es" todo conflicto.

Hay diversos factores armónicos o atenuantes que limitan, si bien no suprimen la conflictividad. En la tendencia humana, podemos encontrarlos ya en las pretensiones de la razón y el instinto. También hasta en la más extremada inocencia de la intención moral, que incurre en el ingenuo optimismo de que todo se puede remediar y conciliar. Las conciliaciones parciales también son posibles entre los ordenes diversos, pero sería demasiado optimista imaginar una armonía perfecta, aun con un mínimo de buena voluntad. Tal vez, entonces, lo razonable sea el sencillo reconocimiento de que ni la conflictividad ni la armonía son perfectas, ni pueden llegar a serlo. Lo real -y en particular esta realidad social, política, cultural, histórica en que nos movemos- es siempre, y no de modo contingente, sino necesario, un conglomerado de armonía y conflictividad. Ambas perspectivas optimistas: la de que todo "es" armónico, o pesimistas y trágicas: la de que todo es "conflictivo", son irreductiblemente irracionales, mientras lo razonable es admitir que el conflicto y la armonía conviven y se tensan manifiestos en todo ámbito de la realidad.

Comprendido esto, cuestionamos las visiones reducidas que parten de la sociedad como un todo armónico y funcional, o las que conciben desde un principio a la sociedad como un todo conflictivo y discordante, para desde Laclau y Maliandi valernos de una tesis sociológica superadora. Por que a pesar de la sociología, que no puede dejar de reconocer la alta complejidad de las interrelaciones sociales, de las cuales se determina las formas de infinidad de conflictos, hay dos miradas básicas, extremas, e incluso opuestas. Los dos modelos clásicos de interpretación. Tales extremos son las teorías funcionalistas (o del consenso) y las teorías del conflicto (o de la coerción).

La concepción "funcionalista" se sirve de una precipitada analogía de la totalidad de la sociedad con los organismos biológicos. Abarca a aquellos autores que coinciden en afirmar el carácter *orgánico* de toda sociedad, en la cual no se niega la existencia de conflictos, pero se los percibe como perturbaciones o desviaciones del orden "natural", es decir, como una especie de *patología* social. El funcionalismo refiere a las conexiones entre los distintos aspectos que integran un sistema social y sus relaciones orgánicas (así, por ejemplo, se advierte que cada fenómeno social particular, cada costumbre, cada creencia, etc., cumple una función específica dentro del total del sistema).

No obstante, el funcionalismo padece de miopía –cuando no de ceguera en lo que respecta al carácter *inevitable* de los conflictos. Podría decirse que ve los conflictos concretos, pero no ve la conflictividad, o dicho de otro modo ve cada árbol, como un accidente particular, pero ignora el conjunto del bosque. El error básico reside, posiblemente, en creer que la búsqueda constante de equilibrio de estabilidad en las sociedades, es algo espontáneo y "natural", cuando en realidad hay ahí precisamente un intento, más bien artificial, de *compensar* los desequilibrios naturales. La presuposición (funcionalista) de que todos los sistemas sociales tienen una tendencia intrínseca al equilibrio es indemostrable, y, por lo tanto, incapaz de suministrar explicaciones satisfactorias.

La otra manera de interpretación, la de la así llamada “teoría social del conflicto”, en cambio, concibe en principio lo social como esencialmente conflictivo. Algunos de sus representantes se valen también de analogías con conceptos biológicos (como el de “lucha por la vida” en el darwinismo); pero en general se ve la conflictividad (a diferencia del funcionalismo) como algo *natural*. Se presenta como elemento central en la teorización de Marx (lucha de clases). Observados desde esta perspectiva, los conflictos no aparecen ya como anomalías, sino como aspectos constitutivos de la dinámica social. Están determinados por causas empíricas, como la escasez de recursos y el hecho de que los hombres tratan siempre de incrementar su propio patrimonio a expensas del de los demás. No se trata solo de los recursos económicos, sino también, por ejemplo, el prestigio y el poder político. La ordenación social requiere la jerarquización de cargos, y esto hace inevitable que haya conflictos entre quienes tienen más y quienes tienen menos poder. Los primeros ejercen inevitablemente formas de *coerción* (es decir, amenazas más o menos explícitas de uso de la violencia física) contra los últimos.

La impugnación funcionalista de los conflictos es reemplazada entonces por su naturalización. El peligro de una actitud demasiado transigente con los conflictos es que se acabe por introducirla también en la interpretación del *ethos*. Entonces produce posturas aberrantes, como la del “derecho del más fuerte” (los ya mencionados Calicles y Trasímaco), y, en tiempos más cercanos, el “darwinismo social” (Bagehot, Ratzenhofer, y otros, o, en la actualidad, la indiferencia –cuando no la deliberada promoción del neoliberalismo frente a la injusticia social).

El funcionalismo y la teoría social del conflicto cometen en definitiva, a nuestro juicio, un mismo error, consistente en ver un solo lado de la cuestión. Pero el problema real y no hipotético es cuando las sociedades devienen en tiranías, totalitarismos y autoritarismos, basados en absolutos ideológicos y tendientes a la homogenización cultural.

Así de los auténticos sistemas democráticos se presupone el reconocimiento de una pluralidad intrínsecamente conflictiva. Es decir, para ser democrático, un sistema político debe reconocer la existencia de conflictos insuperables. Una sociedad natural culturalmente homogénea e inclusiva sin diferencias heterogéneas, es antidemocrática por definición.

La praxis democrática es convergente en el sentido paradójico de que reconoce conflictos insuperables, que sin embargo, y no sin contradicción tiende a minimizar y resolver. Por ende la democracia para Maliandi es un sistema político racional, como así también para Laclau. En las palabras de este último, en el texto “Hegemonía y estrategia socialista” escrito en colaboración con Chantal Mouffe: “Para nosotros una esfera pública, sin exclusiones y dominada enteramente por la argumentación racional es una imposibilidad conceptual. El conflicto y la división no son en nuestro análisis disturbios que desgraciadamente no pueden ser eliminados, ni impedimentos empíricos, que hacen imposible la plena realización de una armonía que es inalcanzable porque nunca seremos capaces de dejar completamente de lado nuestras particularidades a nuestros efectos de actuar de

acuerdo con nuestro yo racional – una armonía, a la que sin embargo, debemos esforzarnos por acercarnos-. Lo que sostenemos es que sin conflicto y división, una política pluralista y democrática sería imposible. Creer en una resolución final de los conflictos es eventualmente imposible [...] lejos de proveer el horizonte necesario para el proyecto democrático pone a este en peligro" (Laclau y Mouffe, 2010; p. 18).

Compréndase la importancia de la actitud convergente-racional en ambos autores, de la cual si se tiende a prescindir, esto conlleva la decadencia y el derrumbamiento de la democracia. En comparación, lo que para Maliandi es en sus términos éticos la convergencia de principios racionales aplicados al campo práctico, para Laclau esto es el resultado de una articulación hegemónica. En equivalencia Hegemonía significa Convergencia, pero desde los diferentes matices teóricos e ideológicos de los autores.

Definimos como Hegemonía en Laclau la condición de posibilidad para la institución del orden social. Articular elementos heterogéneos en una unidad, porque una articulación hegemónica requiere de la producción de fijaciones parciales que detengan el flujo deviniente de las diferencias. La lógica política de la hegemonía interviene para intentar suturar el orden social, en términos de Maliandi armonizar o minimizar la conflictividad ético-social.

Estableciendo una sinonimia (pero no identidad) del conflicto, concepto imprescindible en Maliandi con el concepto de antagonismo de Laclau: "El papel central que la noción de antagonismo desempeña en nuestro trabajo cierra toda posibilidad de una reconciliación final, de un consenso racional, de un "nosotros" puramente inclusivo" (Laclau y Mouffe, 2010, p. 18).

Finalmente, encontramos una fuerte revitalización y recuperación de la idea del conflicto como inherente y constitutivo a la lucha política en el caso de Laclau, y a la conflictividad ética en el caso de Maliandi.

## **Palabras finales**

Nos sumergimos levemente en la teoría de dos filósofos contemporáneos argentinos, comprometidos con la democracia, desde el diálogo, el debate y el intercambio de argumentos dirigidos a la resolución de los conflictos ético-sociales. Este trabajo no es más que un simple esbozo con la pretensión y el ánimo de seguir investigando y profundizando en los laberintos teóricos-filosóficos de estas dos eminentes figuras de la indagación política, ética y social.

## **Bibliografía**

- Maliandi, R. *Ética Convergente. Tomo I: "Fenomenología de la conflictividad"*. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Maliandi, R. *Ética convergente. Tomo II: "Aporética de la conflictividad"*. Buenos Aires: Ed. Las Cuarenta, 2011.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. Hegemonía y estrategia socialista, (2010). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2011) Identidad y Hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek: Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

# Monismo consensualista y conflictividad. Sobre una de las críticas de G. Lariguet a la ética convergente de R. Maliandi

BONYUAN Marcelo (CONICET-ICALA-UNLA)

## Ética Discursiva – Ética Convergente: dos corrientes filosóficas contemporáneas

Sostener que la Ética Discursiva apeliana/habermasiana y la Ética Convergente de Ricardo Maliandi son dos corrientes filosóficas *contemporáneas* no parece agregar, a primera vista, nada nuevo si se considera el hecho de que las mismas son corrientes filosóficas fundadas en pleno siglo XX. Sin embargo, la contemporaneidad de tales corrientes puede ser vista de un modo más interesante si se atiende a planteamientos como el siguiente.

Como parte de una lección inaugural de un curso de Filosofía teórica, el filósofo italiano Giorgio Agamben (2011) plantea la siguiente pregunta: ¿qué significa ser contemporáneos? A ello responde: “La contemporaneidad es, pues, una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a éste y, a la vez, toma su distancia (...) Quienes coinciden de una manera demasiado plena con la época, quienes concuerdan perfectamente con ella, no son contemporáneos ya que, por esta precisa razón, no consiguen verla, no pueden mantener su mirada fija en ella.” (pp. 18-19) Para Agamben, contemporáneo es aquel que “no se deja cegar por las luces del siglo y es capaz de distinguir en ellas la parte de la sombra, su íntima oscuridad. (...) aquel que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le incumbe y no cesa de interpelarlo...” (p. 21, 22) Culminando, afirma que ser contemporáneo trae aparejada la posibilidad de una transformación del tiempo y de una lectura inédita de la historia “...según una necesidad que no proviene en modo alguno de su arbitrio sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder.” (p. 29).

En este sentido puede sostenerse que la ética discursiva apeliana representa, más allá de su ubicación temporal-histórica, una mirada *contemporánea* de la realidad; en gran medida por oponerse al signo de estos tiempos: la racionalidad estratégica imperante en el contexto actual de la humanidad, racionalidad ligada a una escalada vertiginosa de situaciones conflictivas de diversa índole. Conjuntamente, puede ser considerada contemporánea por su no filiación a las actuales corrientes filosóficas en boga, como por ejemplo el postestructuralismo francés o diversas corrientes ligadas al denominado cientificismo objetivista. Apel se diferencia críticamente de las mismas, en el primer caso por rechazar el posicionamiento extremo de una *crítica total a la razón* (Apel, 1989; 2002); en el

segundo caso, por denotar la falencia de un reduccionismo metodológico ligado a un dogmatismo cientificista y un objetivismo ingenuo. Conjuntamente, la ética discursiva lleva adelante una recepción crítica del trascendentalismo kantiano, del cual retoma el aspecto cognitivista, universalista y formalista-deontológico. A la vez critica del mismo el aspecto rigorista, asumiendo como contrapartida la necesidad de desarrollar una ética de la responsabilidad solidaria por las consecuencias de la acción (Cortina, 1985, pp. 200-262); La división dualista de la realidad (la distinción entre fenómeno y noumenon), retomando, ante ello, el giro operado por Peirce: quien distingue entre lo conocido y lo cognoscible *in the long run*; por último, la crítica al *monologismo* propio de toda filosofía de la conciencia, que se extiende, según Apel, desde Descartes, pasando por Kant, hasta Husserl.

Apel resalta, contra el monologismo, la relevancia de la lingüística y la intersubjetividad, como elementos clave de un giro semiótico del trascendentalismo kantiano. En tal sentido, la ética discursiva se autocomprende como una superación del yo trascendental al asumir en su lugar a la unidad semiótica e intersubjetiva de la interpretación (Apel, 1985, T. II, p. 391; Cortina, 1985, pp. 68-69).<sup>1</sup>

A mi juicio, podría afirmarse que la ética discursiva resulta *contemporánea* en la *aparente* imagen anacrónica que para algunos representa el abordaje (inadvertidamente renovado) de problemáticas clásicas, algo que ni siquiera el postmodernismo ha podido evitar (Norris, 1998) Especie de anacronismo representado por una postura filosófica que desde mediados del siglo XX sostiene, contra toda forma de relativismo, derrotismo o decisionismo, la posibilidad de una fundamentación racional consistente-última de la ética y la filosofía, en la cual el diálogo argumentativo y su orientación al consenso se dilucidan como elementos centrales.

Al respecto de la Ética Convergente de Ricardo Maliandi puede sostenerse que la misma también representa una mirada contemporánea de la realidad. Compartiendo el posicionamiento central de la ética discursiva apeliana, referido a la fundamentación última pragmática trascendental de la ética y la filosofía, Maliandi ha desarrollado una visión *contemporánea* de la relación existente entre el discurso argumentativo, la idea de fundamentación última y el aspecto conflictivo propio del ethos.

Por fuera de toda postura reduccionista en el abordaje de tal articulación, por ejemplo al mero plano de la facticidad (como lo representan los estudios antropológicos, sociológicos, socio-políticos, económicos, etc.), Maliandi sostiene que el fenómeno de la conflictividad puede ser analizado, no sólo en ese plano, sino también desde un punto de vista filosófico pragmático-trascendental.

---

<sup>1</sup> Este punto resulta interesante en tanto la crítica al *monologismo*, planteada por la ética discursiva apeliana, será utilizada por algunos pensadores –como se verá en el presente trabajo– para dirigirla contra esta misma corriente filosófica.

El núcleo central de sus reflexiones lo constituye el intento de fundamentar, por la vía de la reflexión pragmática trascendental, un principio de conflictividad; un a priori trascendental de conflictividad.

La diferencia central con la ética discursiva apeliana versará específicamente sobre este punto, sobre el modo en que debe entenderse la idea de conflictividad (puntualmente lo que Maliandi denomina la *inevitabilidad* de lo conflictivo): como un aspecto contingente propio del ethos, o como un principio a priori y trascendental.

Salvando las diferencias esenciales de sus posiciones teóricas al respecto del punto de vista de Agamben, las propuestas de Apel y Maliandi bien pueden ser consideradas como *contemporáneas* en este preciso sentido en que lo define el filósofo italiano.

### **Consenso y conflicto**

Cuando se alude a la idea de lo conflictivo y su articulación con el *discurso argumentativo*, suele identificarse a este último como el medio adecuado (moralmente adecuado) para una resolución racional de aquel. De este modo, lo conflictivo parece quedar fijado meramente como objeto del discurso, más precisamente del discurso argumentativo. En este marco, la ética discursiva apeliana sostiene la posibilidad de una fundamentación última (pragmática-trascendental) de la ética y del discurso argumentativo (Bayón, 2006, p. 204), entendido como instancia última, irrebalsable, por la cual se plantea el deber de recurrir al mismo ante situaciones de conflictos prácticos. Esto es lo representado por el denominado *principio ético discursivo*.

Asumido de este modo, puede advertirse que la idea de lo conflictivo constituye no más que un aspecto a tener en cuenta en el marco central de la dilucidación del principio precedentemente mencionado; Sin embargo, como sostiene Maliandi, no se puede dejar de considerar lo conflictivo como algo inevitable, sin lo cual la ética misma carecería de sentido. Como sostiene este pensador, en un mundo sin conflictos la ética misma sería superflua. Ello conlleva a plantear la pregunta por el modo en que debe ser considerado lo conflictivo.

Como es sabido, para la Ética Convergente lo conflictivo constituye algo más que un mero fenómeno contingente propio de la facticidad. Desde el punto de vista de esta corriente filosófica, contrariamente, lo conflictivo se dilucida como un principio.

Desde la perspectiva de la ética discursiva apeliana, tal observación sobre la relevancia de lo conflictivo para la ética no habilita a reconocer, por sí mismo, un principio de conflictividad al nivel de un a priori trascendental.

Es cierto que Apel no se ha abocado a una reflexión detallada del fenómeno de la conflictividad; prueba de ello lo representan las escasas referencias específicas del autor sobre el presente tema. Sin embargo, ha dejado en claro al respecto que

si la disensión o conflicto posee algún sentido, éste remite al estar *a priori* al servicio de la formación de consenso: “no puede tener ningún otro sentido en el marco del discurso argumentativo.” (Apel, 1991, p. 69). Esta idea del “estar a priori” al servicio de la formación de consenso no implica para la ética discursiva apeliana que la propia categoría de conflictividad deba ser elevada a nivel de principio.

Contrariamente, Maliandi sostiene que si se parte del hecho de que el *ethos* mismo es conflictivo, ello implica que debe tenérselo en cuenta ya en el procedimiento de fundamentación (Damiani, Lariguet y Maliandi, 2012, p. 27). Es decir, como una *condición de posibilidad* y no como un mero *obstáculo* que *restringe* la posibilidad real de una concretización absoluta del principio del discurso –como parece suponerse en algunos defensores de la ética discursiva (Cortina, 1985, p. 206).

Ello conlleva, según este pensador, al deber de asumir un principio a priori de conflictividad. Tal consideración deriva del necesario reconocimiento de la *inevitabilidad* de lo conflictivo. Recuérdese lo dicho al respecto de la relevancia de lo conflictivo para la ética.

### **Entre la inevitabilidad de lo conflictivo y la dimensión crítica de la razón**

Maliandi sostiene que por medio de una *función o dimensión crítica* constitutiva de la propia razón, ésta dilucida los propios límites de su operatividad. Para el autor tal reconocimiento conlleva en última instancia a la asunción de un principio de conflictividad.

El primer cuestionamiento que podría surgir al respecto es el de ¿Por qué debe asumirse esta inferencia? ¿En qué se fundamenta la misma?

Evidentemente la mera asunción de tales límites no justifica la exigencia de reconocer un principio de conflictividad. Para comprender el argumento de Maliandi es necesario atender al hecho de que tales límites refieren a la imposibilidad de una aplicación directa e irrestricta del principio ético discursivo. Tal restricción se asienta en la necesidad, por parte del agente moral, de asumir la exigencia moral de no transgresión de los compromisos contraídos con su sistema de autoafirmación (familia, amigos, partidos políticos, etc.). Esta exigencia es representada, según Maliandi, por un denominado *principio de individualización*. Bajo el mismo se reconocen el valor, los derechos y deberes referidos tanto a la propia *individualidad* de cada agente moral, a la del destinatario de la acción, como así también su referencia a la singularidad de la *situación* -asumida para este pensador ya siempre como única e irrepetible en cada caso. (Damiani, Lariguet y Maliandi, 2012, p. 47; Maliandi, 2010a, p. 82, 96-115, 283-284).

Ahora bien, podría preguntarse ¿por qué el reconocimiento de tal restricción debe implicar la idea de un principio de conflictividad? Es decir: No es desatinado afirmar que existen, y que el ser humano tiene la capacidad de concebir como una posibilidad real, fenómenos *contingentes* del *ethos* que operan restrictivamente, en

referencia al principio ético discursivo. La respuesta que ofrece Maliandi, contrariamente a negar la realidad de tales aspectos fácticos, contingentes e históricos, remite al necesario reconocimiento de la *inevitabilidad* de tales restricciones.

Este punto, llevado específicamente a la cuestión de la restricción que se opera sobre la aplicación del principio del discurso, implica asumir no sólo la *inevitabilidad* de lo restrictivo, sino, más aún, y a partir de ello, la del conflicto presente entre estas dos exigencias o principios morales. De este modo, si bien los conflictos empíricos son contingentes, debemos reconocer lo que Maliandi identifica como “paradójicas contingencias necesarias o inevitables” (Damiani, Lariguet y Maliandi, 2012, p. 53); es decir, que a pesar del carácter contingente de los conflictos concretos, empíricos, no podemos dejar de contar con ellos. Como afirma este pensador, ello se debe al hecho de que así está estructurado el campo de la ética. ¿Por qué? A modo de respuesta, bien podría sostenerse al respecto que la conflictividad y el discurso argumentativo, orientado a la resolución racional-consensual de conflictos de intereses, conforman una relación de mutua dependencia.

Ahora bien, sobre el trasfondo de esta articulación, sobre la cual algunos han focalizado sus críticas, surge el siguiente cuestionamiento: ¿cuál es el sentido de tal articulación?, ¿qué aporta, desde el punto de vista metodológico pragmático trascendental, introducir la idea de conflictividad como complementaria de las de *discurso argumentativo* y *consensualidad*?

### **La crítica ético convergente sobre la idea de consenso en la ética discursiva apeliana**

Un punto central en el camino de la fundamentación trascendental del a priori de la conflictividad se vislumbra en el develamiento de un presupuesto dogmático de *armonía*, subyacente en los argumentos esbozados por los principales representantes de la ética discursiva; presupuesto por el cual esta corriente filosófica se niega a asumir, según Maliandi, la *irrebasabilidad de lo conflictivo* (Maliandi, 1997, p. 100) -y con ello la aceptación de un principio a priori-trascendental de conflictividad-. Tal negación deriva, según este pensador, del supuesto metafísico de una *armonía preestablecida u originaria* presente en el postulado de la *comunidad ideal de comunicación* (Maliandi, 1993, p. 87, 88), por lo cual esta corriente ético-filosófica, focalizada principalmente en la dimensión fundamentadora de la razón, se representa lo conflictivo como una amenaza destructiva de tal presupuesto metafísico.

En este sentido, la Ética Convergente considera que Apel “mantiene aún el prejuicio consistente en concebir los conflictos simplemente como 'perturbaciones' de un estado *normal armónico*” (Maliandi, 1993, p. 100; 1998, pp. 28-29). A partir de la precedente crítica, Maliandi pretende incorporar al plano trascendental -a modo de complemento de la idea de *consensualidad*- el principio a priori-trascendental de conflictividad. Parte del sustento de esta pretensión se concibe

bajo el argumento de que toda validación racional -consistente- de un principio –en este caso *trascendental*- nunca puede adoptar la forma de un unilateralismo.

Como base de su argumento a favor de tal principio de conflictividad, Maliandi desarrolla la tesis de que se argumenta porque ya se ha reconocido la existencia de conflictos. Caso contrario, el argumentar no tendría sentido. Sin conflictos, toda la humanidad estaría de acuerdo ya desde siempre, lo cual, entendido estrictamente, torna vacía hasta la propia idea de acuerdo (asumido en el sentido de *consenso racional-argumentativo*). En tal caso valdría decir que toda la humanidad ya se encontraría, desde siempre, en una situación de armonía, en una situación absolutamente a-conflictiva. O que el conflicto, en el caso de reconocer su realidad, no representa más que una instancia superficial, un quiebre contingente de ese estado esencial de la humanidad, motivo por el cual la ética representaría no más que un esfuerzo de restitución.

Si fuese este el caso, bien podría afirmarse con razón que en la ética discursiva apeliana impera implícitamente una suerte de *idealismo consensualista* o *idealismo de la consensualidad*.

### **La crítica de Guillermo Lariguet: el monismo consensualista y la ética convergente**

Entre las críticas dirigidas a la Ética Convergente al respecto de la precedente cuestión se encuentran las esgrimidas por Guillermo Lariguet en la obra *Ética y conflicto* (Damiani, Lariguet y Maliandi, 2012).

A los fines de su crítica, Lariguet parte de los argumentos críticos esbozados por Maliandi. Es decir, da por supuesto que la armonía preestablecida u originaria, como lo puntualiza la Ética Convergente contra la Ética Discursiva, representa una crítica válida.

A partir de allí formula el siguiente cuestionamiento:

...el 'remedio' de Maliandi [en referencia a su propuesta de complementación] ¿no podría ser peor que la enfermedad que pretende conjurar en la ética del discurso de Apel, a saber, el monismo consensualista y la subestimación de la realidad del conflicto? Añadir un 'a priori' del conflicto a la ética del discurso difícilmente traiga una convergencia pues ¿no sería esto como el intento de mezclar el agua con el aceite? En vez de incluir otro *a priori* en la obra de Apel que le genere una contradicción interna a la ética del discurso, ¿no sería aconsejable directamente abandonar la ética discursiva como modo idóneo de comprender el desafío de los conflictos y dilemas morales?. (Damiani, Lariguet, Maliandi, 2012, pp. 167-168)

Al respecto se distinguen dos bloques en la argumentación de Lariguet. El primero dirigido a mostrar que agregar un a priori de la conflictividad no resolvería el problema del mencionado presupuesto presente en la ética discursiva, o por lo menos que no se entiende en qué sentido vendría a corregir tal deficiencia. Y el segundo: la tesis personal de Lariguet sobre la necesidad de abandonar

directamente la ética discursiva como medio para comprender la realidad de los conflictos y dilemas morales.

Al respecto de la primera cuestión, se entiende que si tal a priori de la conflictividad corrigiera el defecto de la ética discursiva, la complementación ya no podría ser tal porque ya no contaríamos con ese presupuesto de armonía preestablecida que aparentemente tiñe a esta corriente filosófica. Es decir, el unilateralismo de tal principio, representado bajo la idea de un monismo consensualista, excluye por principio todo tipo de complementación con otro principio.

De tal situación puede inferirse dos alternativas: o se asume una incompatibilidad absoluta, y por lo tanto una imposibilidad de llevar adelante complementación alguna, o se reconoce que la posibilidad de una complementación trae aparejada inherentemente una transformación. En este último sentido, por ejemplo, podría pensarse que la complementación entre estos dos principios implica una transformación del denominado *monismo consensualista*, o lo que es lo mismo: de esta *armonía preestablecida* presupuesta en el principio ético discursivo.

De algún modo, si se concibiera tal posibilidad ¿qué función cumpliría tal principio de conflictividad? Podría pensarse, por ejemplo, que este a priori de la conflictividad representaría algo así como un principio *activo*, de ruptura o apertura de una *unidad ideal-armónica*, y con ello, de resignificación de la idea misma de consenso. Esta última cuestión implicaría, por un lado, mantener al respecto del consenso el carácter teleológico y de ideal regulativo, aunque despojándose del prejuicio de asumir que la reflexión ético-filosófica sobre la fundamentación última represente un intento de reconstrucción/recuperación de un estado originario de armonía preestablecida.

Al respecto considero que no es necesario el arribar a semejante tesis. Básicamente porque tal idea de apertura de esta supuesta armonía preestablecida ya ha sido planteada por Apel bajo la idea de una comunidad ilimitada de comunicación, ya siempre presupuesta en el acto mismo de argumentar. Lo que se devela en las reflexiones de Apel es una prevención del error de asumir una idea de consenso en los términos de una instancia armónica originaria que debe ser restituida. Contrariamente, a mi juicio, Apel corrige esta posible interpretación de la idea de consenso en los planteamientos de Peirce (de quien retoma la idea de comunidad de investigadores, ampliándola en los términos de comunidad *ilimitada* de interpretación y comunicación), en referencia a la idea de *the ultimate interpretant*. La idea de consenso como presupuesto teleológico del argumentar y la situación ideal de habla como ideal regulativo en nada se ligan con la tesis de la posibilidad de un fin de la argumentación (tras concebir la posibilidad de un consenso último en el sentido de *final*, como instancia que tornaría imposible o absurdo todo tipo de continuidad del debate, la crítica, la argumentación, etc.).

Por otro lado, al respecto de la segunda parte de la cita de Lariguet: mucho menos considero que sea necesario abandonar la ética discursiva como elemento de abordaje de los conflictos, como propone el autor. En parte porque puede

reconstruirse críticamente los argumentos de Maliandi, sin necesidad de asumirlos en los términos en que Lariguet los retoma para elaborar a su vez su propia crítica tanto a la Ética Discursiva como a la Ética Convergente.

Al respecto de esto último, Lariguet menciona que

Presuponer apriorísticamente, o bien el consenso o bien el conflicto, resulta innecesario porque todo lo que se necesita es tener *cierta sensibilidad* frente al hecho de que los conflictos y dilemas son posibles (en gran número incluso) sin renegar por ello de la búsqueda de razones para mejorar nuestras teorías éticas normativas. (Damiani, Lariguet y Maliandi, 2012, p. 168)

Al respecto considero que Lariguet dirige erróneamente sus críticas tanto hacia la Ética Discursiva como hacia la Ética Convergente, al reducir el eje de la discusión a una mera cuestión de *sensibilidad* en torno al reconocimiento de los aspectos conflictivos del ethos.

El núcleo rector de las tesis que presenta Lariguet en la obra mencionada (2012) es claro: mostrar que existe cierta clase de conflictos, que bien pueden ser llamados dilemas, y más aún, *dilemas trágicos*. Estos se caracterizan por presentar un conjunto de opciones u exigencias contrapuestas, lo cual genera la necesidad de optar por una u otra, sin posibilidad de lograr una resolución satisfactoria que no lesione o excluya indefectiblemente a alguna de las opciones en juego. Todo intento de complementación queda negado por principio. Para Lariguet la falta de reconocimiento de esta situación representa el punto débil tanto de la ética discursiva apeliana como de la ética convergente de Maliandi. En el primer caso debido al presupuesto de un *monismo consensualista* por el cual se presupone la posibilidad de una resolución racional-argumentativa-consensual de todos los tipos de conflictos, incluidos los dilemas morales. En el segundo caso por intentar articular un recurso correctivo infructuoso (el a priori de la conflictividad).

Sobre esta cuestión considero que el problema de estas dos corrientes filosóficas no lo representa el mayor o menor grado de *sensibilidad* para captar la realidad de los dilemas morales. Mucho menos que tal insensibilidad se deba en el caso de la Ética Discursiva a un supuesto *monismo consensualista*, por el cual todo tipo de situación conflictiva es vista de antemano como *resoluble*. Al respecto, Maliandi ha dado una respuesta interesante a los cuestionamientos de Lariguet, mostrando que la cuestión de los dilemas morales no tiene que ver necesariamente con la contradictoria idea de una *resolución* de los mismos, es decir, sin lesionar ninguna de las exigencias contrapuestas puestas en juego, ni con la inevitable disolución del dilema por la vía de la elección de una de las dos exigencias contrapuestas (Damiani, Lariguet y Maliandi, 2012, p. 213).

Para Maliandi, la cuestión de los conflictos, incluidos los casos de dilemas morales, representa una exigencia ética que bien puede orientarse, si no en el camino de una resolución racional argumentativa, sí por lo menos en el de una *regulación* de las tensiones presentes entre exigencias contrapuestas. Tal reconocimiento implica, en el caso de este pensador, reconocer a la vez la

existencia de un principio de conflictividad, por el cual se da cuenta de la legitimidad de todas las exigencias morales contrapuestas.

Por último, al respecto de la ética discursiva, considero que el eje rector de su posicionamiento filosófico no lo representa ni un presupuesto de armonía preestablecida que debe ser restituida, como así tampoco -en consonancia con lo precedente- el presupuesto de que todo tipo de conflicto es asumido como resoluble (es decir: de forma racional argumentativa). Contrariamente, considero que el núcleo de la ética discursiva apeliana lo representa el reconocimiento de que ante todo tipo de situación conflictiva, el presupuesto pragmático trascendental de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación conlleva la exigencia de reconocer a todo sujeto como afectado directo e indirecto de la situación, con igualdad de derechos de participación en la resolución racional, pacífica y argumentativa de los conflictos que les atañen. Aquí valdría decir que el foco de atención se centra en el aspecto participativo, de forma libre e irrestricta, de todos los afectados, más que en la función *resolutiva* final de aquello por lo cual se ven interpelados en calidad de afectados.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Bs As: Adriana Hidalgo Editora
- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Tomos I y II. Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1989). "El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. 29, pp. 63-96
- Apel, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós
- Apel, K.-O. (2002). *Semiótica Trascendental y Filosofía Primera*. Madrid: Síntesis
- Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme
- Damiani, A., G. Lariguet, R. Maliandi, (2012). *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Buenos Aires: UNLa
- Maliandi, Ricardo (1993). *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (1998). *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (2010a). *Ética Convergente*. T I: Fenomenología de la conflictividad, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Maliandi, R. (2010b). *Ética Convergente*. T II: Aporética de la conflictividad, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Maliandi, R. (2013). *Ética Convergente*. T III: Teoría y práctica de la convergencia, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Norris, Ch. (1998). *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*. Madrid: Tecnos.

# Maliandi, novelista

CABRERAS Gabriel (UNMDP)

Convengamos, para empezar, en develar un secreto a voces: el sueño de todo intelectual consiste en escribir una novela. No por afán de popularidad — actualmente se escriben, y peor, se publican, más libros de ficción que potenciales lectores existen—sino en pos del modesto sueño de contar historias en absoluta libertad.

Todo intelectual lo hace, es cierto, puesto que no le son impuestas las temáticas de su profesión, pero ésta impone reglas discernibles de escaso o nulo librecambio: una hipótesis a desarrollar, metodología rigurosa, citas al pie y una abundante (y actualizada) bibliografía. En esas variables se mueve con relativa voluntad siempre que demuestre conocimiento y experiencia, pero siempre quedando en manos del consenso, y el disenso, de la comunidad académica. Pocos libros científicos, y ni hablar de los filosóficos, escalan en las cumbres del bestsellerato, ni lo desean. Un hombre de pensamiento, que pasó su vida leyendo y escribiendo, no pasa un día sin pensar en ese momento de liberación, el de cruzar la alambrada de palabras y encontrarse con un lector distinto a través de un discurso radicalmente distinto. Un contador de historias epistemológicas necesita atravesar ese puente. Después de todo, la imaginación es una forma alternativa de la teoría del conocimiento y de eso consta la ciencia inexacta del novelar.

Ahora bien, cuando es escritor es Ricardo Maliandi, deben esperarse varias cosas. Candidez, cero: se trata de un lector ávido y un estilista compulsivo, un catedrático que vivió involucrado con su tiempo (*Dejar la posmodernidad*, de 1993, es una declaración de guerra política bajo la forma de la oratoria moral) y, colmo de bienes, un experto en ética. ¿Cómo escribiría una novela sin reflexionar sobre la novela misma, sin postular una demostración literaria de su pensamiento, sin dejar al lector con la certidumbre de su versión inconfundible de la vida y la historia?

El siguiente trabajo no será un exhaustivo homenaje, que Maliandi no necesita. Sí un acercamiento, breve y tal vez insuficiente, a la única novela de un filósofo que honró nuestra carrera, *La nariz de Cleopatra*.

## La novela de un filósofo

En primer lugar, se trata de un texto prismático de narradores superpuestos, cada uno de los cuales ofrece una puntuación evenemencial (psicológico-existencial, como corresponde al *relato de vida*) o corte sincrónico y, a la vez, desplegado el tiempo, inscribe su autobiografía, dicho de otro modo, instala su cuento en primera persona dentro de la diacronía contextual, la ciudad de Buenos Aires, el lapso de 1969 a 1984 y, lógicamente, el desarrollo político causal del país que atraviesa a los caracteres y, en simultáneo, ellos atraviesan. El escritor no pretende originalidad; es consciente de su arraigo a una genealogía literaria nacional

(*Rosaura a las diez* de Marco Denevi, *Cicatrices* de Juan José Saer) e internacional (*Contrapunto* de Aldoux Huxley, *Lo que Maisie sabía* de Henry James, *Historia de Mayta* de Vargas Llosa), pero señalando una diferencia. No son testimonios sobre un mismo hecho, sino partes de un todo complejo, lo que en términos romerianos podríamos llamar *la vida histórica*<sup>1</sup>. *La nariz* no comporta un juicio, ni muchos, sino un *álbum*, un fresco epocal estructurado en función de existencias individuales y su relación con el entorno. No hay *un* crimen a la manera del *Rashomon* de Kurosawa. El crimen es la historia. O la novela, forma ficcional de perpetrar la historia como crimen colectivo, y sus miembros activos, indiferentes, tangenciales y simples víctimas. La penúltima página nos arroja la clave, por si no entendimos:

“En uno de los capítulos, Montaña le hace decir a Richter que la mezcla de argumentos permite establecer una “red de perspectivas”, porque esos argumentos, aunque tengan relativa independencia, no carecen de interconexiones, implícitas o expresas, y porque lo exigen a él, a Richter (y esto quiere decir, al propio Montaña), de tener que juzgar conductas o puntos de vista de los personajes, y posibilitan cierta “objetividad”. Con su “polifonía”, la novela puede lograr una especie de “unidad en la multiplicidad” (318)

*Polifonía* es un término de la literatura, concretamente de las lecturas de Mijail Bajtín, y refiere a la riqueza de registros, de *idiolectos* (o *lenguaje social* en palabras bajtinianas) que arman la trama, como conjunción, y mezcla, de las distintas voces narrativas; *unidad en la multiplicidad*, conocida matriz de origen filosófico, le confiere el orden final que le es consecuente. Montaña, el personaje escritor que propone una *filosofía de la novela* cuyo ejemplo lo revela *esta* novela misma, crea a su vez en un mecanismo de cajas chinas otro personaje, Richter (*Juez*), portavoz de las ideas del autor —de los autores, verbigracia Maliandi y el propio Montaña— en la novela que está escribiendo. Profundizando: Bajtín observa en Dostoievski (1936) la exposición y contraste de cosmovisiones de la realidad representadas por medio de cada personaje; también medita que el *yo* se constituye como precipitado colectivo de numerosos *yoes* que acumuló durante su vida, en ineludible contacto con las voces de los otros escuchadas que van configurando nuestra ideología, lejos de concebirse como un *yo* individualista y privado<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> “Tiempo, trascurso y cambio son los datos fundamentales del concepto global de vida histórica”, apunta Luis A. Romero en el prólogo a la reedición del libro de su padre, José Luis Romero (*La vida histórica*). Sus tres reinos conceptuales son primero el sujeto histórico, individual o grupal, “el héroe, los pueblos, las clases, las masas” (1988, 17); segundo, la estructura histórica, conjunto de la “creación creada” o “la vida histórica vivida”, discriminable en la estructura real, fáctica o vigente, y la ideológica, que es potencial, “conjunto de interpretaciones parciales o totales de la realidad, en el cuadro de los estilos de vida y las formas de mentalidad (18); el tercero es el proceso histórico, “el conjunto articulado de actos y accidentes mediante el cual el sujeto histórico opera la creación cultural” (íd). Como Maliandi cree en la realidad ontológica de sus criaturas, éstas se convierten en sujetos históricos con nombres de personajes, y la novela en una de las formas de la Historia.

<sup>2</sup> Las ediciones en castellano de Mijail Bajtín consultadas: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1974); *Problemas de la poética de Dostoievski* (1986); *Teoría y estética de la novela* (1989) y *Estética de la creación verbal* (1995)

*La nariz de Cleopatra* como novela en sí cruza biografías ficcionales en primera persona que ocupan sendos capítulos, hasta alternarse sin aviso y volver a separarse. Diseño de una época de efervescencia cultural, la vida pasa por el café de la congregación masculina, en Avenida de Mayo, donde se habla, naturalmente, de mujeres, fútbol y (gradualmente) de política. Allí están los intelectuales, Alfredo Adler (sic, el único que hace una retrospectiva familiar desde antes de inmigrar de Austria) y Montaña, el porteñísimo pintor Venancio Alvarado, el *gaucho* Panucci, Enrique Montenegro (de militancia guerrillera) y un inquietante y oscuro fanfarrón llamado Esteban Cugnot, que no tiene texto propio y del que sabemos por los demás. Ellas, con su propia elocuencia y los mismos fueros de centralidad, son Magdalena, hija de Adler, y Ester Costa Prat, vendedora de enciclopedias, ambas compañeras de estudios universitarios en La Plata; Fernando, medio hermano de Celia y narrador de su propio diario siendo al principio un niño de escuela primaria que sueña ser astronauta. De otros personajes nos enteramos mediante la óptica de estos narradores: el médico Luis, novio de Magdalena; los Cáceres, dueños de la pensión donde vive ella; don Antonio, un español astrólogo capaz de predecir exactamente el futuro argentino. A la lenta penetración, capilar al principio e invasiva después, de los hechos políticos en la vida de todos hasta cambiarla definitivamente, se entreteje una apelación de cada contador al lector, como monologuistas de un stand-up dramático, surcando el puente de la página fictiva y, simbólicamente, ingresando en el mundo real de la recepción. De nuevo, la estrategia de las cajas chinas. La historia (pasada), gran círculo concéntrico, abraza las trayectorias personales, y éstas, saltan el vallado y pretenden llegar a nosotros, negando su condición de *dramatis personae*.

Me alegro de que me toque hablarle a usted en una soleada mañana como ésta (17).

Me encontraré con usted de nuevo, aquí mismo y dentro de un rato. Por ahora vaya, no más, que le hablan (24).

Mi nombre es Ernesto Panucci, para servir a usted, tengo treinta y siete años y trabajo como detective privado (23).

Un momento, un momento, que me toca a mí. Ya era hora. Hace rato que estoy con ganas de hablarle, pero no me habían dejado. Siempre me ganaban de mano (41).

No puedo saber dónde está usted, pero yo sigo caminando por la Avenida de Mayo (57).

Todo esto coordina con la concepción de la novela como la imagina el escritor Montaña (y junto a él, claro, el autor Maliandi), lo que veremos en el próximo apartado. El *habla* de cada uno proporciona variedad y dinamismo al discurso: la paremiología o refranero popular de Panucci, el biografismo de Adler y la introspección de Magdalena, el *diario* infantil de Fernandito, el ensayo metafísico-dialógico de Montaña. Al nivel de los acontecimientos, el relato, que comienza casi idílico y sin traumas más que los individuales, se complejiza hasta derivar en, tal cual anunciamos, la imposición trágica de la realidad sobre el conjunto. Panucci, quizás el más inocente, muere baleado en una confusa refriega policial cuando se produce la visita de Rockefeller, y la prensa oficial lo acusa de haber sido un agresor armado; Magdalena huye a Córdoba y Celia se exilia en Caracas; Fernando, ya conscripto en el 77, integra la lista de desaparecidos. Cugnot, amante eventual de Celia, y delator de los servicios, termina en la SIDE.

El tiempo, bergsoniano, se acelera, y en apenas tres capítulos epilogales el grupo de pertenencia se derrumba tan rápido como el país a su alrededor (y arriba). La disgregación, la muerte, el ostracismo, ganan la partida.

### La filosofía de un novelista

Pero hay que seguir las reflexiones de Montañó para entender la teleología de una novela que no sería la misma sin ellas —apenas un texto, bien logrado, de ficción perdido en los atiborrados estantes de nuestras librerías.

El proyecto, tildado de utópico por Adler, quiere romper “los acuerdos convencionales tácitos entre autor y lector”, que según él condensan “la mentira literaria”, pacto de decodificación que induce al lector a aceptar su postura pasiva “cómplice”, e invertir, directamente, la relación textual “procurando intervenir en lo real desde lo irreal”: los personajes no se limitarán a *parecer* personas sino se asumirán como personajes en tanto tales (95). ¿Cómo resolvería esta paradoja? “Los personajes que (Montañó) está metiendo ahí son algo más que meros “fantasmas”: salieron de su imaginación pero se independizan de ella, e incluso tienden a modificarla, Es, según él, su manera de entrar en lo real”. Y

“El “realismo” literario no consiste en pintar la realidad tal cual es, sino en lograr que lo literario (irreal) *entre* en ella.... (E)n lugar de quedarse en la narración “centrípeta” (asimiladora de la realidad), probar la narración “centrífuga” (que se meta en la realidad).... Como todo lenguaje, la novela no sólo tiene dimensión *semántica*, sino también dimensión *pragmática*” (135).

No es nueva la *independencia* de las criaturas de ficción, que suelen incurrir en su propio camino como seres reales, fuera del designio autoral, el cual termina ejerciendo muy escaso control sobre ellos en virtud de las leyes internas de la intriga, que *determinan* los destinos. En rigor, los caracteres padecen un doble condicionamiento ineluctable, la historia y las encrucijadas en el derrotero que los ven obligados a elegir, sin intervención del creador sino en la inevitabilidad de redactarlos. Sin embargo, al ser la novela parte de lo *real*, deja de imponerse una semántica unilateral para trasladarse a una *pragmática*. Contexto como situación, es decir, situación comunicativa, conocimiento compartido por los hablantes, relaciones interpersonales, La pragmática considera los factores extralingüísticos que condicionan el uso del lenguaje, todos aquellos elementos a los que no se hace referencia en un estudio puramente formal, o, dicho de otro modo, en una ficción entendida puramente como discurso escrito.

Roland Barthes mencionó que la novela se escribió siempre como lenguaje-objeto y no como metalenguaje, “es decir, que no se reflejaba sobre su propio ser, hablaba pero no se hablaba” y tal vez al agrietarse la buena conciencia burguesa “la literatura empezó a sentirse doble: a la vez objeto y mirada sobre ese objeto, metaliteratura”. El lector, en tales casos, no se halla frente a una diégesis narrativa

a secas, sino asimismo frente al cuestionamiento de ella<sup>3</sup>. Maliandi pone en práctica lo que en su ensayo de 1981, *La novela dentro de la novela. Ensayo sobre el sentido y la función de la auto-referencia novelística*, para lo cual suprime su propia voz onnisapiente, el narrador *divino* en tercera persona, y deja a sus criaturas en libertad. La *mentira* que quiere desenmascarar Montaña, mediante el recurso a la autorreferencia, extirpa esa omnipresencia (el autor se refiere a otros seres, los personajes, como si fuesen reales) y al contrario, al autorreferirse, la novela logra lanzar al lector del plano fictivo al plano real —y de paso, prueba el carácter fictivo de la existencia: “La duda sobre lo real se extiende a la propia realidad: algo así como si la certeza del cogito cartesiano fuera sometida también a la duda metódica. Soy, pero quizás soy un ente de ficción” (p. 38)<sup>4</sup>.

Revisemos, pues, las nociones sobre el novelar que en 1981 teorizaba y en 2006 sintetiza mediatizadas por un personaje-escritor.

Si podemos pensar en un dios-autor, ¿no podríamos pensar también en dioses-lectores? Supongamos que sí. Entonces, todos ellos *trascienden* el plano irreal en que se mueve el personaje. Estaríamos en una especie de *polideísmo*. Quizá nosotros, en nuestra pretendida “realidad”, seamos “leídos” por lectores diversos, desde una “supra-realidad” que guarda con nosotros una relación similar a la que tenemos nosotros con los personajes de las novelas que leemos. Más aun: quizás nuestra “realidad” dependa, en algún sentido, de que efectivamente alguien nos lea... (136).

El enunciado tiene mucho de borgesiano en la circularidad del mundo aparental: la vida histórica compone un relato, donde todos leemos y somos leídos, otra probanza de que la ficción forma parte de la realidad y no la realidad parte de la ficción<sup>5</sup>. La operación inversa — trasvasar a las páginas lo que conocemos como realidad—*desrealiza* a ésta última. El Miguel de Unamuno de *Niebla*, que de pronto se topa con su personaje *vivo* en sus propias oficinas *no* es el Unamuno real sino *fictivo*.

---

<sup>3</sup> Reseña de Luis Wainerman (1987). En *Revista Iberoamericana*, LIII, (141), 1064.

<sup>4</sup> Cita de Graciela Fernández: “Sus ideas (de Montaña) se convierten en un espejo, y refleja el ensayo (real) publicado por Maliandi hace catorce años. Ficción, apertura infinita con infinitas posibilidades de lo real son, desde el punto de vista filosófico, los temas que vuelven, como *motto perpetuo* en el trascurso del libro” “Kant y la experiencia del conflicto”. En Michelini, D., San Martín, J. y Wester, J.: 1995, 258). En el ensayo de 1981, Maliandi diferencia lo *fictivo* (artificial, inauténtico, evasivo), de *ficticio* (se opone a lo real en tanto modo ontológico particular). “La novela tiene la capacidad de aludir, mediante el recurso de la autorreferencia, a los dos planos, moviéndose de un lado a otro. La autorreferencia se produce cuando, en forma más o menos explícita, el autor descubre el velo de Maya de la ficción y declara su propia intención novelística, desenmascarando el carácter de los personajes. La mentira literaria consiste en disimular ese carácter (Fernández, 1995: 259). “La novela expulsa al lector, pero lo retiene; el lector retorna a la realidad pero su retorno es novelístico: es la novela quien determina y de quien depende ese retorno. No es posible atravesar semejante experiencia sin que en algún grado se afecte la habitual certeza de lo ‘real’. La evasión que logra el lector al sumergirse en una nueva novela le hace olvidar, por algún tiempo, su propia realidad, pero a la vez, paradójicamente, se le revela y tematiza como ningún otro género” (Maliandi, 1981, 15).

Lo mismo ocurre con todos los personajes “reales” que aparecen *representados* en novelas. Figúrese que yo escribiera una novela sobre Cleopatra. Esa Cleopatra-personaje no sería, obviamente, la Cleopatra real e histórica, amada real e históricamente por los reales e históricos César y Antonio, sino una mera figura de ficción. Por otro lado, las alusiones de lo fictivo a lo real son inevitables y la “mentira literaria” consiste justamente en disimular esa inevitabilidad. Ahí está el límite de toda ficción. Los nombres de personas reales, o de ciudades reales, o de lugares reales, condicionan la literatura fictiva en dos sentidos: primero, porque es imposible prescindir de al menos algunos de ellos, y segundo, porque conforme se los usa, se los des-realiza, su alusión es alusión a algo irreal (212).

La nariz de la emperatriz del Nilo *real* influyó sobre la Historia; la famosa cita de Pascal que funciona como epígrafe del libro de Maliandi (*Le nez de Cléopâtre: s'il eut été plus court, tout la face de la terre aurait changé*) y titula su novela tanto como la que escribe Montaña, y el determinismo resultante de ese encuentro seductor de ella primero con Julio César y luego con Marco Antonio, por contingente que fuese, no deja de ser un hecho “que viene a operar sobre la realidad como cualquier obra de ficción. Todo será distinto si la leo o no, y en caso de leerla, el efecto que esa lectura provoque en mí podrá cambiarme y cambiar ‘la faz de la tierra’” (214). Leer, pues, es realizar la ficción, y la realidad se instrumenta igual que ella, de un azar convertido en destino.

Siendo una frase de la sabiduría popular que la realidad imita a la ficción, la novela de Maliandi (y de Montaña, y de Richter...) no hace sino confirmar esa ambigüedad ontológica.

“Usted seguramente no entiende nada. Tengo que contárselo, y entonces parece ficción, parece una novela. Para usted todo esto es una novela. Para mí, no” (251). Vertiginosa manera de involucrar al lector *dentro* del texto, así habla Ester Costa. Y concluye: “El monótono tic tac del reloj se convierte en protagonista insobornable de esta realidad irreal” (257)<sup>5</sup>.

### **Concluyendo: la ética convergente en una novela divergente**

No hay una clara intención de nuestro autor de ilustrar sus meditaciones éticas, la *convergente*, como la llama Misseri (2015: 205) o ética convergente. Aclaración pertinente, Graciela Fernández confiesa haber escrito la *resolución* de *La nariz de Cleopatra* ella misma, los diversos  *finales* de los personajes en cuestión, lo que explica el equilibrio entre los espacios dedicados a mujeres y hombres, detalle inusual en un texto de escritor masculino (1995: 261). Es una humorada intelectual de Maliandi instalar a un tal *Alfredo Adler*, homónimo del discípulo de Freud que teorizó sobre los complejos de superioridad e inferioridad y que, efectivamente, padece del segundo, y, en razón de la gravitación que una infancia incompleta suscita en la vida psíquica, su hija Magdalena, huérfana de madre al nacer, sería un resultado ineludible. No sabemos hasta qué punto inspiró a Maliandi la tipología

---

<sup>5</sup> Montaña enumera varias novelas autorreferentes —que no son todas las que nombramos—: *Rayuela* (Cortázar), *Les faux monnayeurs* (André Gide), *El cuarteto de Alejandría* (Lawrence Durrell), *Niebla* (Unamuno), y la ya mencionada *Point Counterpoint* (Aldous Huxley)

caracterológica de Adler (*Tipos psicológicos*, 1921): el tipo dominante (Cugnot), el tipo erudito (el propio Adler), el tipo evitativo (Magdalena) y el tipo socialmente útil (Panucci). Uno de los libros neurálgicos del corpus adleriano se llama (irónicamente para *La nariz*) *El sentido de la vida* (1936). Otro vínculo une a Maliandi con Adler, como la influencia de Hans Vaihinger *Die Philosophie des Als Ob* (1911) o *La filosofía del Como-si*. Vaihinger creía que la verdad última estaría siempre más allá de nosotros, pero que para fines prácticos, necesitábamos crear verdades parciales, norma de pensamiento como de acción y constructos útiles, que a la sazón llama *ficciones*. No abundaremos en las implicancias de estas proposiciones que Maliandi radica en sus especulaciones éticas, pero es claramente operativa para su concepción novelística.

La convergética se sostiene en la conflictividad en tanto a priori del comportamiento humano, (que Apel y Habermas en cambio conciben como un estado de anormalidad: cf. Arpini, 1995: 177) y no hay novela sin conflictos; fácilmente podrían postularse en las biografías ficcionales aludidas las estructuras conflictivas propias de la moralidad como las de plenitud-pureza, inquietud-serenidad y ayuda-respeto, tal cual las ha analizado Maliandi en Nicolai Hartmann (Crelrier, 2010: 3). Y en palabras propias:

“En ética convergente puede decirse, muy en serio: *Cumpliré estrictamente con este principio; por lo tanto, transgrediré los demás*. Hartmann vio muy bien que el principal problema ético no es el de la contraposición entre lo bueno y lo malo, sino la que se da entre lo bueno y lo bueno, o entre lo malo y lo malo. Y Apel demostró que hay exigencias normativas necesariamente presupuestas en cada acto de fundamentación, pero también que ellas no pueden cumplirse siempre. La ética convergente tiene en cuenta y reelabora ambos aportes”<sup>6</sup>.

Los personajes-personas que se inscriben en *La nariz* no son entelequias hipostasiadas del Bien y el Mal; simplemente toman decisiones que conllevan error o culpa. A excepción de Cugnot, el *servicio*, no por casualidad una figura que no tiene voz propia, y que puede calificarse del villano en la historia, ninguno es abiertamente condenable o redimible. Arriesgamos que se concretizan los

---

<sup>6</sup> Entrevista de Pablo Chacón (2013). Apel, según Maliandi: “La ética discursiva (de Apel) es expresamente una “ética de dos niveles”. Ella, en su carácter de ética normativa, proporciona una fundamentación, consistente en la explicitación de la “norma básica”, o “metanorma”, la cual exige —nada más y nada menos— que los conflictos y las diferencias de opiniones, en asuntos prácticos, se resuelvan por medio de “argumentos”, es decir, “discursivamente”. Lo exigido es, en otros términos, la búsqueda de formación de “consenso” (no sólo del consenso de los “participantes” en el discurso, sino de todos los *afectados* por la cuestión discutida). Esa exigencia está necesariamente presupuesta “ya siempre” en todo acto de argumentación, cualquiera sea el tema sobre el cual se argumenta. Esa “norma básica” no prescribe ninguna acción determinada: sólo indica cómo se legitiman las normas situacionales (que sí prescriben acciones). Es decir, en los “discursos prácticos” se considera si una norma determinada, concreta, situacional, es capaz de alcanzar el consenso de todos los afectados por la acción que ella prescribe” (*Ética, conceptos y problemas*, 2004: 67). Hartmann, a su turno, considera que el principal factor de conflicto es la situación: “puede ocurrir que los valores mismos, considerados en su idealidad, no se opongan; pero lo hacen en la situación concreta en que la persona, al decidirse a favor de uno, debe lesionar necesariamente al otro” (*Hartmann*: 1992, 32).

principios de la ética convergente: universalidad-individualidad (conflictividad sincrónica) y conservación-realización (conflictividad diacrónica)<sup>7</sup> en las actitudes definitorias y a veces definitivas de estas vidas distintas, y, aun más, el sistema ético Maliandiano puede investigarse en la literatura de ficción anterior a él.

Sospecho que apenas nos aproximamos a una novela succulenta, que mereció otra suerte, pero tal vez se publicó a destiempo, pasadas las modas y proveniente de un autor fuera del circuito de legitimación. Sirva esta aproximación para revelar una ladera inexplorada de un pensador incomparable.

## Bibliografía

Fuentes primarias: *obras de Ricardo Maliandi*

*Hartmann* (1992). Buenos Aires: CEAL.

*Ética convergente* (2010/1). Buenos Aires: Las Cuarenta, 4 vols.

*La nariz de Cleopatra* (2006). Buenos Aires: Leviatán.

*La novela dentro de la novela. Ensayo sobre el sentido y la función de la autorreferencia novelística* (1981). Buenos Aires: Ramos Americana.

*Ética, conceptos y problemas* (2004). Buenos Aires: Biblos. 4º edición.

Fuentes secundarias:

Arpini, A. (1995). Reseña a Ricardo Maliandi: *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. En *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (12), 175-178.

Bajtín, M. (1974). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral.

----- (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: FCE.

----- (1989). *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.

----- (1995). *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI.

Crelier, A. (2010). Reseña a Ricardo Maliandi: *Ética convergente*. En *Cuadernos de Ética*. 25, (38), 1-4.

Fernández, G. "Kant y la experiencia del conflicto". En Michelini, D., San Martín, J. y Wester, J. (1995). *Ética, discurso, conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*. Río Cuarto: Universidad de Río Cuarto. 251-270.

---

<sup>7</sup> Los cuatro principios rigen las decisiones y acciones moralmente cualificables. Habría un *metaprincipio*, o la exigencia de maximizar la armonía entre ellos (que Hartmann llama *síntesis axiológica*), basada en la bidimensionalidad de la razón (fundamentación y crítica) y que la razón funciona realmente en la comunicación dialógica, instancia anticonflictiva por excelencia —el imperativo de evitar, resolver o regular los conflictos. Siguiendo a Misseri (2015) la dimensión diacrónica se articula en cuatro axiomas: lo bueno, si existe, debe conservarse (1); si no existe, debe realizarse (2); lo malo, si existe debe cambiarse o destruirse (3); si no existe debe omitirse o evitarse (2). Debemos añadir que la convergencia es también entre *logos* y *pathos*, o razón y pasiones, siendo el *pathos* sustento del *logos*, y la razón, como rechazo del conflicto en su sentido más básico, es antes que nada, un sentimiento más (Maliandi: *Ética convergente*, III: 144).

Misseri, L. (2015). Senderos divergentes: una crítica a la convergética de Maliandi. En *Eikasía. Revista de filosofía*. 205-215.

Wainerman, L. (1987). Reseña a *La novela dentro de la novela*. En *Revista Iberoamericana*, *LIII*, (141), 1064-5.

Páginas web

Chacón. P. (2013). Entrevista a Ricardo Maliandi: “La ética convergente es capaz de eliminar conflictos concretos, nunca la conflictividad”. Recuperado en [www.telam.com.ar](http://www.telam.com.ar).

# Discurso y convergencia: una aproximación a la ética

CALATRONI María Teresa (UBA-UCES)

## Introducción

El discurso como diálogo y la convergencia como postura teórica pero también y, más importante como forma de vida, caracterizan, sin duda la obra de Ricardo Maliandi. Recientemente fallecido, su obra representa uno de los aportes más fecundos a la filosofía y a la ética en la Argentina. Su propuesta de una “ética convergente”, fruto de largos años de estudio y de trabajo, puede guiarnos como el hilo de Ariadna, si no a resolver los conflictos que se plantean en el mundo actual, al menos a minimizarlos, a buscar acuerdos que tiendan puentes y no a levantar muros. Una tolerancia que nace del consenso y que, sin abandonar principios, esté siempre dispuesta a admitir que el “otro puede tener razón”.

Por eso, este trabajo está dedicado a analizar la propuesta ética que Ricardo Maliandi plantea en su libro *“Discurso y Convergencia. La ética discursiva de Karl Otto Apel y el laberinto de los conflictos”*,<sup>1</sup> publicado en el año 2010, y que presentó en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales de cuya carrera de Filosofía fue creador y director. En él se plasman con claridad, los fundamentos y alcances de su propuesta programática, como una convergencia entre las éticas de Nicolai Hartmann y la de Karl Otto Apel, adecuando la fundamentación reflexiva de éste, al reconocimiento de la estructura siempre conflictiva del *ethos* que propone Hartmann.

## La ética apeliana

En la primera parte del libro, se exponen con estilo claro y conciso, los principales postulados de la postura de Apel, reconociendo en ella un intento serio de fundamentación *a priori* de la ética y compartiendo con él, la idea de que los principios éticos deben buscarse reestructivamente en las argumentaciones que pretenden dar cuenta de la acción.

Reconoce, sin embargo, que la ética del discurso no distingue suficientemente las estructuras conflictivas de la realidad social y que, por su uniprincipismo, adolece de una adecuada comprensión de la enorme complejidad del fenómeno moral. Aún así, Maliandi admite que la ética discursiva de Apel representa un balance positivo por sus aportes significativos aunque, no obstante, quedan todavía cuestiones importantes pendiente de resolución.

---

<sup>1</sup> Maliandi, Ricardo, (2010), *Discurso y Convergencia. La Ética Discursiva de Karl Otto Apel y el laberinto de los conflictos*, Buenos Aires, Oinos.

## La ética convergente

La segunda parte del libro, se compone de siete artículos que se podrían agrupar en dos niveles: por un lado los eminentemente expositivos de su postura de la ética convergente y luego aquellos referidos a situaciones concretas, más aún referentes a conflictos de ética aplicada, que podrían entenderse y minimizarse a partir de los postulados anteriores.

.La ética convergente, se apoya sobre tres pilares fundamentales: la ética de Kant, de la que toma el carácter *a priori* de los principios, aunque desechando su rigorismo; la ética del discurso de Apel y su afirmación de que los principios pueden hallarse por medio de la *reflexión pragmática-trascendental*, y la noción de la conflictividad del *ethos* de la ética material de los valores de Nicolai Hartmann.

A partir de estos tres pilares, Maliandi trata de fundamentar una ética que procure una convergencia entre la metodología pragmático-trascendental y la admisión de una conflictividad *a priori* en todos los fenómenos morales.

¿Qué entiende Maliandi por *convergencia*? Una compenetración entre la idea de que, pese a que los conflictos son inevitables, es posible una fundamentación *a priori* de la ética y la exigencia de maximizar la armonía entre principios enfrentados entre sí.

El presupuesto básico que requiere la ética convergente es el reconocimiento del *a priori de la conflictividad*, es decir reconocer la estructura conflictiva del *ethos* como condición de posibilidad de los conflictos empíricos. El *a priori* no es el más allá de la experiencia, al contrario, es el más acá, es establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Así la tesis fundamental es que hay conflicto. Lo interesante de esta postura, es que eleva el conflicto al rango de una tesis filosófica, que distingue y potencia la ética convergente, otorgándole dinamismo y amplias posibilidades de aplicación, separándola de concepciones trágicas o idealizadas del mundo de la vida. Por otra parte, el reconocimiento del conflicto, supone superar posturas monológicas, porque sin duda, no hay conflicto frente a nada o nadie. Todo conflicto supone un choque, una colisión o un enfrentamiento de algo o alguien frente a lo otro, a lo distinto.

A partir del carácter *a priori* del conflicto normativo, Maliandi reconoce tres niveles de conflictividad:

- 1.- conflictividad de intereses, que se da en el mundo social.
- 2.- conflictividad entre normas morales propias del *ethos*, a diferencia de Kant que no reconoce conflictos entre deberes y, frente a otras posturas de la ética normativa, la ética convergente presta especial atención a los conflictos entre normas iluminando cuestiones que, a veces, han sido descuidadas.
- 3.- conflictividad entre principios, propios de la razón práctica.

Los que sin duda revisten mayor interés, son los que corresponden al segundo y al tercer tipo. Los conflictos entre normas no son de fácil resolución, ya que no siempre la opción es bueno-malo, sino y muy frecuentemente, bueno-bueno, malo-malo. O, como bien ilustra Maliandi en *La tragedia del intelectual*, entre una obligación moral y un interés egoísta.

Sin embargo, lo más interesante del trabajo de Maliandi, es ahondar en el tercer nivel, el de los principios propios de la razón práctica. Es allí, donde la ética de la convergencia muestra su mayor originalidad, ya que se fundamenta en la estructura bidimensional y dialógica de la razón y a la que su autor denomina "*las marchas de la razón*".

### **Razón bidimensional y las marchas de la razón**

Si, tal como se ha indicado, fundamentar equivale a mostrar principios y ésta es una operación eminentemente racional, es necesario partir de una concepción de la razón que reconozca en ella misma, dos instancias o tendencias opuestas, conflictivamente enfrentadas y, sin embargo, pasibles de conciliación o de convergencia: la función fundamentadora y la función crítica, ya que sólo la razón es capaz de criticar lo que ella misma afirma. Ambas caras de este Jano bifronte, consideradas aisladamente son unilaterales y representan sólo una parte o una función de la razón. La razón en sentido pleno, es la conciliación o la convergencia de ambas en sus funciones respectivas: fundamentar y criticar lo afirmado, en suma *las marchas de la razón*.

Así a la primera la fundamentadora, le sigue la segunda, la crítica, la que se revierte sobre si misma como razón reflexiva y cuestiona sus propios fundamentos y aseveraciones, duda, desconfía de sus propios límites y posibilidades. Actúa en dirección opuesta a la anterior. Si fundamentar es dar solidez, la crítica echa por tierra lo afirmado. La razón en sentido pleno, es una convergencia de ambas direcciones a las que Maliandi agrega una tercera, aporte esencial de la ética del discurso: la *dialógica* que, por medio del paradigma del lenguaje, representa la presencia de lo *intersubjetivo*, donde el *yo pienso* cartesiano es suplantado por el *nosotros argumentamos*. Es aquí donde puede imperar la tolerancia y surgir el consenso. Se abandona el carácter monológico de la razón y se le reconoce, en cambio, un carácter eminentemente dialógico.

Si en la primera marcha, la razón fundamentadora responde a por qué, en la segunda, la razón reflexiva se vuelve sobre si misma, duda de sus afirmaciones y posibilidades, afirma sus límites –ya vistos por Kant-, en la tercera trata de hacer compatibles ambas funciones. La ética convergente trata de mantenerse en esta posición.

Sin embargo el laberinto de los conflictos se amplía. Tanto la función fundamentadora como la crítica, se escinden en dos principios: *el sincrónico (la oposición universal-individual)* y *el diacrónico (la dimensión temporal)*

(*conservación o permanencia-cambio*). Ambos están conflictivamente enfrentados, ya que cuando se exige lo uno se excluye lo otro.

Así pues la ética convergente, a diferencia de la apeliana, no es uniprincipista, sino pluriprincipista, al admitir cuatro principios cardinales: *universalización, individualización, conservación, realización*. Los dos primeros corresponden a la dimensión sincrónica, los segundos a la diacrónica.

Es evidente, que a estas cuatro exigencias conflictivamente enfrentadas, no se les puede prestar una observancia total. Por separado, hay posibilidades de su respectivo cumplimiento, pero no simultáneamente. Es lo que Maliandi denomina "*incomposibilidad de óptimos*", que se deriva de la conflictividad intrínseca de la bidimensionalidad de la razón.

La ética convergente, propone una fundamentación que consiste en mostrar esos cuatro principios cardinales presupuestos, no ya en todas, pero sí en algunos tipos de argumentación, especialmente la que se usa en los discursos prácticos. Los cuatro se fundamentan mediante la reflexión pragmático-trascendental, que funciona como *metanorma* o idea regulativa, la supuesta en toda argumentación. Sus interrelaciones conflictivas son *a priori* y determinan la complejidad del *ethos*. Conflictividad no sólo *interética* sino *intraética*.

Maliandi muestra que, en realidad, el imperativo categórico kantiano resulta insuficiente para resolver determinadas situaciones y se apoya en Nicolai Hartmann cuando a la universalidad, le añade la singularidad.

En el artículo "*El imperativo categórico y la flexión ética*", se plantea un nuevo problema: la necesidad de tener en cuenta, en el principio sincrónico, no sólo la perspectiva del agente (nominativo) sino también, la del paciente (dativo) y la de la situación (ablativo). En el caso del principio diacrónico, habrá que considerar que lo axiológicamente positivo debe conservarse, y si no existe, realizarse. Lo malo, en cambio, si existe debe cambiarse y si no existe, evitarse. O sea que se combinan los principios de conservación y cambio.

Es evidente que es imposible que se cumplan simultáneamente los óptimos. La perfección es enemiga de lo bueno, que es precisamente lo que plantea la ética convergente: la *incomposibilidad de los óptimos*, pero sí el cumplimiento de los mínimos y muchas veces en forma gradual. Lo que importa, es hallar puntos de equilibrio armónicos o de convergencia, donde se priorice la no transgresión de un principio sobre su observancia plena.

A estos cuatro principios cardinales, Maliandi le añade un quinto: el de *convergencia*, que exige maximizar en su aplicación la armonía de los otros cuatro. Principio que no da pautas para la acción concreta, sino para el modo como manejarse con los otros principios cuando se ha admitido la conflictividad entre ellos.

## **La propuesta de la ética convergente**

Se trata de una postura que, al admitir la conflictividad interna de la razón, la transgresión de alguno de los principios conflictivamente enfrentados para cumplir con otro, equivale a usar la razón unidimensionalmente. En cambio, maximizar la armonía conduce a minimizar el conflicto. Así como no hay *incomposibilidad de óptimos*, tampoco hay perfecto equilibrio, ya que cualquiera que se logre a nivel del *ethos*, es inestable y transitorio pero, en cada caso, la moralidad estará en el esfuerzo por mantener y hacer posible el equilibrio.

La búsqueda de la convergencia es lo razonable, casi podríamos equipararla a la *mesótes*, a la prudencia aristotélica, de particular importancia cuando se trabaja en ética aplicada, como por ejemplo en bioética y en otros casos que nos presenta Maliandi en su libro: el de la ética empresarial, en las relaciones entre ética y política y en el tema de la violencia.

Son interesantes las posibilidades que brindan los postulados de la ética convergente en el área de la ética económica y empresarial y sobre todo, en el gravísimo tema de la exclusión donde, frente a la teoría del darwinismo social, la ética debe ser no la justificación, sino el rechazo de la exclusión. Más aún, la ética del desarrollo debería orientarse a la exclusión de la exclusión. La obligación moral de disminuir y minimizar las distancias que genera la exclusión, deberían convertirse en un imperativo inalienable e ineludible de los modelos de desarrollo, para generar un nuevo tipo de empresa que contenga el concepto de quehacer moral. En definitiva, pensar un nuevo paradigma de justicia y equidad y de una ética del desarrollo humano, como lo reconocen ya numerosos economistas.

En el capítulo "*Argumentaciones Políticas y Licencia para Mentir*", Maliandi aborda desde la ética convergente, el conflicto entre las obligaciones morales a nivel individual y las que derivan de la actuación pública, en relación con el tema de la mentira y de su licitud o ilicitud en el ámbito político. Tema por cierto de larga trayectoria en la filosofía desde la "*noble mentira*" de la *República* de Platón, *El Príncipe* de Maquiavelo y finalmente Max Weber, cuando afirma que, en aras de una moral de la responsabilidad y de la acción estratégica, es válida en el gobernante la "*licencia para mentir*".

Capítulo polémico e interesante, ya que mentir no es sólo mentir, mentir es también corrupción y "*la verdad a medias*", aún cuando se alegue el bien de todos que, en definitiva y muchas veces, no es más que el provecho propio. Lamentablemente, muchas veces el sistema democrático ha devenido en un inmenso fraude, en una democracia fingida, donde se falsean las realidades existentes y la mayor parte de la población vive en una indigencia creciente, que perpetua la distancia futura entre los que tienen algo y los que no tienen nada. Es entonces, cuando la política se convierte en mentira y el "*diálogo político*" deja de ser un intercambio argumentativo donde debiera valer la fuerza del mejor argumento, para transformarse en *discurso*, es decir en una pieza oratoria de ida,

destinada sólo a persuadir o a convencer al auditorio y al ciudadano, avalado y sostenido, cuando no inducido por los medios masivos de comunicación.

“*La tragedia del intelectual*” y “*Las dimensiones éticas de la violencia*”, están centrados en el conflicto de normas morales. Maliandi hace jugar sus postulados de la ética convergente en estos dos trabajos actuales y polémicos que brindan enormes posibilidades, no sólo de desarrollo teórico y de investigación, sino de discusión y aplicación social y política.

En el primero, a partir de delimitar qué se entiende por “*intelectual*” y retomando lo expuesto por José Ferrater Mora en su trabajo “*El intelectual en el mundo contemporáneo*”,<sup>2</sup> considera que se puede aplicar el término a un tipo de vida caracterizada por una peculiar autonomía, pero sin dejar de lado, su inevitable coexistencia con las responsabilidades sociales que le son propias. Este permanente conflicto entre la autonomía y su rol social, conducen a una decisión ineludible: no sólo la de conocer, sino la de señalar la verdad y, en este punto, Maliandi es tajante, no admite alternativa. Sin duda, se trata de un conflicto trágico, donde no queda más que optar, y que deja, como todo conflicto trágico, un resabio: la culpa y el remordimiento. Ante la verdad, cuál es la decisión a tomar ¿rebelarse en nombre de la propia libertad o adaptarse a la sociedad?

Valga como ejemplo, lo planteado en una excelente novela del escritor cubano Leonardo Padura “*Herejes*”, que ilustra clara y dramáticamente el conflicto ético entre la norma y la libertad de conciencia.

El intelectual es producto y productor de cultura, es creado por ella, pero también es su creador. Si, por su actividad tiene una función universal, orientada hacia ideales y valores como la justicia, la verdad y la paz, posee también compromisos con su entorno y su grupo social, (dimensión sincrónica- relación todo-parte), lo que Apel denomina “*sistemas de autoafirmación*”. Problema que, por cierto, no ve Kant, para quien no hay conflicto entre deberes. Y por otro lado, desde la dimensión diacrónica, el conflicto aparece entre mantener lo existente o postular el cambio por venir.

Maliandi insiste en que la auténtica obligación del intelectual, es decir la verdad, tarea no siempre fácil y que lo distingue del político, que trata de mantener y preservar el poder. Por eso, reconoce la dificultad que implica ser hoy auténticamente veraz y no incurrir en el conformismo y la aceptación del sistema capitalista globalizado de nuestros días.

En “*Las dimensiones éticas de la violencia*”, a partir de señalar la ambigüedad de conceptos y significados que implica la palabra, producto de las diversas actitudes que pueden adoptarse frente a ellas, el autor señala fundamentalmente cuatro:

---

<sup>2</sup>Ferrater Mora, José (1955), “El intelectual en el mundo contemporáneo” en “*Cuestiones Disputadas*”, Madrid, Revista de Occidente.

adhesión, resignación, utopismo y crítica. Enfocadas desde la dimensión diacrónica, el utopismo sería el monopolio unidimensional de lo prospectivo (realización), mientras que el conformismo haría valer solamente lo retrospectivo: la resignación.

A partir de su teoría de la bidimensional de la razón y de sus postulados de la ética convergente, Maliandi se inclina por la postura crítica en el sentido kantiano, es decir, la conciencia de los límites del saber y de la misma razón. Esta sería la posibilidad de un equilibrio entre posturas extremas y si bien no perfecta, al menos la que rechazaría los extremismos.

Sólo la actitud crítica acompañaría una visión del carácter problemático de la violencia, que significaría advertir dos cuestiones: su universalidad, alimentada por el odio, la injusticia y la intransigencia, con sus secuelas de destrucción física y moral y, por otro, si pese a ello subsiste, evitarla. La actitud crítica media entre advertir el peligro y tratar de revertirlo. La posibilidad de atenuar o inhibir la violencia no es un utopismo, ni tampoco una ilusión ingenua. Su control por la razón, aparecería como la única alternativa posible frente a ella y a su continuo incremento. Por eso, a partir de la ética convergente se trata de aminorar la impregnación, renunciando quizás al cumplimiento de óptimos a favor de la convergencia, de cumplimientos parciales.

Entender la paz en sentido positivo, no es sólo la ausencia de conflictos bélicos, sino la desaparición o, al menos, la minimización de la violencia estructural que hoy aparece como exclusión social e injusticia. Desde su perspectiva, Maliandi propone la paz como un modo posible de convivencia en un mundo inevitablemente conflictivo.

## **Conclusión**

Sin duda, la ética convergente se presenta como una propuesta válida, sólidamente fundamentada y sobre todo útil para resolver conflictos éticos de actualidad, donde el compromiso del intelectual y del profesional se ve interpelado a diario por la realidad.

Por eso, sus propuestas debieran estudiarse e incluirse en los programas de estudio de nuestras universidades, ser objeto de análisis y discusión en proyectos de investigación, especialmente en aquellos que tengan relación con la ética aplicada y en la formación de las futuras generaciones, insistiendo en el compromiso ineludible que el intelectual, el empresario, el maestro, tienen con la sociedad y con aquellos que, por su situación o por su posición, no pudieron acceder a los mismos beneficios.

# La disputa Maliandi-Cecchetto en torno a la hermenéutica de lo viviente

CATOGGIO Leandro (CONICET-UNMDP)

La disputa a la que refiero con el título se da a partir de un trabajo elaborado por Cecchetto en el año 2004, en las Jornadas “Razón y Conflictividad” que se realizaron en Mar del Plata en homenaje al autor de la ética convergente. Dicho trabajo se titula “Técnica(s), artificialidad y naturaleza” y luego verá la luz nuevamente con algunas modificaciones en el año 2007 a través de la revista santafesina *Tópicos*.<sup>1</sup> La disputa nace con este texto porque en él Cecchetto se posiciona de un modo crítico frente al escrito de Maliandi “*Natura abscondita*. Los resortes naturales de la técnica”. Este trabajo apareció originalmente en la revista *Escritos de filosofía* en el año 1979 y luego fue y es parte del libro *Cultura y conflicto* del año 1984.<sup>2</sup> Cabe agregar que luego de la publicación de Cecchetto en *Tópicos* no he encontrado respuesta escrita y publicada de parte de Maliandi. Sí se sabe que su posición no ha variado y que se mantuvo firme en lo expresado en ese viejo trabajo.

Como se puede observar son bastantes los años que separan a los textos en disputa; sin embargo, la preocupación es la misma y las tesis contrapuestas no dejan de representar posiciones actuales de la filosofía. La palabra clave en la disputa y la que es el disparador de varias tesis importantes es *técnica*. Puede decirse que la cuestión que salta a la vista de inmediato es la genealogía de la técnica. La pregunta que cuestiona la esencia de la técnica, qué es ella, implica al mismo tiempo el conocimiento hipotético de su surgimiento. Maliandi lo deja ya sentado al comienzo de su trabajo y Cecchetto no deja de tomarlo como punto de partida. Pero ese cuestionamiento se superpone con otro: el carácter artificial y/o natural de la técnica. De hecho, para Maliandi, la técnica no deja de estar aquejada por este carácter jánico, ambivalente, que lleva a pensarla como aquello “natural” en el hombre que hace posible la artificialidad y, al mismo tiempo, como lo artificial mismo que se suma a cierta constitución “natural” ya clausurada. Ambigüedad ésta que también se presenta en su valor axiológico; es decir, en la contraposición entre una actitud tecnofílica y una actitud tecnofóbica. La técnica se presenta como esperanza de una mejor vida y, al mismo tiempo, como un temor sobre su poder de destrucción. Esta ambigüedad, por otro lado, es la que “viene a coincidir con la del hombre”, dice textualmente Maliandi (1984: 110). El hombre es ambiguo, y lo es porque en su esencia reside la conflictividad radical: la conflictividad entre su primera y su segunda naturaleza.

La técnica, para Maliandi, es la segunda naturaleza del hombre o, lo que es lo mismo, aquello que complementa un déficit inicial. Su posición es la de Arnold

---

<sup>1</sup> A continuación me remitiré exclusivamente a la versión del 2007.

<sup>2</sup> A continuación me remitiré exclusivamente a la versión de 1984.

Gelhen y su teoría es la de la compensación. La inespecificidad biológica o imperfección natural es subsanada por esa misma inespecificidad; es decir, convirtiendo en ventaja la desventaja. Podría decirse que la inespecialización humana es la especialización generalizada que le abre el ambiente como mundo. La posibilidad de cocción de diversos alimentos, de adaptación a distintos climas, entre otras cosas, deja traslucir la plasticidad inherente al organismo humano. La técnica sería, entonces, la que establece el equilibrio orgánico con el ambiente afirmando la vida, al mismo tiempo que la cultura. Hay cultura porque hay una segunda naturaleza que hace mundo del entorno; es decir, que hace de algo una significatividad práctica. El hombre a través de la técnica establece estructuras pragmáticas y significatividades que hacen de sí mismo y del entorno un mundo habitado, una red de significados entrelazados por la necesidad de equilibrar una carencia primaria. Así, la técnica entendida como complemento de una naturaleza deficitaria, no sólo deja entrever la determinación de la esencia de la técnica junto al por qué de su surgimiento sino también una consideración de la naturaleza, más taxativamente, de la naturaleza humana en su relación con el ambiente que la circunda en su vinculación originaria.

Cecchetto enmarca esto bajo las palabras de Daniel Dennet “hermenéutica de lo viviente” a través de la cita del trabajo de Gustavo Caponi “La sabiduría de las especies” (2007: 135). Es decir, mediante una lectura histórica del nacimiento de la técnica de modo similar a la realizada por los arqueólogos Maliandi presupone un sistema intencional que entiende el desarrollo de la técnica bajo la idea de que existe un agente intencional con ciertos propósitos y fines. Donde este agente sobre la base de la relación costo-beneficio produce y reproduce alguna habilidad técnica de supervivencia o de mejora de vida. De esta forma Maliandi apunta a contestar no sólo el *por qué* de lo ocurrido, el origen de la técnica, sino también *en qué sentido* resultó ser este surgimiento la mejor opción posible frente a otras posibilidades de realización. Es decir, intenta mostrar que existen un conjunto de razones que dan cuenta de la evolución cultural humana. El punto central aquí, para Cecchetto, es que el hecho de que hayan habido diversas posibilidades de realización implican un modo de subjetividad que elige el supuesto beneficio. Si hay sentido, intencionalidad, entonces hay alguien, un agente, que debe estar implicado. Él lo interpreta así:

“¿Quién es el sujeto aquí? De seguro la respuesta no apunta a un antropomorfismo grosero y metafísicamente ya superado. Concibo sólo dos opciones: Maliandi trata de personificar una especie y la trata como a un *razonador práctico (Homo)*, o tiene en mente a la selección natural como concepto análogo al de Madre Naturaleza (sistema intencional que es el “responsable” de la evolución biológica)” (2007: 135).

De esta manera, en esta hermenéutica de Maliandi o bien se personifica el desarrollo evolutivo en el género Homo en tanto un razonador que desde su individualidad intenta con acierto a veces y otras no de superar los obstáculos ambientales o bien se sustituye de un modo laico al dios tradicional que con su ingeniería o sistema intencional reconduce todo al mejor de los mundos posibles. Es en este sentido que Cecchetto le responde que no es ni una ni otra cosa el sujeto que fabrica herramientas. Según él “el sujeto intencionado que buscamos

se encontraría mejor representado por el concepto de especie, y mejor todavía por el de *poblaciones*, ya que son los linajes o secuencias de éstos los que resuelven los problemas adaptativos” (2007: 136). Con esta afirmación vemos cómo Cecchetto se deslinda de las tesis de Maliandi. Frente a la metafísica del “animal no terminado” que necesita de algún factor particular como la instancia de una racionalidad *ad hoc* o la instancia de la Madre Naturaleza Cecchetto afirma el desarrollo evolutivo poblacional, es decir, ciertos linajes adaptativos que cognitivamente abren el mundo a través de su exploración en especie. En este sentido, le cabe a Cecchetto la vieja idea bergsoniana de comprender la técnica como una extensión del cuerpo vivo. Las herramientas, por ejemplo, no son objetos que uno puede tomar y dejar a su antojo sino que son parte de la misma significatividad corporal. Tal como indica Merleau-Ponty, no tenemos un cuerpo natural sino un “esquema corpóreo”. La población produce técnica, ciertas construcciones cognitivas, por la evaluación y exploración que realizan en el ambiente donde se desarrollan sus vidas. Es debido a esto que, en último lugar, Cecchetto le critica a Maliandi el carácter substancialista de la técnica. No exista *la* técnica, sino *técnicas*, modos diversos de resolución de los linajes que implican dos puntos de importancia (2007: 138):

1. Las diversas estructuras cognitivas mediante las cuales el mundo es mundo, acciones con sentido, apuntan a des-centrar al animal humano y ofrecer una mirada plural que nos abre la posibilidad de hablar de técnicas en otros animales y, al mismo tiempo, reconocer la existencia de significatividades no-humanas.

2. A su vez entender que las poblaciones elaboran sus técnicas mediante la exploración y evaluación de su ambiente y que sus herramientas no son algo ajeno a su propia exploración corporal sino parte esencial de ella conlleva que la técnica no sea emparentada con la noción alemana de espíritu (*Geist*), o el concepto de humanismo, o de complemento, sino que ella, como dice Cecchetto, es un “sustrato biológico” que debe comprenderse en un sentido “positivo” y no negativo como en la versión del animal incompleto.

El *soma* es un sustrato natural positivo del hombre. Y en tal sentido él no es “materialidad menospreciada”. En la versión de Maliandi la corporalidad aparece disminuida, carente, algo que sólo el espíritu (*Geist*) complementará en su aparición y dará su sentido y equilibrio con el medio. Sin embargo, es verdad, aparece el soma como un polo fenomenológico del conflicto entre naturaleza y artificialidad para definir al animal humano mismo. Pero es un polo, es decir, algo completamente diverso entitativamente de la herramienta; es decir, algo que se encuentra de un modo claramente delimitado. Pero si las técnicas no son separables de la definición misma de cuerpo, tal como deja entrever Cecchetto, no tenemos acaso otros graves problemas. Por ejemplo, ¿dónde empieza y dónde concluye la vida, nuestra vida individual? Este es un problema que no se plantea Cecchetto. El contraargumento de la especie como individuo cognitivo en la misma medida en que remata la metafísica de Maliandi no deja de abrir un cuestionamiento profundo sobre la individualidad de la vida vivida. ¿Puede haber una fenomenología de la especie o linajes?, ¿puede registrarse las poblaciones

como individuos que producen variaciones a sí mismos y al ambiente modificando la herencia de ambos? Claramente uno podría responder que sí. Desde la filosofía de la biología parece no haber demasiadas dudas al respecto. Pero en ninguna de esas posiciones aparece el soma humano como lo somático mismo individual. Mi vida se pierde en la historia del linaje, la población a la que pertenezco engulle mi historicidad somática. La ontología reclama una diferenciación específica, sobretodo porque en esa diferenciación aparece la vida en su radical singularidad. Pensar en animales incompletos o en linajes cognitivos no debe implicar el desconocimiento de la historicidad somática individual que se encuentra, podemos decir, “más acá” de todo desarrollo tecnológico.

Las técnicas, como dice Cecchetto al final de su trabajo, son las que producen al hombre y a la naturaleza y no a la inversa, como se piensa tradicionalmente. Esto significa que el mundo, y el yo particularmente, sea un espacio hermenéutico. Somos, como el mundo mismo, una construcción histórica de los diferentes modos en que el hombre habitó su entorno. El cogito en tanto soma es el pliegue histórico de esos modos de habitar. Pero las dudas persisten. ¿Por qué este soma mío es distinto a los otros?, ¿por qué es algo individual?, ¿en qué sentido puedo decir que es “mío”?, ¿puedo decir que “tengo un cuerpo”? Cuestiones éstas que no deben dejar de pasar por uno de los mayores desarrollos tecnológicos de nuestra época y que continuamente se está plegando en nuestras historicidades: la genética. Ahora debemos pensar si la individualidad se resuelve definitivamente por el genetismo, si en nuestros genes y su posible manipulación se determina toda nuestra historicidad. ¿La individualidad genética es la individualidad en su totalidad? Esta última cuestión es, quizás, el conflicto, la conflictividad, que debemos acarrear durante esta época. Como dice Maliandi: “Lo normal es la conflictividad; pero requiere que se procure, al menos, un equilibrio entre la producción de conflictos y la implementación de mecanismos de regulación. La ética, entonces, en sentido eminente, representaría el papel de la instancia destinada a maximizar los equilibrios: ella sería una suerte de equilibrio de los equilibrios” (2008: 282-283).

# Cultura, conflicto y racionalidad. Una reflexión sobre el arte en la huella de Maliandi

CONTI Romina y MARTÍNEZ ATENCIO Mariano (CONICET-UNMDP)

En uno de los textos probablemente más citados de *Cultura y conflicto*<sup>3</sup>, Maliandi observa que “radicalmente insatisfecho con su propia condición, el hombre apunta, por necesidad constitutiva, a la creación incesante”<sup>4</sup>. Esta creación viene de la mano de cierto impulso de compensación de las carencias que el ser humano concibe en sí mismo como especie y, sin embargo, este proceso que origina la incesante constitución de la cultura, está marcado por un irrenunciable conflicto que se funda en las antinomias derivadas de los impulsos opuestos de creación y transformación versus los de protección y conservación. En estos conceptos claves, entonces, se juega la consideración de nuestro autor sobre la cultura y su relación dialéctica con el desarrollo de la racionalidad humana.

La idea de nuestro trabajo es partir de ese análisis, como una huella a seguir, para encontrar también otras huellas en el camino de una reconstrucción posible de la complejidad de la cultura. Este entramado complejo es el que nos permitirá centrar la atención en el arte y la experiencia estética a la que éste puede dar lugar, como un elemento clave para pensar la constitución de la cultura y la racionalidad. De esta manera, nuestra idea es complementar el análisis de Maliandi desde las particularidades que instaura una experiencia no meramente instrumental del mundo.

## El conflicto de la cultura ¿en clave instrumental?

La presentación de Maliandi acerca de la naturaleza conflictiva de la cultura es otro ejemplo de su claridad filosófica. En sencillas palabras puede dejar planteadas las ideas centrales que se propone sostener y despertar un interés en la cuestión que haga posible seguir los momentos más complejos de la argumentación.

Cuando nos introduce en el tema de la conflictividad de la cultura, se esfuerza por presentar, a la vez, el impacto de cada respuesta cultural en la conciencia humana. Mientras que la creación y la innovación surgen en la cultura como resultado de la conciencia de la propia imperfección, la condición de logro de lo creado, viene acompañada de la conciencia de su fragilidad y la necesidad de su preservación. Ambas direcciones de la conciencia: innovar o conservar, implican actividades específicas y son estas actividades las que “chocan” entre sí

---

<sup>3</sup> Maliandi, Ricardo. “El puente y la muralla”, en *Cultura y Conflicto*, Bs. As., Biblos, 1984.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pág. 131.

constantemente, al mismo tiempo que ambas “chocan” con su relación con la naturaleza. De allí la descripción acerca de la doble conflictividad radical de la cultura: “la cultura nace del conflicto del hombre con la naturaleza, y luego, a cada paso, entra en conflicto consigo misma, debido a la pugna entre la tendencia transformadora y la tendencia dirigida a la autoconservación y autoconsolidación [de lo creado-transformado]”<sup>5</sup>.

En el curso de este desarrollo de la cultura, lo único previsible es el conflicto, ya que las infinitas maneras “distintas y contingentes” de existir el ser humano están garantizadas en su imprevisibilidad por el carácter histórico que funda su existencia. En cualquiera de esas formas, el conflicto caracterizado por estos impulsos contrarios permanece activo.

En el texto que comentamos, Maliandi analiza, siguiendo en parte a Toynbee y Abenjalidún, las manifestaciones de la estructura conflictiva de la cultura en el nomadismo y el sedentarismo, para sostener que se trata de actitudes humanas relacionadas también conflictivamente, en el sentido de que se incluyen y se excluyen a la vez, de modo que no pueden darse en estado puro. El análisis de estas formas de existencia social oficia entonces como un ejemplo más de aquellos dos impulsos: “el enfrentamiento entre las dos tendencias constituye, según venimos viendo, el inevitable conflicto intrínseco de la cultura; pero solo la presencia sincrónica de ambas permite al hombre enfrentarse, a su vez, con la naturaleza”<sup>6</sup>. La bella imagen de “tender puentes, levantar murallas” es otra forma de referir el mismo conflicto constitutivo de lo cultural.

De este modo, la caracterización que Maliandi lleva a cabo del carácter ineludible del conflicto en la cultura, nos deja como saldo una doble constitución, a la vez, de los elementos que la componen, esto es, de aquellas creaciones que son oficiadas por los seres humanos como respuesta a una carencia o a un ataque y que contienen también, en su misma naturaleza de innovación de lo existente, el mandato de su conservación. Pero lo que las imágenes de Maliandi también instalan es el hecho de que esas creaciones/transformaciones en las que se constituye la cultura aparecen bajo el manto de la instrumentalidad. Desde la sola concepción de que el hombre crea incisamente en respuesta a una carencia, lo creado aparece como un medio para suplirla. De allí que el origen de la cultura tendría su centro en el seno de la racionalidad instrumental.

En el mismo texto Maliandi observa que “el *homo faber* no es anterior ni posterior al *homo sapiens*, sino que coincide con él”<sup>7</sup>. Pero varios años después refuerza claramente esta idea cuando sostiene que “el homínido prehumano se convierte en hombre racional, en *homo sapiens*, cuando se hace capaz de prever las consecuencias de las acciones propias. En tal capacidad reside asimismo la posibilidad de la técnica, de modo que *homo sapiens* y *homo faber* convergen, por

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pág. 131

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 147

<sup>7</sup> *Ibidem*, 131

así decir, en la aptitud para establecer vínculos entre medios y fines, o sea para reconocer lo que es útil a un propósito determinado. La razón instrumental es la más primitiva de todas...”<sup>8</sup>

La idea que aquí subyace, junto con el carácter conflictivo inmanente a la cultura, es que su despliegue se abre a partir de un modo instrumental de pensar la relación con el mundo, centrado en la necesidad de suplir las carencias naturales del ser humano como especie. Maliandi comparte la extendida interpretación de que la creación/conservación que caracteriza la cultura lo es ante todo de medios para la subsistencia, de instrumentos o útiles. De allí que la función básica o “primera marcha” de la razón sea la denominada “fundamentadora”, mientras que la función crítica represente una especie de sofisticación de la primera, cuyos lineamientos trascienden la esfera meramente instrumental, para profundizar en la instancia reflexiva.

Sobre esta huella de sus aportes es que queremos cruzar otra interpretación donde lo instrumental pueda ser visto, tal vez, como un resultado posible solo a partir de una racionalidad reflexiva o artística.

### **Arte, conflicto y “momento estético”**

La preexistencia instrumental de la razón, traducida en convergencia entre *homo sapiens* y *homo faber* y presente en el pensamiento de Maliandi, encuentra renovada luz en el recorrido histórico propuesto por Burello a propósito del “idealismo” aparente en el análisis del poeta Herbert Read.<sup>9</sup> En rigor, de lo que se trataría es de una intensificación de aquél supuesto que llega incluso a invertir el orden secuencial del planteo para subrayar la relevancia de cierto *hacer* humano. Para Read, manifiestamente influenciado por Kant, Fiedler y Cassirer, lo que se da es una primacía de la capacidad *poiética* del hombre evidente en el acento creativo con que su mente opera sosteniendo intercambios con el entorno: “...Read ha propuesto que el *homo sapiens* fue primero artista, y por eso pudo ser completamente *sapiens*.”<sup>10</sup>

La interesante propuesta de Read se enmarca dentro del análisis de Burello a propósito de los orígenes de la actividad artística en lo que supone una captura de las características propias de lo que constituye el “momento estético” ligado a dicha actividad, de especial interés aquí. En un tono que puede claramente dialogar con la lectura de Maliandi, Burello parte de un rastreo histórico que permite conocer los vaivenes propios que el concepto de *arte* ha sufrido a través de los diferentes contextos teóricos, culturales y sociales. Su lectura testimonia las distintas interpretaciones lanzadas en respuesta al interrogante por el origen de la cultura, desde los tempranos ejercicios pictóricos u ornamentales hallados en

---

<sup>8</sup> Maliandi, Ricardo. *Volver a la razón*, Bs. As., Biblos, 1997, pág. 22

<sup>9</sup> Burello, Marcelo. *Gilgamesh o del origen del arte*, Bs. As., hecho atómico ediciones, 2013, pp.: 42-44.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 43.

cavernas y en fósiles de pueblos ancestrales, hasta el sesgo propio que asume aquél concepto a partir de un largo proceso de secularización que le otorga actualidad.

En línea similar a aquella que se advierte tras la racionalidad instrumental como fundamento explicativo del desarrollo de la cultura humana, las distintas hipótesis que buscan legitimar los primeros ejercicios apuntan a revelar su carácter de *medios* antepuestos a determinados *fin*es. Así, diferentes posiciones comparten algún grado de compromiso con la idea de que en los orígenes de la *poiésis* cultural se buscó satisfacer determinada necesidad original que media entre la consecución de alimentos, la reposición de la salud, o la creencia en una finalidad trascendente o metafísica. Un primer acercamiento a tales enfoques se halla representado por la “hipótesis mágica” que busca dar cuenta de la práctica recurrente del *chamanismo* en manifestaciones primitivas: “Con gran aceptación, la hipótesis prevaleciente en la actualidad es la del uso mágico y no meramente hedónico de los dispositivos tales como pinturas polícromas y dibujos esquemáticos, talladuras y relieves, e incluso flautas y tambores, que se han ido encontrando en los diversos sitios arqueológicos de Europa y de Asia.”<sup>11</sup>

A partir de los desarrollos antropológicos promovidos por Gordon Childe, Frazer y otros, se fue cimentando la noción de que, en clave instrumental, aquello que retrataba el hombre de *Cromañón* en sus toscas representaciones no era sino lo que deseaba poseer. Es decir, alimento. Estas aproximaciones teóricas acompañan el sostenimiento de la tesis según la cual el arte paleolítico respondió a finalidades trascendentes o metafísicas que oscilan entre la magia, el animismo, el totemismo, o la religión a secas. Derivaciones de la práctica del chamanismo obligan, asimismo, a repensar la función de ornamentación del propio cuerpo presente en ella como primer antecedente directo de una praxis de índole artística.

En la actualidad, la tesis chamánica ha sido cuestionada desde posiciones neurobiológicas aduciendo que, en rigor, fue el desarrollo del cerebro lo que permitió la retención (en la memoria) y posterior plasmación de imágenes mentales posiblemente derivadas de estados “alterados” de conciencia. Esto equivaldría a sostener que fue la evolución mental y no cierta función social lo que determinó la aparición de aquellos primeros ejercicios pictóricos presentes en cavernas del Paleolítico, desestimando la convicción histórico-antropológica de que el momento estético supuso un desarrollo tardío.<sup>12</sup>

Sea como sea, no existen demasiadas dudas acerca de la fuerte interrelación que se sostuvo a lo largo de la historia entre función específica (fin particular) y experiencia estética. Esto es, ninguna de las lecturas instrumentalistas sobre el origen del arte y la cultura puede obviar el instante de la captura estética aparentemente desafectado de utilidades presente aún en dichos “medios”

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 39-40.

conducentes a determinados “fines”. La complejidad se supone al momento de puntualizar la preexistencia y prevalencia de unos sobre otros:

Estaría claro que al principio el chamán se construyó una serie de técnicas en las que está el origen de nuestras modernas artes, pero no con fines decorativos, contemplativos, o desinteresados, sino con un propósito muy concreto, y que luego esas técnicas adquirieron funciones “artísticas” recién cuando se emanciparon del servicio exclusivamente cultural. ¿Pero podemos decir que esos ritos tan coloridos y dramáticos alguna vez fueron *exclusivamente* religiosos? La secularización plena de algunas específicas prácticas chamánicas (no del chamanismo como cosmovisión integral), de seguro un largo e intrincado proceso, implicaría el origen del arte tal como lo conocemos, pero es difícil saber si la valoración de dichas prácticas fue un producto de la autoridad del chamán o si, al revés, el chamán sólo pudo investirse de autoridad gracias a la admiración y el disfrute que dichas prácticas siempre portaron (lo que equivale a decir que para su eficacia mágica, el chamán primero debía tener “buen gusto” estético).<sup>13</sup>

Lo que estos recorridos ayudan a reforzar es el origen instrumental que muy probablemente acompañó el desarrollo del arte hasta alcanzar su matiz actual, desligado de objetivos prácticos específicos. Pueden rastrearse particularidades propias de cada contexto histórico y suponerse continuidades manifiestas en el tiempo y será siempre posible, en cada caso, articular determinado desarrollo con fines particulares anhelados. Sin embargo, lo que indefectiblemente marca un hiato en la comprensión de estos fenómenos es la absoluta independencia que el concepto cobra a partir del largo proceso de secularización que sostuvo en el tránsito de la baja Edad Media hasta el Renacimiento y que finalmente cristalizaría en la modernidad consolidando su *autonomía*.<sup>14</sup>

Quizá sea éste, el momento actual del concepto cifrado en su disposición autónoma, el que problematiza y complejiza la captura de sentidos y significados específicos agudizando la conflictividad propia del acontecer de la cultura. Recordemos que el propio Maliandi ya nos advertía acerca de la dificultad que entraña la comprensión cuando se inquiera sobre aspectos desvinculados de fines:

Por ser teleológica, es la técnica también “comprensible”, o sea, representa una “conexión de sentido”. Podemos comprender *para qué* sirve un hacha o una máquina (lo que equivale a comprender asimismo *para qué* ha sido fabricada). Pero en cambio no podemos comprender el “*para qué*” de un árbol, y por ende, no podemos comprender el árbol. “Comprender” el árbol sería tanto como conocer su

---

<sup>13</sup> *Ibídem*, 45-46.

<sup>14</sup> Un interesante análisis del concepto de *autonomía* del arte puede encontrarse en la particular tetralogía que ofrece el propio Burrello circunscripta hacia finales del siglo XVIII y a propósito de las figuras de Moritz, Kant, Schiller y Goethe. Véase: Burrello, Marcelo. *Autonomía del arte y autonomía estética. Una genealogía*. Bs. As., Miño y Dávila s.r.l., 2012, pp.: 65-123.

*para qué*. “Comprender”, en general, es poder dar respuesta a la pregunta que interroga por el “*para qué*”.<sup>15</sup>

Es posible que algo similar ocurra con el *arte*. La dificultad señalada por Maliandi, empero, se suscitaba al momento de la comprensión de la naturaleza por oposición a la teleología que gobierna todo desarrollo tecnológico. La naturaleza escapa a la comprensión en tanto que carece de los fines propios que el hombre introduce en el mundo a través de su intercambio tecnológico con él.

Lo curioso del *arte* es que se trataría de un concepto, una práctica, un fenómeno o experiencia, derivado del quehacer humano y cultural pero que, de modo análogo a un hipotético artefacto tecnológico desprovisto de finalidad, entraña una dificultad en su comprensión cabal. Tal dificultad, sin dudas, se ve acrecentada a medida que sus objetivos históricos se pierden y su finalidad desaparece. ¿Será, acaso, que una vez más el análisis favorece el pliegue en la convergencia que supone el *saber* con el *saber hacer* (*poiésis*)?

### **Algunas convergencias sobre conflicto, cultura y racionalidad**

Los análisis de Burello en *Gilgamesh o del origen del arte*, insinúan la posibilidad de que la aquella racionalidad fundamentadora, vinculada al proceso de relación de medios y fines, sólo pudiera ser un momento inaugural en el desarrollo partiendo de una estructura simbólica más amplia que enraizaría en una “racionalidad artística”. Teniendo en cuenta esta sugerente insinuación, aquella segunda marcha de la razón identificada por Maliandi, y a la que nos referimos al inicio, no sería ya un proceso de sofisticación de la racionalidad, sino que se desarrollaría en tensión sincrónica con la primera marcha. De esa forma, el conflicto propio de la cultura es, al mismo tiempo, el conflicto permanente de la racionalidad.

Este conflicto, desde el cruce que nos hemos permitido, tiene a la racionalidad estético-artística como uno de sus elementos constitutivos. Y esto no solo porque esa racionalidad entra en conflicto con la instrumentalidad básica que da lugar al establecimiento de una cultura, en términos de objetos técnicos y también de técnicas para la conservación y transformación de la vida social; sino al mismo tiempo porque esa racionalidad artística devela siempre su propio carácter intrínsecamente conflictivo que se manifiesta en los aspectos que hemos seguido de Maliandi, como su doble impulso a la transformación y a la conservación, pero también en su dimensión intersubjetiva donde convergen los principios de ese conflicto entre particular y universal que ya Kant había vislumbrado.

Nos proponíamos al inicio seguir la huella de Maliandi en su concepción del vínculo entre el desarrollo de la cultura y de los modos de la racionalidad, esa

---

<sup>15</sup> Maliandi, Ricardo. *Cultura y Conflicto*, Bs. As., Biblos, 1984, p. 123.

huella es la del reconocimiento inevitable del conflicto, la de la comprensión de su carácter irrenunciable y, más aún, la huella en la que puede vislumbrarse la fertilidad de su despliegue. Gracias a esa huella creemos que la cuestión del arte en la constitución de la cultura merece una mirada más atenta que nos permita percibir, como sostiene Burello, que “la conexión subyacente entre los chamanes del Paleolítico y los artistas modernos no deja de ser un tentador escándalo”<sup>16</sup>, es decir, que nos permita percibir que hay algo que no cierra en las interpretaciones más consolidadas de la génesis de la cultura.

Este tipo de advertencias son las que Maliandi tenía en cuenta cuando sostenía que aquella función crítica de la razón, consistente en destacar sus propios límites, aparece cuando “con una ligera inflexión de la voz, solemos también pronunciar la pregunta “por qué” en un tono que sugiere más bien la duda de que aquella respuesta pueda darse efectivamente.”<sup>17</sup> Creemos que seguir dudando es, necesariamente, mantener viva esa mínima llamita del fósforo con la que él mismo solía ilustrar el modo de ser de la filosofía.-

## **Bibliografía**

Burello, Marcelo. *Autonomía del arte y autonomía estética. Una genealogía*. Bs. As., Miño y Dávila s.r.l., 2012.

\_\_\_\_\_ *Gilgamesh o del origen del arte*, Bs. As., hecho atómico ediciones, 2013.

Maliandi, Ricardo. *Cultura y Conflicto*, Bs. As., Biblos, 1984.

\_\_\_\_\_ *Volver a la razón*, Bs. As., Biblos, 1997.

---

<sup>16</sup> Burello, Marcelo. *Gilgamesh o del origen del arte*, Bs. As., hecho atómico ediciones, 2013, pág.83.

<sup>17</sup> Maliandi, Ricardo. *Volver a la razón*, Bs. As., Biblos, 1997, pág.21.

# La filosofía de Ricardo Maliandi

CRELIER Andrés (CONICET–UNMDP–AADIE)

Ricardo fue un filósofo pleno: sus líneas teóricas son originales, comprensivas y complementarias; sus fuentes revelan apertura y pluralismo; sus tesis son precisas y fundadas; su influjo personal fue motivador de manera sostenida durante decenas de años y estuvo principalmente orientado a los jóvenes; como consecuencia de esto, el reconocimiento de sus aportes ha sido y sigue siendo amplio. Ricardo logró realizar, no sólo aspiró a hacerlo, la unidad feliz entre vida y trabajo filosófico.

En otros textos he intentado reconstruir su obra vista como una unidad (Crelier 2009). Me ha interesado sostener que posee un eje metafísico, mostrando así que la problemática ética no ha sido el único campo de interés. Me interesa ahora retomar estos intentos pero ampliar la mirada en otro sentido para incluir consideraciones sobre el modo en que Ricardo expresaba vitalmente su pensamiento, es decir, las actitudes que tomaba frente a la tarea filosófica. No intento ofrecer el resultado de una investigación teórica sino expresar el impacto de la obra y la actitud filosófica de Ricardo desde un punto de vista particular. Se trata pues de un trabajo incompleto pero resultado auténtico de una relación intelectual y vital que considero intensa.

## **Finitud humana**

A mi modo de ver, Ricardo no era un filósofo de la tristeza, es decir, no compartía la idea de que la filosofía debe entristecer con verdades sombrías, escépticas o nihilistas (signos clásicos de profundidad). Si bien se formó en un clima de ideas existencialistas, heideggerianas y en cierta medida nietzscheanas, Ricardo fue jovialmente indiferente a Sartre, Heidegger y Nietzsche; y es pertinente agregar que su modo de oponerse o alejarse de la filosofía de la tristeza no tenía ningún ingrediente religioso.

El hecho de la finitud humana y sus consecuencias filosóficas no fueron para él más importantes que los problemas éticos entendidos desde una perspectiva kantiana, es decir universalista e igualitarista. Esto por dos razones, una de naturaleza más teórica y la otra más vital. La razón teórica se plasma en una distinción esencial para la filosofía de Ricardo. Expresada en términos muy generales, se trata de la oposición entre validez y vigencia: mientras que la validez es universal, la vigencia está sometida a las vicisitudes del espacio y del tiempo. Excepto que se haga una meta-lectura de la finitud humana para entenderla como una noción cuasi-trascendental, las consecuencias que se suelen extraer de ella consisten en oponerla a toda validez universal, incluyendo la moral. En tal medida, se termina diluyendo la contraposición mencionada. En particular, resulta entendible que Ricardo no haya tenido interés en poner en primer plano una

noción –la de finitud- que suele socavar en muchos análisis filosóficos la validez universal de la moral. Visto desde otro ángulo: para una perspectiva kantiana como la de Ricardo, la noción de igualdad moral posee una validez que trasciende la finitud; en tanto haya moralidad en el mundo, el igualitarismo y la validez transcultural serán desde esta perspectiva sus ingredientes esenciales.

La razón vital por la cual la reflexión sobre la ética desplaza en la obra de Ricardo a la reflexión sobre la finitud es a mi modo de ver la siguiente. Los problemas morales tienen un carácter de urgencia, de modo que sacan de la escena el problema general de la finitud humana, especialmente cuando se lo ve desde un prisma metafísico. La reflexión sobre la muerte es ciertamente una reflexión sobre lo humano, pero resulta insuficiente en tanto lentifica e incluso puede llegar a justificar una desatención a los problemas humanos más urgentes, que pertenecen a la vida o, mejor, a la con-vivencia.

Y adivino aquí otra motivación moral: se trata de que no tenemos derecho a usar las poderosas armas emotivas de la filosofía para entristecer a los demás. Una moral igualitarista incluye también la exigencia de fomentar, o al menos no dañar, la felicidad de las otras personas. Justamente, los efectos emotivos que Ricardo buscaba mediante la tarea filosófica poseían un carácter positivo: el entusiasmo por las ideas claramente formuladas y el optimismo crítico y racional.

Dicho esto, me parece importante destacar que Ricardo *también* le dedicó tiempo y profundidad de reflexión al problema de la finitud. El lugar que ocupa en su obra es a mi modo de ver adecuado: no es el centro de la reflexión, no ha ido ganando terreno frente a otros problemas a lo largo del tiempo, no se sobrecarga de simbolismos que luego se echan a los hombros del lector (a menudo no involucrado previamente en el tema), no se infieren de allí tesis que tendrán repercusión en los más variados e insólitos terrenos del pensamiento (a menudo de manera forzada), y, a mi modo de ver, no se utiliza este tema para ocultar o desplazar el fenómeno más relevante de la reflexión ética en sentido amplio. En términos diacrónicos, la finitud ocupa más bien un lugar decreciente a lo largo de su producción intelectual en contraposición con el lugar central que fue ocupando la justificación de la validez de las normas y principios éticos.

Pero veamos más de cerca la *pars construens* respecto del tópico de la finitud, que tiene quizás su momento más intenso en *Cultura y conflicto* (1984). Es la conflictividad el sitio donde tiene su lugar el problema existencial. El desarrollo de una filosofía de la conflictividad no rehúye entonces la reflexión acerca de lo más conflictivo, en muchos sentidos, que la realidad ofrece: la muerte, que tiene un carácter trágico e inevitable. El saber de la muerte indica para Ricardo una limitación radical, un “obstáculo decisivo” (ECU 111): “La muerte es el límite insuperable, el límite que ni desaparece ni se atenúa a través del esfuerzo cultural” (ECU 120). Ricardo señala la ambivalencia de la conciencia de la muerte, la cual puede ser negativa, angustiante, o un impulso creador de cultura (ECU 107-125, CC 77-94). Es por eso que ante la muerte caben actitudes filosóficas diferentes,

desde las que le restan importancia hasta las que la convierten en el motivo principal de la reflexión.

En este contexto, Ricardo llega a sostener tesis que podrían considerarse existencialistas, como la de que la actividad de pensar se desarrolla en la tensión que provoca para la razón la conciencia y el sentimiento de la muerte (ECU 124,125). Y se ocupa del tratamiento que la tragedia ha dado a este problema, ya que lo trágico indica la comprensión de lo extremadamente conflictivo y de la conflictividad como tal (CC 80). Aquí se opone la libertad al destino, dando lugar a una contradicción que desafía a la razón (CC 87), y se pone en juego a la irracionalidad misma en tanto forma extrema de lo conflictivo (CC 92). Ricardo está de acuerdo con que la realidad escapa en gran medida a los intentos de la razón por encerrarla en sus moldes (CC 92), aunque realidad y tragicidad no necesariamente se identifican (CC 92).

Ante los conflictos extremos, y particularmente el de la muerte, caben entonces actitudes vitales diferentes, tonos emocionales que proyectan sus imágenes del futuro. Si se supone que la tematización de lo conflictivo lleva naturalmente a pensar en la muerte, se podría pensar que la filosofía de Ricardo destila un claro pesimismo existencial, o incluso un desagrado *a priori* frente a la realidad, fruto del reconocimiento de la conflictividad como elemento estructural de la misma. De hecho, Ricardo cuenta entre sus maestros a Unamuno, para quien el conflicto mayor entre la razón y la vida tiene como consecuencia un característico sentimiento trágico (ECU 111-112). Sin embargo, Ricardo encuentra una salida pragmática y elegante que no reniega de la tragicidad ni renuncia a la actitud que le es propia en tanto filósofo: “entre optimismo y pesimismo pongo a andar el péndulo”.

A mi modo de ver, el sentido y el tono mismo de esta filosofía no alienta una actitud resignada sino que propicia la idea de que los conflictos pueden ser enfrentados por la razón, de que la razón *no* es un recurso insuficiente para reconocerlos, abordarlos y eventualmente manejarlos. La conflictividad resulta incluso una fuente inagotable para la creatividad humana, sin la cual no habría siquiera cultura. El paso clave que debe dar la razón es el reconocimiento de los conflictos que la realidad presenta. Si bien este reconocimiento, exigido en todo momento por la filosofía de Ricardo, puede ser al principio desalentador, debe servir como base para maniobrar y en ocasiones superar algunos de los obstáculos característicos de la vida humana. Lejos de actitudes unilaterales, se puede ver aquí un optimismo realista, racional, no religioso, moderado pero siempre cerca de la esperanza y sostenido ante todo por una apuesta vital por la razón alejada de las filosofías de la tristeza.

### **La razón dialógica en lugar de la sabiduría**

Ricardo nunca pretendió erigirse en la figura de un maestro o un sabio, a pesar de contar con las credenciales para ello. Más aún, creo que presentarlo o recordarlo de ese modo falsea su posicionamiento juvenil en la filosofía y en la vida. En el

plano de sus decisiones académicas concretas, nunca tuvo la intención de dejar de dar sus cursos de grado en Ética, que lo ponían en contacto con los jóvenes, ni de abandonar sus viajes semanales a diferentes universidades, ni de dejar de asistir a multitud de eventos académicos, ni la tentación correspondiente de retirarse a reflexionar en soledad o aconsejar desde la palestra a los menos sabios. Por el contrario, su mayor interés era ubicarse en el plano democrático del diálogo, donde no se cuenta con ningún privilegio adquirido ni con el respaldo de ninguna sabiduría de trasfondo. Esta actitud verdaderamente filosófica lo mantuvo intelectualmente activo hasta el final de su vida, buscando interlocutores jóvenes más que formados, entusiastas más que informados, inteligentes más que provistos de argumentos prefabricados. En el plano de la elaboración teórica, esto se traduce en una solución en cierto modo pragmática, aunque no por ello menos racional, de aquellos problemas que amenazan con convertirse en complicaciones escolásticas. A Ricardo le interesaba más la promoción expansiva de las ideas filosóficas que la defensa técnica de argumentos bizantinos frente a un auditorio de especialistas.

La poca simpatía por la figura del sabio que se ubica por encima de la dimensión democrática del diálogo está unida, pues, con el aprecio por la racionalidad dialógica. Claramente, Ricardo fue un filósofo racionalista, en tanto ha reflexionado y discutido los más diversos problemas siempre teniendo en cuenta los alcances y el modo de funcionamiento de la razón misma, especialmente su constitución comunicativa. Pensaba que no podemos prescindir de algo que de hecho nos constituye, de modo que resulta artificial y en última instancia falso intentar prescindir de la razón, como pretende el irracionalismo en sus diversas vertientes (escépticas, nihilistas, anti-igualitaristas en ética y política, etc.). Un objetivo filosófico y vital de Ricardo fue argumentar y mostrar que una comprensión correcta del racionalismo va de la mano de la tolerancia, el respeto por la pluralidad de perspectivas y valores y la apertura intelectual; o mejor, que es *justamente el racionalismo* bien entendido el que va de la mano de esas virtudes éticas y sus correspondientes normas, a pesar de que se intente constantemente sostener lo contrario.

### **Pluralismo reflexivo**

A Ricardo no lo impresionaban las posiciones radicales y argumentó insistentemente contra las perspectivas unilaterales que sólo tienen en cuenta uno de los lados de una problemática o admiten una sola solución o sólo consideran válida una postura normativa en detrimento de las otras. Frente a tales unilateralismos alentó siempre las miradas pluralistas, pero a diferencia de lo que suele suceder en la filosofía contemporánea, lo hizo en un marco racionalista. Es la propia racionalidad la que requiere evitar las unilateralidades, tanto por el lado de la fundamentación, que puede llevar al dogmatismo, como por el de la crítica, que puede conducir a diversas formas de relativismo o escepticismo.

La razón misma requiere entonces incorporar métodos, fuentes de reflexión y exigencias complementarias e incluso contrapuestas. Esta obra presenta

correspondientemente una macro-arquitectura que alienta la convergencia de diferentes perspectivas y permite abrirse a otros campos del saber. Ricardo pensaba que el trabajo filosófico no debe permanecer encerrado en una disciplina y estuvo atento a la literatura y la crítica literaria, la ciencia y, por supuesto, diversas ramas de la reflexión filosófica.

El rechazo de las miradas unilaterales se aprecia en el uso que hace Ricardo de la historia de la filosofía. De este uso se infiere que, según él, la tarea filosófica no consiste ni en dedicarse exclusivamente a la historia de la filosofía ni en ser indiferente a dicha historia. No es lo primero, porque la tarea del filósofo es pensar por sí mismo los problemas más allá de cualquier condicionamiento histórico. Ricardo asumió de hecho el riesgo de pensar de nuevo: la *Ética convergente* es su obra, lo que él mismo pensó sobre la ética, la realidad y los conflictos, entre otras cuestiones. No es un producto ecléctico sino sintético, el fruto de una reflexión singular. A Ricardo no lo desvelaba la pregunta sobre si había logrado una obra original, le interesaba haberlo intentado o, mejor, haber escrito y llevado a cabo el intento, intuyendo quizás que prácticamente todo intento por ser original hace aportes originales.

Por otro lado, la tarea filosófica tampoco consiste –según esta mirada- en asumir una indiferencia, a menudo artificial, frente a la historia de la filosofía, sino en utilizarla activamente para la construcción teórica, algo que queda claro por ejemplo en su tratamiento de la relación entre la ética y la metafísica. Más allá de los cambios que hubo en su pensamiento sobre esta cuestión, que propician diferentes periodizaciones de su obra, queda fuera de duda la siguiente revolución: su orientación hacia la fenomenología de los valores, que signó su formación doctoral, dejó el lugar a la fundamentación del conocimiento que aportaron Habermas y especialmente Apel, propuesta que abrazó y defendió con entusiasmo. Esto podría leerse como una conversión filosófica, pero en realidad no implicó un abandono de una posición por otra sino una ampliación del horizonte que dio lugar a propuestas de síntesis que nunca dejó de reelaborar (desde *Transformación y síntesis* hasta la *Ética convergente*).

### **Noción clásica de la filosofía**

Ricardo poseía a mi modo de ver una noción clásica de la filosofía. En cuanto al contenido de los problemas, la entendía como una actividad cuyo objeto de análisis trasciende en alguna medida las determinaciones de una época y que tiene la tarea de esclarecer fundamentos no relativos a una cultura (como se lee claramente en *Dejar la posmodernidad*); en cuanto al modo de expresión, se advierte un aprecio por la claridad cartesiana y un correlativo desprecio por los diversos modos en que se suele perder dicha claridad (falta de rigor, incoherencia, escolasticismo); en cuanto al método, es clara la apuesta por el diálogo argumentativo. Visto desde la perspectiva inversa, puede afirmarse que las exigencias presentes en el diálogo argumentativo incluyen claridad –para que el intercambio avance- y la expresión de puntos de vista que pretenden una validez general.

## **Sentido del humor y filosofía**

Esta breve presentación de la filosofía de Ricardo pretendió ampliar la mirada sobre su obra incorporando las actitudes filosóficas que en parte la han determinado. Como sostuve al inicio, pienso que Ricardo fue un filósofo pleno que logró realizar la unidad feliz entre vida y trabajo filosófico. En el marco de su obra pensó la finitud humana sin elementos religiosos y sin forzar la mirada hacia el nihilismo, alejándose de la “profundidad” de los filósofos de la tristeza. Mirando su trabajo en perspectiva, creo que la urgencia de una ética igualitarista y la defensa de la noción de validez pesaron más que la reflexión sobre la finitud humana, dando lugar a un racionalismo capaz de ser optimista y siempre dispuesto al entusiasmo.

A su vez, Ricardo evitó erigirse en la figura de un sabio, manteniendo por el contrario una actitud juvenil esencialmente dialógica. Criticó incansablemente las posiciones unilaterales y desarrolló bases filosóficas rigurosas para pensar una gran variedad de problemas e incorporar una diversidad de planteos y fuentes de reflexión. Su noción de la filosofía era clásica: se trata de formular el propio punto de vista con la mayor claridad y rigor posibles, permaneciendo abiertos a la validez general de los argumentos en un diálogo continuo.

Buscar el rigor argumentativo, permanecer abierto al diálogo y alentar el entusiasmo juvenil son claras virtudes filosóficas pero también suponen riesgos. Un razonamiento puede hacer tambalear en cualquier momento nuestros presupuestos y un discurso persuasivo puede desorientarnos. Como resultado, la propia posición puede entrar rápidamente en crisis. Pienso que resulta legítimo que un filósofo busque afirmarse frente a tales riesgos y Ricardo no fue la excepción. En su caso, además de evitar la figura del sabio, tampoco trataba de buscar refugio (o afirmarse) en la duda o la ignorancia sino, ante todo, en una argumentación sólida extensamente desarrollada. ¿Pero era este último el único recurso del que disponía? Creo que no. A mi modo de ver, Ricardo poseía complementariamente un tipo de sentido del humor que le servía para afrontar tales riesgos.

Entre las diversas actitudes vitales, el modo en que un filósofo ríe, en términos generales su sentido del humor, resulta un dato crucial para comprenderlo. Ricardo poseía una fina ironía que le permitía tomar una distancia pragmática, de modo provisional o definitivo, de aquellas cuestiones que intuía irrelevantes o inválidas. Con ella expresaba la idea de que no es necesario resolver todos los aspectos de una cuestión filosófica para hacer un aporte relevante, o que ciertas cuestiones no merecen una atención excesiva, o que con algo de tiempo y esfuerzo intelectual se resuelven. ¡El profesor consagrado toma un atajo imprevisto que nadie tomaría y lo hace con una sonrisa! Personalmente, el modo espontáneo que tenía Ricardo de resolver situaciones y problemas teóricos me parece otra de sus virtudes filosóficas, más aún, un elemento intersubjetivo que completa la unidad feliz entre vida y obra que quiero destacar. El humor, en

Ricardo, no sólo ponía en juego sentidos contradictorios sino que mantenía el diálogo abierto y reforzaba la relación comunicativa. Cada tipo humor y de ironía, como cada color percibido, posee un matiz único, y cuando alguien muere ese matiz por lo general se pierde para siempre. La obra de Ricardo conserva afortunadamente el rastro de ese matiz. Aunque no sea lo mismo que su sonrisa real, allí podemos todavía encontrarlo y continuar el diálogo.

## **Bibliografía**

Crelier, A. (2009), "Los nexos entre realidad y razón en la obra de Ricardo". En: Ambrosini, Cristina (Comp.), *Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Ricardo*. Colección Humanidades y Artes, Serie Filosofía, Ediciones de la UNLa, Remedios de Escalada. Págs. 62-76.

## **Referencias a la obra de Ricardo:**

CC: *Cultura y conflicto*, Buenos Aires: Biblos, 1984.

DP: *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires: Almagesto, 1993.

EC: *Ética convergente*. Buenos Aires: Las Cuarenta. Tres tomos, 2010, 2011, 2014.

ECU: *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto, 1998.

TS: *Transformación y síntesis*. Buenos Aires: Almagesto, 1991.

VR: *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos, 1997.

# La melancolía y el tedio como notas antropológicas: una mirada desde Kant y Schopenhauer

DOMÍNGUEZ Gustavo Adolfo (UBA-UCES)

En las jornadas que nos convocan en homenaje a nuestro querido Ricardo Maliandi, se tematizan entre otras las problemáticas en Antropología Filosófica. Maliandi abrevaba en esta área estableciendo relaciones con la Filosofía de la Técnica y los aportes de la Etología, señalando, entre otras cuestiones, que el ser humano supera los frenos inhibitorios de la agresión que existen en otras especies, y tales frenos se compensan con la moral y mediante racionalidad dialógica.

En sus clases establecía un profundo énfasis en el poder del dialogo, a fin de establecer consensos racionales y evitar la racionalidad instrumental dirigida hacia el propio ser humano. Esta apertura en su discurso se reflejaba en hechos: Ricardo aceptaba y hasta fomentaba el debate con sus alumnos, instándonos a elaborar y presentar nuestras ideas, aunque fueran contrarias a las suyas. En lo personal, gracias a las jornadas filosóficas para alumnos de la carrera de Filosofía que organizaba en UCES es que comencé hace unos años a presentar temas de mi interés. Creo que Ricardo no solamente enseñaba con su obra, sino también con su ejemplo, siendo ante y sobre todo una buena y excelente persona. Volviendo al tema que nos convoca, si bien la tematización siguiente no es un área, hasta donde tengo entendido, tematizada por Ricardo, sigo su "imperativo" de compartir intereses propios, a tal efecto trabajo sobre la noción de melancolía en Kant y en Schopenhauer.

## Introducción

Se trabaja sobre las figuras de la melancolía y el tedio en tanto notas antropológicas caracterizadas tanto por Kant como por Schopenhauer, la relación de ambos conceptos con la figura del genio y la importancia de la figura de la naturaleza, en tanto fuerza indómita que propicia el sentimiento de lo sublime. relacionado con la melancolía en el caso de Kant, y su constitución en tanto voluntad de vivir en el caso de Schopenhauer, relacionada con el tedio en este caso. Kant presta atención a la melancolía en varias de sus obras. En su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* define a la melancolía a partir de las nociones de la teoría humoral, señalando que pertenece a un caso de desequilibrio de las nociones empíricas. En el desequilibrado se invierten tales nociones, alterando la percepción de su propio cuerpo (lo que deriva en

hipocondría) y siendo asaltado por ideas fantasmagóricas muy penosas, que derivan en melancolía al concentrar su atención en las desgracias de la vida.

En *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* define a la melancolía como una condición que estimula el sentimiento de lo sublime, pero toma distancia del desvío patológico indicando que el carácter melancólico propicia tal sentimiento pero su exageración deriva en enfermedad. En su *Crítica del Juicio* retorna esta idea pero reemplaza la condición de la melancolía para el sentimiento de lo sublime por una facultad de juzgar lo suprasensible a partir de un sentimiento moral. El exceso de emociones desencadenadas a partir del sentimiento de lo sublime (contemplar la magnificencia de la naturaleza por ejemplo) pueden llevara un estado melancólico patológico.

En Schopenhauer tenemos la tematización del tedio, como una de las formas en que se presenta en el hombre el vacío existencial. Si bien no utiliza el término melancolía, baraja el concepto de *spleen*, término que designa un estado melancólico sin causa aparente. Este tedio representa uno de los dos polos hacia los cuales se dirigen los sentimientos humanos, siendo el otro polo el dolor. En efecto, Schopenhauer señala que la vida humana es un vaivén pendular entre el dolor de existir y el tedio. Si bien el dolor es inherente a toda vida (todos los seres lo padecen), el tedio parece una cualidad exclusivamente humana: adviene cuando han cesado las preocupaciones de la lucha por la existencia. Esta figura la retrata claramente en la burguesía del siglo XIX, en donde la despreocupación por asuntos vitales lleva a una vida de lujos y disipaciones con el fin de atenuar el tedio del diario vivir, intentando obtener emociones artificiales (por ejemplo mediante los juegos de azar). En la figura del genio el tedio juega un rol de importancia, dado que por su fuerza intelectual puede sobreponerse a sus efectos intentando superar las exigencias de la voluntad de vivir, logrando tal superación mediante la conmiseración, la contemplación estética y la ascesis. Por otro lado en sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* señala ciertas pautas a seguir para disminuir tanto el dolor como el *tedium vitae*. Se verá que Kant también presenta cierta "dietética" intelectual para aminorar los efectos de la melancolía.

En ambos autores se echará de ver la relación existente entre una profunda actividad intelectual, representada en la figura del filósofo, con un carácter melancólico (como ya señalaba Aristóteles). La diferencia con la enfermedad mental radica en la inhibición, en un contener el querer ir más allá en las cavilaciones para no caer en el territorio inhóspito y oscuro de la locura.

### **Melancolía según Kant**

La melancolía se asocia con un estado de ánimo depresivo, con sentimientos de culpa, rumiaciones obsesivas e ideaciones irracionales. Fue tematizada desde la Grecia Clásica bajo la "teoría humoral", adjudicando su origen a trastornos en la bilis negra. Aristóteles asignaba cierta importancia a tal padecimiento, puesto que en general el carácter genial de los hombres ilustres concordaba con la melancolía. Kant no escapa al análisis de la misma: en una época donde el ojo de

la filosofía se enfoca en la racionalidad, el espíritu de progreso y en la autonomía del yo, la melancolía constituye una antítesis de lo mencionado. ¿Se trata de un desvío de la norma, de lo racional, o es más bien una posibilidad del carácter humano, siendo en tal caso una nota antropológica?

En su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* tematiza a la “locura melancólica”, estableciendo tres posibles trastornos del espíritu:

1. Inversión de las nociones empíricas, que producen desequilibrios.
2. Desorden de los juicios acerca de experiencias cercanas, que generan delirios.
3. Trastorno sobre los juicios universales, que devienen en demencia (Bartra, 2005, pág. 26).

El desequilibrado, aquel que invierte las nociones empíricas, sufre de hipocondría, una suerte de melancolía que invade todo el cuerpo. Los hipocondríacos creen sufrir todo tipo de enfermedades, pero no son más que fantasías, de allí que Kant los denomine “fantastas”, generan fantasías al concentrarse en las desgracias de la vida. El melancólico lo exagera todo, hasta lo más banal, de allí que encuentre desgracias por doquier, siendo la vida un martirio constante, y asignándole a todo una importancia desmedida. "El que todo le parezca tan trascendente constituye la causa de su tristeza" señala el de Königsberg.

En cuanto al delirio, alteración de la capacidad de juzgar experiencias, en el melancólico las ideas se vuelven tristes y pesimistas, ensombreciendo su vida cotidiana. La demencia, por otro lado, se desencadena en una etapa tardía de este padecimiento, constituyendo la caída en la locura misma (pérdida del juicio universal).

Como tratamiento, Kant recomienda dejar tranquilas a estas personas, no exacerbar sus elucubraciones pesimistas y hablarles de manera racional para atenuar sus emociones, en el caso de los desequilibrados, ya que según él el entendimiento no se halla afectado. En los delirantes y dementes lo mejor es dejarlos en paz.

En sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* Kant sostiene que la melancolía es adecuada para estimular el sentimiento de lo sublime. En efecto, aquí Kant diferencia el carácter melancólico de la patología. El 1º es afín a la recepción de lo sublime, el 2º hace caer a la persona en el penoso estado comentado con anterioridad.

Según Burke, lo sublime es aquello estimulado por sensaciones de dolor, peligro y terror. La tensión provocada por estas sensaciones se ve de manera muy notoria en ciertos espíritus lábiles, lánguidos e inactivos. Un carácter relajado es más proclive a este tipo de emociones, que conllevan abatimiento, desesperación e incluso pueden llevar al suicidio. Las emociones sublimes son provocadas, siguiendo a Burke, por observar algo infinito y uniforme, por la oscuridad y la negrura. Kant toma estas ideas señalando una conexión con ciertos fenómenos de

la naturaleza que remiten a esta vastedad: la observación de grandes montañas, una tormenta en alta mar, la inmensidad de un precipicio, entre otros. Pero además lo relaciona a sensaciones propias de la melancolía: el pensamiento continuo, la soledad profunda, el hastío de la vida (Bartra, 2005, pág 32).

La melancolía es entonces una sensación noble y suave sustentada en un alma encarcelada, con grandes propósitos pero consciente de los grandes obstáculos a superar, fijando la vista en la superación de sí misma. Este carácter melancólico pues propicia tanto lo sublime como la genialidad del espíritu. El melancólico es, cuando no cae en la patología, una suerte de Don Quijote, capaz de grandes empresas, sensible a los valores de la verdad y la honestidad, sensible al malestar del mundo al punto del hastío. Una tesis interesante planteada por el antropólogo Roger Bartra indica que Kant se interesaba en la locura melancólica porque, al parecer, quien la padece puede adentrarse en el oscuro mundo de lo *nouménico*, inaccesible para la razón. Este acceso genera locura y tedio, abandono del placer de vivir al caer en la cuenta de la separación inexorable entre fenómeno y cosa en sí. El loco supera los límites de la razón para adentrarse en otro terreno: el delirio y las alucinaciones. El carácter melancólico no llega a esta instancia, limitándose al sentimiento de lo sublime.

En su *Crítica del Juicio*, al analizar lo sublime, reemplaza la preeminencia del carácter melancólico por una capacidad de juzgar lo suprasensible a partir de un sentimiento moral (Bartra, 2005, pág.48). Se trata de un juicio estético que sobrepasa los límites de la sensibilidad gracias a una fuente moral al contemplar la inmensidad de la naturaleza. Esta inmensidad genera en la imaginación la ilusión de superar toda sensibilidad. Si esto se acentúa puede precipitarse en fantasías y delirios demenciales.

El placer obtenido es negativo según Kant, fruto de una detención súbita de las actividades vitales seguida de un derramamiento al infinito del espectáculo natural. Esta sensación evoca lo caótico y desordenado de la naturaleza, una visión encontrada con la mirada racional y científica de la misma. El acceso a lo sublime es entonces un acceso a lo suprasensible, la capacidad del juicio estético. El horror ante el caos natural se transmuta en experiencia sublime siempre y cuando se esté en una zona segura. alejada del peligro real.

Este pavor conlleva a la vez una sensación de superioridad respecto a la naturaleza, a la cual podemos abordar mediante juicios determinantes y reflexionantes. De allí el carácter paradójico de lo sublime: por un lado aterra, siendo un terror amparado en la seguridad de la distancia, y por el otro se accede a tal sensación de superioridad.

### ***Tedium vitae* en Schopenhauer**

Schopenhauer elabora una metafísica centrada en lo que denomina "voluntad de vivir". La voluntad es la fuerza que actúa en el mundo y es su esencia. Es la que

da soporte vital a toda la clase de seres vivos y, además, la que gobierna las fuerzas de la naturaleza (Schopenhauer, 1950, pág. 323).

La voluntad es una, la multiplicidad referida a ella es en tanto individuada, como representación y objetivación. Pero en sí misma se encuentra por fuera de todo conocimiento *a priori*. En tal caso resulta que todo, absolutamente todo es voluntad, sin afectarle en lo más mínimo las diferencias que proclama el principio de individuación. De aquí se deduce que nada puede ser aniquilado, pues la extinción absoluta aunque sea de un grano de sal, implicaría la desaparición del universo entero. Otra cualidad de la voluntad es que se trata de un querer sin finalidad ni límites. Veamos, si la voluntad tuviese una finalidad o una causa entraría dentro del principio de razón suficiente (o, análogamente, determinable bajo un juicio determinante, tomando a Kant), y por lo ya enumerado, esto es imposible pues se sustrae al mismo. Dado que este querer, por su propia naturaleza, no puede satisfacerse plenamente, es donde radica el pesimismo schopenhaueriano, pues tanto desear acarrea dolor y sufrimiento por no poder verse satisfechas las necesidades. Cabe destacar que todos los seres vivientes se encuentran atados a este querer sin fin, siendo el dolor la nota característica de la vida (ya que no pueden satisfacerse los deseos ilimitados) (Schopenhauer, 1950. pág. 380).

En el hombre esto tiene un alcance mayor dado su entendimiento: no sólo percibe el dolor actual, como los demás seres vivos, sino también anticipa el dolor por venir y puede sufrir el dolor pasado al recordarlo. Asimismo, si lograra conquistar hasta cierto punto las necesidades básicas para la existencia, lo asaltaría un pesar diferente al mero dolor: el hastío (Schopenhauer, 1950, pág. 380).

### **El dolor, expresión de la voluntad en los seres sensibles**

La voluntad de Vivir lo impregna todo, desde lo inorgánico hasta lo orgánico, pero en este último eslabón es donde surge una mayor complejidad en donde interviene una nueva cualidad: el dolor. Desde que se originó la vida en la Tierra, los individuos luchan por sobrevivir, compitiendo por la materia que compone a unos y a otros, en una guerra sin cuartel ni descanso.<sup>18</sup> Toda la actividad frenética de la naturaleza consiste en tal guerra perpetua, donde algunos son cazadores y otros cazados, intercambiándose los papeles de continuo. Por otro lado, todo ser busca su perpetuidad, horrorizándose ante la llegada de la parca, buscando por todos los medios una supervivencia fatua, pues tarde o temprano la muerte vence (Schopenhauer, 1950, pág. 378).

Puntualiza el autor que el dolor es la distancia que existe, la barrera, entre la satisfacción de una necesidad y la voluntad. Por el contrario, bienestar, felicidad es aquella situación en donde la voluntad alcanza su fin determinado (por ej.

---

<sup>18</sup> "Y esto se repite indefinidamente; en ninguna parte encontramos un fin, una satisfacción definitiva, un punto de reposo." Schopenhauer, 1950, pág. 538.

saciar el hambre). Ahora bien, dado que la esencia de la voluntad es un querer sin fin, del cual nunca hay satisfacción plena, resulta en consecuencia que toda vida es dolorosa, y que el dolor nunca cesa, pues a cada necesidad satisfecha le surge otra nueva, o la misma repetida. Ahora bien, el dolor adquiere más fuerza en la medida en que haya mayor complejidad sensible en el ser vivo, así las plantas son indiferentes al dolor, según el autor, y en los animales va volviéndose más notorio a medida que se desarrolla el sistema nervioso, culminando en el hombre, donde el dolor es máximo y variado.<sup>19</sup>

### **La condición humana: entre el dolor y el tedio**

Ya se ha comentado que la voluntad consiste en esencia en un querer sin fin, sin sentido, un querer por el querer mismo. Dada esta cualidad, resulta que nunca un ser podrá satisfacer plenamente sus necesidades, pues ni bien se aplaca una, surgen otras nuevas. Esto se aplica tanto al deseo como al temor, que es lo mismo pero en sentido inverso, pues huímos de aquello a lo cual tememos, y, a cada miedo que superamos, surgen otros nuevos en reemplazo. Una imagen gráfica utilizada por Schopenhauer consiste en comparar al querer con una cabeza de medusa, en donde al eliminar una serpiente surgen diez nuevas.

El único fin para la vida particular es el saciar el hambre, los impulsos sexuales y algún que otro placer efímero. Luego de ello, dolores y tribulaciones constantes. Es demasiado esfuerzo, demasiada exigencia para tan poca recompensa, según Schopenhauer. De aquí la conclusión de que uno no persiste en su ser gracias al conocimiento, a un razonamiento, sino antes bien debido a la voluntad que nos impele a la existencia. Ni siquiera los placeres imaginados que se conseguirán a futuro justifican nuestro actuar. Cualquier hombre razonable, al darse cuenta de lo vano de perseguir placeres y alejarse de temores sin fin, caería en 1ª cuenta del sinsentido del diario vivir, teniendo que tomar una resolución al respecto, por ej., acelerando su muerte. Con todo, el suicidio no es una solución al problema de la voluntad, aclara el autor.

La voluntad de vivir, mirada desde este punto de vista de la desproporción entre el trabajo y la recompensa, nos parece una romería, o subjetivamente como una quimera que alucina a toda criatura y que la lleva a consumir sus fuerzas persiguiendo un fin que no tiene valor alguno. Pero después de más maduro examen, veremos que se trata de un impulso ciego, de una inclinación sin fin ni razón.<sup>20</sup>

El dolor es generado en la lucha por la subsistencia. Ahora bien, en el hombre existe una segunda modalidad: el aburrimiento, el hastío. El mismo acontece cuando nuestras necesidades mínimas se encuentran resueltas. En tal caso acaece un tedio tal, por no tener que luchar en modo alguno por vivir, que se

---

<sup>19</sup> "Por esto queremos ver cuál es, en la existencia humana, el destino reservado a la voluntad. Cada uno de nosotros encontrará en la vida de los animales, en grados diferentes y más atenuados, esto mismo, y nos podremos convencer a satisfacción por los sufrimientos de estos seres de que, en esencia, toda vida es dolor." Ibid, pág. 540.

<sup>20</sup> Ibid, pág. 386.

vuelve insoportable, y que justifica la invención de múltiples escapes y diversiones huecas, tales como los juegos de cartas por apuestas como ej. En tal situación se hace muy patente la falta de sentido del vivir, pues cuando se tiene que pelear por el alimento, la vivienda, el trabajo, etc. no hay lugar para el tedio, y tal vez tampoco para la reflexión sobre tal situación.<sup>21</sup>

En tal caso postula que la existencia humana oscila pendularmente entre dos situaciones: el dolor y el tedio, siendo ambos pilares de la condición humana. Señala que en las sociedades se diferencia claramente tal situación según las clases sociales: así, las menos favorecidas, fatigadas en la lucha por la existencia, se ven asediadas por el dolor; en cambio, las clases acomodadas; burguesas, se ven invadidas por el tedio, debiendo recurrir a múltiples artilugios para superarlo.

### **Posibles superaciones del tedio**

En el hombre existen dos caminos a optar respecto a su voluntad: o la afirma o la niega. La afirmación consiste en perseguir ilusiones, dejarse arrastrar por el querer sin fin, creerse que la identidad fenoménica es la única real, actuando en consecuencia. El resultado de ello es el egoísmo, en donde se busca todo para sí. Un exceso del mismo conduce a actos de injusticia, pues un egoísta desbordado en extremo por su voluntad, pretenderá disminuirla en otro, sometiéndolo de diversas maneras para cumplir sus propias prerrogativas, negando la voluntad en los demás. Esto es fuente de sufrimiento, pues, a nivel *nouménico*, existe una justicia imparcial y perfecta: todos nuestros actos tienen su recompensa o su castigo por la misma ley de causalidad y del ppio. de razón; siendo de notar además que todo fenómeno no es más que el espejo objetivado de la voluntad, con lo cual ella misma es quien administra justicia por un lado, y comete injusticia por el otro, siendo verdugo y víctima a la vez. En el plano fenoménico, el Estado es quien se encarga de distribuir justicia aplacando la sed de poder de unos y ayudando a quienes lo necesitan.

La negación consiste en darse cuenta del velo de maya que cubre todo querer, y, actuando consecuentemente, se busque apaciguar tal mecanismo. En tal caso el sabio se identificará no con su querer, con su individualidad fruto del ppio. de individuación, sino con lo eterno, con la voluntad en sí. Tal estado, si bien es una trascendencia del dolor y la dicha mundanas, no implica un aniquilamiento, sino antes bien un plantarse de lleno en la eternidad, con una agradable sensación de paz. Y de tal estado surgen espontáneamente buenas virtudes, al igual que comentara Platón, pues el amor desinteresado y la compasión para con los demás surgen de allí. De allí que se obtenga una "salvación" mediante la compasión y ayuda a los demás, generada por nuestro conocimiento sobre la propia voluntad, y negarla en nosotros al apaciguar el sufrimiento ajeno (Schopenhauer, 1950, pág. 611).

---

<sup>21</sup> "Lo que a todo ser vivo le ocupa y le pone en movimiento es la lucha por la vida. Pero con la vida una vez asegurada no hemos hecho nada aún: necesitamos sacudir la carga del hastío, hacerla insensible, matar el tiempo, es decir, matar el aburrimiento." Ibid, pág. 542.

La renuncia extrema a la voluntad, el ascetismo, consiste en desconsiderar las necesidades del propio cuerpo, en tanto manifestación objetiva más inmediata a nuestro principio de individuación, de tal modo que se lo alimentará frugalmente, cuestión de no excitar demasiadas funciones; y conteniendo absolutamente el impulso sexual, pues su querer nos impele a recaer nuevamente en lo fenoménico. Éticamente soportará con aplomo cualquier humillación, devolverá bien por mal, contendrá su ira, hará votos de pobreza renunciando a casi toda propiedad. Cuando la muerte se anuncia a tal ser, una entrega y paz cuantiosas se desprenden de él, quien, al haber negado la voluntad al máximo, se libera del mundo fenoménico por siempre (Schopenhauer, 1950, pág.623).

Una tercera vía de superación del dolor y el tedio consiste en la contemplación estética. En la misma el espectador de una obra bella accede a las ideas platónicas. La contemplación de la Idea correspondiente a tales objetos artísticos implica un conocimiento que se eleva por encima de la voluntad y, en consecuencia, no responde a ésta. Las Ideas no pueden inferirse del principio de razón suficiente, pues son puras en sí y verdaderas, accesibles mediante intuición intelectual. Quien las contemple suspende momentáneamente su sentido de individuación, con lo cual la voluntad es negada: de allí la importancia de la contemplación artística como forma de liberación. Las representaciones, las condiciones de sensibilidad de espacio y tiempo y la causalidad desaparecen en tal contemplación. En ella, el sujeto se funde en la Idea contemplada, no habiendo principio de individuación, de allí que unos pocos puedan apreciar correctamente el arte. La belleza captada no responde a un querer volitivo ya que es Belleza en sí tal cual lo aprecia Platón en el *Banquete*, la cual no depende de nada ni es bella en un sentido y fea en otro (Schopenhauer.1950. Pág. 387).

Por último, en su *Arte del buen vivir*, Schopenhauer presenta una serie de máximas como una suerte de guía para la vida, accesible al público en general, y tomando distancia de las tres superaciones mencionadas, las cuales no son viables para la mayor parte de las personas. Allí señala tres puntos de importancia: considerar adecuadamente lo que uno es, lo que uno representa para otros y lo que uno posee. De manera abreviada, basta indicar que en cuanto a lo que uno es, apuesta a que reconozcamos nuestras capacidades y nuestros límites, sin caer en fantasías extremas que no hacen más que alimentar a la voluntad de vivir. Respecto a lo que uno representa, recomienda no tener en cuenta lo que otros piensen u opinen acerca de nosotros, dado que todos nos encontramos bajo el hechizo de la voluntad, con lo cual resulta desatinado el seguir el deseo ciego de otros. Y por último, en cuanto a lo que uno tiene, recomienda no excederse en riquezas que nos llevarán al tedio, sin llegar tampoco a un despojo material del asceta: una vida moderada en lo material en definitiva, recordándonos al estoicismo.

## **El genio y la locura**

Algo interesante de resaltar es la explicación que da el autor acerca del carácter del genio: dado que puede acceder a la contemplación de las ideas y, en consecuencia, abstenerse de conducirse de acuerdo al principio de razón, su conducta se apreciará como inconveniente al resto de los mortales, pasando por locura o cuando menos excentricidad.

En efecto, gran parte de su voluntad se dirige hacia la contemplación, pasando por encima de las relaciones causales y de la consideración de los objetos particulares, pudiendo caer en una conducta de excesos y difícilmente controlable mediante una justa medida o prudencia en sentido aristotélico del término. En tal estado actúa de otra forma, pues simplemente no tiene en cuenta las consecuencias de sus acciones, pues está por fuera de las representaciones fenoménicas dado que su mirada está puesta en las Ideas. El genio, por un exceso de fuerza vital, paradójicamente accede a una contemplación ideal, pues su exceso de representaciones lo supera, a diferencia del común de las personas que se limitan a aceptar su estado presente y a dejarse llevar por los designios de la voluntad. Estos excesos son los que pueden llevar a la personalidad genial hacia un deo melancólico, al volverse consciente de la rueda sin fin de la voluntad de vivir y de lo absurdo de la existencia. Con todo, puede el genio volcarse a las superaciones de la voluntad ya mencionadas, puesto que su carácter genial le permite apaciguar a la voluntad.

## **Conclusiones**

En ambos autores reconocemos un acercamiento a la cuestión de la melancolía en el ser humano. En Kant bajo un carácter psicologista y estético, en Schopenhauer bajo la tematización del tedio. Consideramos en ambos casos que se trata de una nota antropológica, puesto que forma parte del acervo humano y permite, cuando no se recae en lo patológico, el acceso a ideas más allá de las representaciones de sentido común, de allí que ambos autores relacionen el carácter melancólico con la figura del genio. Existe además una relación con la "captación" de la Naturaleza, en el caso de Kant el sentimiento de lo sublime, donde a partir de la observación de la inmensidad natural se percibe a la misma de manera diferente a como la aborda un científico mediante el juicio determinante y reflexionante. En el caso de Schopenhauer el genio accede a las ideas platónicas y a un reconocimiento de la universalidad de la voluntad de vivir, siendo nosotros parte de un sustrato *nouménico* común al mundo natural (el dolor es común a todos los seres vivientes).

Si bien los casos extremos, patológicos, se alejan del ideal de racionalidad propios del iluminismo, ambos autores no dejan de ver que tal semblante melancólico permite una sensibilidad diferente capaz de contemplar aspectos ajenos a otras formas de ser. Incluso en la locura, para Kant existiría un acercamiento a lo *nouménico*, y en Schopenhauer el tedio de la vida, profundizado en el melancólico, permite una adecuada comprensión de la voluntad de vivir, según su propuesta.

## **Bibliografía**

Barna, R. (2005), *El duelo de las ángeles*, Fondo de Cultura Económica, México.  
Kant, I. (1991), *Crítica del Juicio*, Editorial Porrúa, México.  
Kant, I. (2001), *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Machado Libros, Madrid.  
Kant, I. (2004), *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Fondo de Cultura Económica, México.  
Schopenhauer, A. (1950), *El mundo como voluntad y representación*, El Ateneo, Buenos Aires.  
Schopenhauer, A. (2009), *Parerga y Paraliponema I y II*, Trotta, Madrid.

# Convergencias, divergencias y conflictos locales bajo el imperativo de la globalización. Si es Bayer, ¿es bueno?

FLAX JAVIER (UNGS-UBA)

## Introducción

A Ricardo siempre le gustaron los refranes. En lo que tiene que ver con el tema que nos convoca, dice que así como los tres mosqueteros son cuatro, los cuatro principios de la ética convergente son cinco y la convergencia se explica por un conocido refrán: “lo mejor es enemigo de lo bueno”.

Hablando de “lo bueno”, como ustedes saben el laboratorio Bayer, como tantas empresas, instaló su marca a través de un slogan sumamente exitoso: “si es Bayer, es bueno”, el cual está sumamente arraigado en nuestras memorias, a través de la publicidad comercial. Es una marca que se asocia con la bondad, del mismo modo que Coca Cola con la felicidad o Jockey Club con la pura verdad. Todas esas marcas tienen slogans filosóficos. Probablemente, la poca salida laboral de los filósofos los haya volcado al mundo publicitario. El punto es que “*Si es Bayer, es bueno*” es un slogan incorporado en nuestras memorias como otros slogans, marcas, logos, refranes que tiene la finalidad de arraigar creencias no siempre verdaderas.

En virtud de ese *slogan*, cada vez que Ricardo Maliandi presentaba en alguna charla a su amigo y no menos conocido –en nuestro medio- Osvaldo Bayer, lo hacía haciendo el chiste, “Si es Bayer es bueno”, lo cual es efectivamente aplicable a Osvaldo.

En lo personal siempre creí que “si es Bayer es bueno”. Además, es una marca que, como muchos consumidores, elegía por la confianza que me merecían sus productos. Ahora bien, este año conocí un caso que me hizo poner en duda la bondad de Bayer, en el sentido de su desenvolvimiento empresarial, el cual evaluaré luego desde los cuatro principios de la ética convergente de Ricardo, los que, como sabemos, son cinco: los diacrónicos: conservación, en conflicto *a priori* con realización; y los sincrónicos, universalización en conflicto *a priori* con la individuación, además del meta-principio de la convergencia que recomienda la compatibilización de los anteriores, para lo cual se requiere no optimizar ninguno en detrimento de los demás. Buscar la optimización de un principio es enemigo de las bondades de la convergencia o, dicho como un dicho: “lo mejor es enemigo de lo bueno”.

El caso que puso en crisis mi confianza hacia Bayer es su comportamiento indeseable con respecto a los enfermos de Chagas, al dejar de producir un medicamento para el Chagas, el Nifurtimox y dejar a los 17 millones de chagásicos -que se estima que hay en América del Sur- abandonados a su mala suerte durante años. Esta situación tampoco se revirtió por alguna iniciativa del Ministerio de Salud, sino que fue la inquietud de investigadores universitarios la que permitió reproducir la fórmula del Nifurtimox y volver a producirlo en la versión original para atacar la enfermedad en la fase de contagio y la fase aguda y, además, para producirlo mediante nanotecnología como nano partículas para el tratamiento en su fase crónica, por la capacidad de las nano partículas para atravesar la membrana celular y atacar a los parásitos alojados en las células, para lo cual no había medicamentos eficaces.

El Nefurtimox (Lampit ®), así como otra droga producida por el laboratorio Roche, el beznidazol (Radanil ®) –ambas consideradas medicamentos esenciales por la OMS- dejaron de producirse por sendos laboratorios por una cuestión de menor rentabilidad. Mientras las patentes estuvieron vigentes, se debía pagar por esos medicamentos los precios propios de un mercado oligopólico, probablemente cartelizado.

Cuando se vencieron las patentes el precio bajó y, aunque diera ganancias, la rentabilidad dejó de ser tan atractiva y prefirieron volcarse a otros emprendimientos.<sup>1</sup>

El desabastecimiento del Nifurtimox generó una serie de rispideces, a partir de las cuales siguieron abasteciendo un tiempo e incluso hicieron donaciones bien publicitadas de comprimidos a la Organización Panamericana de la Salud (OPS), hasta que dejó de haber existencias por un período de unos 8 años. De los aproximadamente 44.000 casos nuevos de Chagas que hay por año, unos 15.000 corresponden a Chagas congénito. Por año mueren de Chagas unas 12.500 personas. Durante esos años, cuando llegaban casos agudos de niños con Chagas a los hospitales, sencillamente no había medicamentos para tratarlos.

## **El problema de las patentes**

---

<sup>1</sup> No es casual –agregamos nosotros- que estén ofreciendo cada vez más productos carísimos para las mascotas de las poblaciones ricas –como collares antipulgas- antes que trabajar sobre enfermedades desatendidas, incluso interrumpiendo irresponsablemente la producción de medicamentos cuya patente caducó porque bajó el precio que la pagaban los Estados y, en consecuencia, su rentabilidad. No tienen el menor escrúpulo en dejar a los enfermos desamparados, como ocurrió con el nifurtimox para los enfermos de Chagas. Como diría Hanna Arendt refiriéndose a la banalidad del mal, estos gerentes luego van a sus casas y son buenos padres de familia. Incluso, publicaciones especializadas como la alemana Manager Magazine, consideró el gerente del año en 2014 al controvertido CEO de Bayer, Marijn Dekkers, por sus logros empresariales, particularmente por llevar a la empresa al primer puesto en el Índice Bursatil de la bolsa alemana, es decir, por lograr una maximización de ganancias, sin considerar otros aspectos, como la falta de responsabilidad social.

En este punto considero necesario hacer una referencia general al problema de las patentes de invención vinculadas con la satisfacción de necesidades básicas. Las patentes no son sólo un obstáculo para el acceso al conocimiento, sino que dificultan la investigación científica, a pesar de las expresiones de la OMPI. La OMPI declara que las patentes favorecen la investigación científica, protegen los derechos de los investigadores y posibilitan un mayor bienestar para la población. Sin embargo, todas esas afirmaciones se pueden refutar. Las patentes generan un monopolio sobre un conocimiento y, lo que es peor, establecen una lógica competitiva en la investigación científica, contra la lógica cooperativa, propia de la arquitectura abierta del conocimiento. Cuando hay diferentes equipos de investigación trabajando sobre los mismos problemas, con serias posibilidades de llegar a los mismos resultados, el que llega primero se queda con todo. Quien se queda con todo, regularmente no son los investigadores, sino quienes financian las investigaciones y financian el patentamiento, muy costoso. Que se quedan con todo significa que se quedan con un monopolio sobre un conocimiento, sobre cuyos productos y licencias pueden pedir cualquier precio exorbitante, como efectivamente ocurre. Que se quedan con todo significa que le ponen barreras a otros investigadores para que usen el conocimiento patentado en sus investigaciones. Esta lógica, lejos de favorecer la investigación, la desalienta.

Sobre esto podríamos proseguir con consideraciones sobre la dependencia de la investigación básica, no patentable, que tienen los conocimientos patentados. Podríamos dar ejemplos de barreras (Myriad Genetics) y demoras de décadas en las investigaciones. Y de precios abusivos por los medicamentos obtenidos (vacuna contra el VPH), muchos de los cuales son medicamentos declarados esenciales por la OMS.

La mercantilización del conocimiento referido a la satisfacción de necesidades básicas (medicamentos, alimentos) es indeseable por varias razones. Una de ellas es que aquellos que no tienen poder adquisitivo o no pueden constituir un mercado comprador, no solo no pueden adquirir determinados fármacos para satisfacer sus necesidades, sino que esos fármacos frecuentemente ni siquiera son producidos. Tal es el caso de las enfermedades huérfanas o desatendidas. Son enfermedades de alto riesgo o mortales, sobre las que no se investiga o bien porque son casos raros y son pocos los enfermos (menos de 5 sobre 10.000) o bien, si son muchos, como es el caso del Chagas, porque carecen de poder adquisitivo. Muchos medicamentos declarados esenciales por la OMS están bajo patente, por lo cual las poblaciones sin poder adquisitivo son abandonadas a su suerte o los Estados son desangrados en sus recursos por los precios desmesurados de los medicamentos, lo cual por suerte se está revirtiendo en algunas situaciones en las que las patentes se tienen que flexibilizar por presión de un conjunto de países afectados (Brasil, cóctel antisida) UNASUR.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Una presentación más amplia de la cuestión puede verse en Flax, Javier "Patentes: un conflicto entre el derecho a la propiedad y el derecho al conocimiento" en *Agora Philosophica*, Núm. 25-26, Vol. XIII, 2012.

## **Los diferentes modos de retirar del mercado el nifurtimox y el beznidazol**

Volviendo al Nifurtimox, en 1997 su producción fue suspendida por falta de rentabilidad. En 2000 Bayer reinició la producción del medicamento, orientado a la “enfermedad del sueño”.

En el marco de un acuerdo establecido entre Bayer, la OMS y Médicos Sin Fronteras, Bayer garantizó la producción de Nifurtimox y su abastecimiento a zonas endémicas por cinco años. Es decir, hasta 2005.

Por las mismas razones que Bayer, Roche decidió dejar de producir beznidazol, pero ofreció transferir la tecnología de producción a las autoridades de los países de la región que la aceptaran. Así fue que en abril de 2003 transfirió la producción del medicamento al Lafepe (Laboratorio Federal de Pernambuco), un laboratorio estatal de Pernambuco, Brasil, dedicado a la producción pública de medicamentos (PPM). Dado que se requería un tiempo hasta que el Lafepe pudiera adoptar la tecnología de Roche, esta compañía se comprometió a garantizar el abastecimiento de beznidazol durante 5 años, tiempo en que se esperaba que el laboratorio brasileño alcanzara los requerimientos de calidad y eficacia, lo cual no ocurrió en el tiempo estimado. Desde entonces, lo que ocurrió fue una falta de ambos medicamentos.<sup>3</sup> Además de la responsabilidad de los laboratorios privados, se evidencia otro problema, las dificultades que existían para el desenvolvimiento de la investigación científica y tecnológica en los países de nuestra región. Asimismo, se evidencia la falta de una política para la investigación y producción pública de medicamentos y vacunas, lo cual empezó a revertirse hace tiempo en Brasil y recién se empezó a recuperar en los últimos años en nuestro país con la sanción en 2011 de la ley 26.688 de Producción de Medicamentos, Vacunas y Productos Médicos, la cual significó un importante avance legislativo en términos de orientación de la investigación y la producción de medicamentos en función del interés público y no del interés meramente mercantil.

### **La buena noticia**

El beznidazol empezó a producirse recientemente en Brasil en el LAFEPE y en Argentina a través de un laboratorio privado a un precio sensiblemente mayor. Sin embargo, su abastecimiento es “intermitente y fluctuante”.

En lo que tiene que ver con el caso del Nifurtimox, este medicamento fue el elegido por el equipo de investigación dirigido por Pedro Cazes Camarero del

---

<sup>3</sup> Al respecto puede verse Quiñones, Estela (2009): “Acceso a tratamiento para la enfermedad de Chagas en América Latina: escenario cambiante y necesidad de producción local”. V *Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p. 12 <http://www.aacademica.com/000-089/341>.

Laboratorio de Nanofarmacología de la Facultad de Medicina de la UBA para elaborar una nano versión que posibilite tratar los casos crónicos de Chagas.

Eligieron el Nifurtimox –me explicó Cazes Camarero- para no superponerse con las tareas que hace el Lafepe en Brasil, porque los pediatras lo prefieren, porque lo consideran más eficaz y menos tóxico y porque se están estudiando eventuales propiedades anticancerígenas.

Pero se encontraron con una situación peor que la descrita hasta aquí, dado que no pudieron conseguir una muestra adecuada de Nifurtimox (Lampit ®) como para retomar la investigación en ese punto. Solo hallaron pastillas vencidas. Por lo cual tuvieron que reproducir la droga. Para ello recurrieron a la patente y se encontraron con que la misma no incluía meramente los pasos para producir la droga, sino que tenía una serie de confusores –“esto es, información poco clara, difícil de reproducir en la práctica, incorporada adrede por los autores”- para impedir su reproducción una vez vencida la patente. Así fue que tuvieron que realizar una serie de largos ensayos –perdiendo un tiempo vital- hasta llegar a reproducir el Nifurtimox. Ya lograron certificar el Nifurtimox en su versión original y están avanzando –financiados por el MCTI- en la investigación nonométrica que permitirá atacar los nidos de parásitos alojados en las células.

Cazes Camarero expresaba que “Nos parecía indignante que, por una decisión básicamente financiera tomada por una multinacional, se quedaran sin el remedio los argentinos, y también el resto de los países latinoamericanos afectados por la enfermedad de Chagas. No hay que olvidar que la droga se aplica especialmente a niños. Resulta desmoralizante para los trabajadores de la salud el hecho de que, una vez detectado el chico con la enfermedad, no exista el medicamento para curarlo”.<sup>4</sup>

### **La ética empresarial, otra gran olvidada**

Los comportamientos de los laboratorios medicinales pueden ser orientados y evaluados desde la ética en diferentes aspectos.

Claramente deben considerar sus prácticas de investigación desde una reflexión bioética, pero también deben considerar sus prácticas empresariales desde una reflexión ético-empresarial, lo cual es mucho menos generalizado y frecuente.

En esa línea, en varios artículos Ricardo Maliandi se refiere a la posible aplicación de los principios de la ética convergente a problemas prácticos en diferentes campos científicos y profesionales.

El enfoque planteado en el artículo de Ricardo “Incomposibilidad de óptimos en ética empresarial” es particularmente pertinente para el caso que nos convoca,

---

<sup>4</sup> *Página 12*, “Desarrollo argentino contra el Chagas”, viernes, 24 de abril de 2015.

dado que el comportamiento del laboratorio Bayer con respecto al Nifurtimox debe enfocarse tanto desde la bioética como desde la ética empresarial.<sup>5</sup> Los principios de la ética convergente, así como otros principios morales tienen por objeto proporcionar criterios, en primer lugar para orientar las elecciones y los comportamientos consecuentes y, en segundo lugar, para evaluar y elaborar juicios en el sentido de aprobar o desaprobar esos comportamientos.

Al respecto expresa Ricardo Maliandi: “Aún cuando –por lo ya señalado al comienzo- el actual sistema empresarial resulta sumamente cuestionable desde la perspectiva ética [por las características darwinistas sociales del desenvolvimiento capitalista], el principio de conservación podría verse como la exigencia de mantener aquellos aspectos del sistema que, por ejemplo, garanticen la no incidencia de las prácticas de la empresa en un aumento de los índices de exclusión, o impidan que los productos (suponiendo que se trata de una empresa productora) involucren daños o riesgos para la salud y/o el bienestar general de la población”.

“El principio de realización, aplicado también a la ética empresarial, exige, en cambio, la asunción de riesgos, tanto en sus prácticas como en sus productos, dado que la empresa debe formar parte de la dinámica social, contribuyendo al desarrollo (entendido no en el sentido economicista, sino holístico o integral).<sup>6</sup>

Siguiendo con su hilo de razonamiento, desde el punto de vista empresarial, Bayer podría haber tenido en cuenta los cuatro principios de manera equilibrada y convergente, es decir, compatibilizándolos y evitando la conflictividad de una eventual optimización. Siguiendo el principio de conservación, podía haber continuado con la producción del Nifurtimox sin poner en riesgo su propia sustentabilidad; siguiendo el principio de realización, podría haber buscado el modo de perfeccionar la droga o ayudado a perfeccionar la droga para los enfermos crónicos sin afectar su viabilidad económica; siguiendo el principio de universalización, debería tratar del mismo modo a las poblaciones ricas que a las poblaciones pobres, particularmente porque no se le pide filantropía, sino que se les paga por sus productos y, siguiendo el principio de individuación, más aún, debería ejercer una discriminación positiva hacia aquellos más desaventajados, porque en este caso no conflige o no entra en conflicto con la universalización.

Ahora bien, además la empresa Bayer es un laboratorio medicinal. Y en aquello que tiene que ver con el campo de la ética biomédica, Ricardo considera que los principios de la bioética enunciados por Beauchamp y Childress son asimilables a los principios de la ética convergente.<sup>7</sup> En ese sentido, Bayer debía haberse orientado por la no maleficencia, la beneficencia, la justicia y la autonomía.

---

<sup>5</sup>Maliandi, Ricardo, “Incomposibilidad de óptimos en ética empresarial” en *Discurso y convergencia*, Oinos, Buenos Aires, 2010.

<sup>6</sup> *Op. cit.* p.184

<sup>7</sup> “Con respecto a la ética aplicada, los principios propuestos por la ética convergente se reflejan con bastante claridad por de pronto en bioética, en los clásicos “principios de ética biomédica”

Desde esta enunciación queda aún más clara la obligación moral desatendida por Bayer. Alcanzaba con no abandonar a su suerte a la población enferma, con colaborar en mejorar la situación de los enfermos proporcionando la fórmula del Nifurtimox sin distractores. Se esperaba un trato equitativo hacia los pacientes que no constituyen un mercado, pero necesitan medicamentos considerados esenciales por la OMS, los cuales deben ser adquiridos por los Estados afectados a un precio razonable. No se pretende que optimice alguno de los principios, sino que cumpla de manera mínima y equilibrada con cada uno de ellos.

Pero Bayer aún no se interesa por la ética, sino que se conforma con las apariencias de la RSE cosmética. Por eso, aunque lesiona los principios de la ética, presenta en sus sitios web algunas consideraciones en torno a la responsabilidad social de la empresa, los cuales serían todos casos de filantropía –siguiendo la Pirámide de la RSE de Carroll- si no fuera que en realidad se trata de pseudo filantropía, porque no tiene otra finalidad que obtener una reputación positiva mediante ayuda a escuelas de pocos recursos, actividades e concientización para prevenir enfermedades cardiovasculares, realización de chequeos. “En el caso de pacientes con enfermedades crónicas, tratamos de acompañarlos a través de diferentes actividades, como cursos de cocina, yoga y diferentes talleres, que mejoren su calidad de vida”, lo cual, si se aplica a los enfermos a quienes el mismo laboratorio les retiró la medicación, parece perverso. Como expresamos, su enfoque en la actualidad no es ético, sino meramente cosmético.

Quizás por eso cambiaron su antiguo lema “Si es Bayer es *bueno*” por otro menos conocido: “Ciencia para una vida *mejor*”. Como dice el refrán popular, y Ricardo aplica a la ética convergente: “lo *mejor* es enemigo de lo *bueno*”.

---

desarrollados por Tom L. Beauchamp y James F. Childress.” “El principio de “no maleficencia” (o exigencia de “no dañar”) se corresponde con el de conservación (exigencia de salvaguardar lo valioso); el de “beneficencia” (exigencia de intervenir para mejorar la situación del enfermo), con el de realización (exigencia de lograr lo valioso que aún no existe); el de “justicia” (que exige igualdad de trato, equitativamente, para todos los enfermos), con el de universalidad (como la exigencia del imperativo categórico kantiano), y el de “autonomía” (que restringe el tradicional “paternalismo” médico y exige por ejemplo el “consentimiento informado” del paciente) con el de individualidad (que a diferencia del de universalidad, exige tener en cuenta las diferencias).” Al respecto puede verse Maliandi, Ricardo *Ética, dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos-UNLa, 2006, p. 109 y ss.

# Algunos aspectos filosóficos y literarios de *La nariz de Cleopatra*

GIORGINI Federico (UNMDP-CONICET)

La novela de Ricardo Maliandi *La nariz de Cleopatra*, me resultó fenomenal. De esta manera, siendo que mucho se ha dicho y se seguirá reflexionando respecto a la filosofía de Maliandi, me pareció importante resaltar su aspecto literario, pues no se trata de una mera aventura intelectual, sino de una ficción comprometida con las creencias, los valores y las preguntas de su autor.

A mi entender, Maliandi despliega su maestría también en el terreno de esta novela, en la cual puede volcar inquietudes filosóficas respecto al propio soporte de las mismas: en este caso, la ficción. Además, estas preguntas, este laboratorio de ideas, se entremezcla con problemáticas cotidianas que ponen en cuestión los valores morales expresados en las relaciones interpersonales y los sistemas éticos bajo los cuales se organiza, por ejemplo, una sociedad.

En este pequeño ensayo filosófico, pretendo hacer un trabajo descriptivo para poner en relieve algunas de las manifestaciones de esto que mencioné anteriormente. Bajo la forma de comentarios sobre la estructura de la novela, sobre el valor de la amistad, el respeto, lo femenino, sobre la denuncia al machismo y sus manifestaciones solapadas, a las lógicas totalitarias, sobre las problemáticas surgidas respecto a la reflexión sobre la ficción, construiré un pequeño análisis sobre esta obra de Maliandi que por ser literaria no debe quedar escindida a la hora de retomar su corpus filosófico.

Por empezar, me interesa remarcar el desafío encarado por Maliandi al organizar su novela a través de una estructura ecléctica. Los capítulos se suceden anclados, normalmente, en alguno de los variados personajes desplegados en la historia. Diarios personales, monólogos, monólogos que se vuelven un intento de conversación con el lector, diálogos fallidos por la frustración, de los personajes, de no lograr el feedback con ese lector, narraciones en primera persona que reflejan los avatares de los dramas existenciales, narraciones en tercera persona que devienen en diálogos volátiles o profundos dependiendo de quienes hablen. Así se compone el cuerpo de la historia y ante esta estructura, me resultó inevitable no establecer la conexión con la famosa novela de Manuel Puig, *Boquitas Pintadas*, la cual fue publicada por primera vez en 1969, el mismo año en que Maliandi comenzara a escribir los primeros capítulos de este trabajo.

No resulta casual que Maliandi haya decidido contar su historia de esta manera ya que, en gran medida, el nudo de fondo se constituye por una discusión respecto a las formas de la novela, discusión que produce un juego entre los personajes y el lector, intentando entrelazar los niveles de las referencias y los significados,

poniendo en cuestión el aspecto ontológico de las ficciones. Inclusive, esta discusión se da –principalmente– entre dos personajes que manifiestan inquietudes propias del desafío de intentar movimientos literarios que se van presentando en el momento en que son enunciados. De este modo, hay una provocación al lector: acompañar al autor a lo largo de sus inquietudes y volverse parte de las mismas en medio de la trama, pues dichas inquietudes lo incluyen.

A su vez, la ficción se desarrolla en un momento histórico de Argentina, en el cual el clima político es muy bien presentado a través de las acciones, las expectativas, los perfiles y las manifestaciones de los propios personajes. Aparecen muchos de los estereotipos ideológicos de aquel entonces, es decir, del año 1969 –época de la dictadura de Onganía y del *cordobazo*, entre otros hechos significativos–. En ese sentido, uno de los aspectos puestos explícitamente en cuestión, por parte de uno de los protagonistas, es si hay posibilidades de influir en la realidad a través de la ficción o si esa tarea es mejor dejársela al periodismo. El personaje escritor pretendía forzar el reconocimiento de la realidad propia de lo irreal modificando y enriqueciendo, a través de este movimiento, el mundo real sobre el que se sentía asentado. Luego, respondiendo a las urgencias de su época, decidiría volcarse finalmente al periodismo por considerarlo más ágil y necesario dadas las circunstancias. De este modo, Maliandi ponía en cuestión el objetivo de las ficciones y sus posibles alcances, incluso en el ámbito de lo político, en la transformación del estado de cosas.

A su vez, la cuestión ontológica no sólo apareció respecto a la ficción literaria, sino que se expresó también en las problemáticas teóricas y existenciales de un pintor:

Sí, las formas son *previas*; tienen prioridad cronológica. Pero los colores son la *vida* de las formas; tienen prioridad ontológica. Y el color *de fondo* es el núcleo de la vida, independiente de las formas. (Maliandi, 2006, p. 318)

Luego, volviendo a los personajes, me interesa remarcar lo que se desprende de al menos algunos de ellos –pues, de tratarse de un análisis exhaustivo sería necesario un trabajo mucho más extenso–. La riqueza de cada uno, la cual se eleva por sobre tantas otras creaciones literarias, se potenció al hacerlos jugar entre sí. Las interacciones de estos personajes tejieron problemáticas enraizadas en la matriz de las relaciones humanas que continúa vigente –en muchos aspectos– hasta el día de hoy.

Por ejemplo, a través de ése, llamado el gaucho Panucci, se transparentó una preocupación de Maliandi: la relación de los humanos con el resto de los animales y el estatus ético de la amistad que se pueda dar entre las dos partes. En la historia, Panucci se ve atormentado por saberse más encariñado con un alazán que con el resto de la humanidad. Encuentra más comprensión en un caballo que en sus congéneres y ello lo lleva a cuestionarse la validez de sus actitudes, de sus valores y se siente distanciado del mundo humano:

(...) los dos queríamos alejarnos pronto, si yo creo que nadie en todita mi vida me entendió tan bien, por eso yo le hablaba y le contaba mis penas, pero creo que ni eso precisaba, que él entendía mis pensamientos y yo los de él (...) (Maliandi, 2006, p. 66).

Así, Panucci se sorprendía de encontrar más consuelo a su existencia compartiendo la pena con el alazán antes que con otras personas.

Lo interesante de este aspecto es que en ningún momento Panucci pone en duda la decisión de valorar esa amistad más allá de si fuera válida o no. Las dudas aparecen respecto a cómo puede ser que se entienda más con un caballo que con otros humanos. Sin embargo, eso no significó ningún obstáculo ético en la valoración de su vínculo. Inclusive, la relación es tan genuina que en ocasión de algunos problemas relacionados con el alazán, Panucci no podía volver su atención al mundo de los humanos, el cual demandaba su presencia tanto física como mental. No podía y aceptaba que así fuera, no había dudas del valor de una cosa y de la otra. Ciertamente, las responsabilidades de su condición humana lo interpelaban, pero sin abandonarlas por completo, su atención más aguda estaba dispuesta en su amigo. Maliandi, hizo emerger, de este modo, el valor de la amistad extendida más allá de los vínculos interhumanos, llevándola al plano de, al menos, todos los tipos de animales.

Otro elemento que está, acertadamente, cargado de una valoración moral hacia el interior y exterior de la novela es el aspecto machista de varios personajes. Más allá de ciertos detalles remarcados a lo largo de la historia, hay un protagonista a través del cual se manifiesta de manera explícita y repulsiva, me refiero a Cugnot. Si la estructura fuera más clásica, no habría dudas de que Cugnot ocuparía el lugar del villano. Sus características lo delatan: el estereotipo del chanta argentino constituido, entre otras cosas, por su arsenal de berretines patriarcales y misóginos, lo cual se puede leer de modo transparente en sus intervenciones.

–Pero ya te dije lo que vos podés aprender conmigo es a levantar minas. Mirá, lo principal es esto: tenés que saber que todas se hacen las estrechas, pero les gusta la pija. Y si son un poco putitas, te la maman y te dejan que se la des por el orto. Ahora, eso sí, con un auto como éste, te podés levantar unas minas sensacionales. Pero ojo: lo mejor de todo son las minitas pulcras, como ésas que vos conocés, de la Facultad de Humanidades (...) (Maliandi, 2006, p.34).

Cugnot es un personaje oscuro, manipulador, calculador, inflamado por la soberbia y el rencor de quien se hizo amigo del poder tras haber sido un paria sin códigos ni valores morales. A lo largo de la historia se va develando como un estafador profesional contactado directamente con la policía, para quienes también hace inteligencia de modo informal. Además, su actitud machista no sólo queda explícita en la manipulación sino también en la violencia psicológica que ejerce, devenida en situaciones de abuso. El derrotero de este personaje es éticamente nefasto y uno de los aspectos que lo compone es justamente el machismo explícito, el mismo que Maliandi supo identificar y poner de relieve en un momento histórico en el cual quedaba solapado bajo el manto del costumbrismo criollo. De este modo, no es casual que sea una de las principales

características del “villano”, pues, Maliandi lo utilizó como canal de denuncia, visibilizando lo negativo y degradante de este tipo de actitudes cotidianas que tienen como resultado la desvalorización de lo femenino y la construcción de un imaginario en el cual la mujer queda subordinada a la violencia machista bajo todas sus formas.

Inclusive, también se presenta otra manifestación más sutil de lo mismo a través de las relaciones que describe el personaje femenino, Esther Costa Prat. Ella siempre se vio asfixiada por aquello que las convenciones burguesas le imponían a medida que fue creciendo, no obstante, siempre tuvo la lucidez para distinguir el malestar más allá de que no pudiera dar con la solución existencial, con la alternativa a toda la parafernalia de las *buenas costumbres*. Este grado de consciencia sobre la opresión la llevó por caminos de confusión e incluso por posiciones reproductoras de los cánones que ella misma sufría. Por ejemplo, rivalizar con otras mujeres, a modo de competencia, haciendo un teatro de *femme fatale*, es decir, otro de los lugares permitidos para las mujeres por la cultura dominante.

De este modo, en el momento en que transcurre la historia, Esther se debate sobre su relación con el doctor Prezzolini. Este médico resultaba el paradigma de las buenas costumbres burguesas: profesional joven, futuro asegurado, auto nuevo, perspectivas habitacionales, es decir, todo aquello que constituye *un buen partido*. A través de esta faceta se solapaba su inseguridad, sus limitaciones humanas, su lectura lineal y estructurada de las cosas –reproductora del *status quo*– y su voluntad de constituir una familia tipo en la cual él fuera la voz de autoridad, justamente, por contar con todas las características del *buen partido*. Sin embargo, Maliandi, a través de una ironía solapada, expuso a este personaje del modo en que más le dolería –donde más les duele a todos aquellos en los que se basa este ser de la ficción–, a saber, en su impericia sexual. La ausencia de empatía y la ciega convicción de superioridad machista de Prezzolini devienen en la incapacidad de conectarse con la otra persona, al punto de quedar ridículamente aislado en el acto sexual.

Evidentemente, y no de manera casual, Maliandi hizo hincapié en la sexualidad para graficar de modo concreto los rasgos morales de sus personajes. En contrapartida al individualismo del doctor Prezzolini, Venancio Alvarado, el pintor aventurero, se preocupa explícitamente de que la búsqueda del placer en la sexualidad se establezca en forma conjunta. Efectivamente, Alvarado, más allá de ser un personaje que comparte su sexualidad con diferentes mujeres, no tiene el perfil machista de Cugnot ni el de Prezzolini, es decir, se preocupa de que la situación sea igualitaria en todo sentido, tanto en los derechos como en los beneficios de las relaciones, incluso al punto de plantearlo como una cuestión de respeto. Así se lo lee:

Pensar en las charlas de Adler y Montaña me sirve para retener el orgasmo y esperar a Isabel. No es que padezca *ejaculatio praecox*, sino que ella es mucho más lerda que yo, y en esto he sido siempre un caballero (Maliandi, 2006, p.139).

Luego, volviendo a Esther Costa Prat bajo esta perspectiva interpretativa, otro ejemplo que aparece manifiesto en sus dudas morales es la problematización de una posible frivolidad en relación al sexo casual. Pero más tarde, ella misma lo resignifica y logra resquebrajar la falsa ambivalencia de origen conservador, manteniendo siempre el espíritu crítico y la actitud de evaluación de las propias acciones.

Así, a través de estas disquisiciones en sus personajes, Maliandi hace gala de una de las grandes virtudes literarias que, a mi humilde entender, posee esta novela: la capacidad de un autor masculino de relatar con maestría problemáticas y perspectivas pertenecientes a personajes femeninos. Este es, justamente, otro aspecto que me interesa resaltar.

No debe ser azaroso que la primera voz aparecida en la novela sea femenina. De entrada, obliga a zambullirse en la perspectiva de una joven, en las imágenes de su habitación, en las inseguridades que la invaden, en las dudas que surgen en base a sus relaciones con las figuras masculinas. Luego, el personaje de una chica de 19 años expresa su voz a través de un diario personal, ella manifiesta lugares comunes de las buenas costumbres, reproduce los estereotipos dominantes proyectando una voz de seguridad sobre sus concepciones. Sin embargo, esa seguridad no tarda más que unas líneas en resquebrajarse ante las dudas y las inquietudes, ante el miedo de aquello que implica ser mujer, no sólo para ella, sino para el resto de las personas: la imposición de aquello que es el *ser mujer*.

En algunas voces aparece el rechazo a todas las convenciones vetustas, en otras la reproducción de los mecanismos que pueden devenir en dichas convenciones. Pero nunca es de modo lineal, siempre son atravesadas por las dudas, por las divergencias, por una suerte de prueba y error que van conformando las personalidades a lo largo de la historia. En general, los personajes femeninos atraviesan una serie de circunstancias complejas que los hace cobrar un vuelo sumamente particular, con resoluciones por momentos impulsivas e irreflexivas pero siempre con una voz que complejiza cada movimiento, incluso los menos racionales. Así se dan las preguntas por las diferentes experiencias, por el propio modo de ser, por la sexualidad: qué es válido, qué se espera de la parte femenina en un vínculo sexual, hasta qué punto es sano lo que se espera en cada ocasión, cómo es la confusión que emerge ante los abusos. También aparecen, como ya mencioné anteriormente, cuestionamientos sobre la frivolidad en referencia al sexo casual, respecto al rol masculino. Luego, a través de esas voces, Maliandi presentó la exploración de los personajes sobre sus vínculos femeninos familiares, de amistad e inclusive de pareja: ¿cuáles son las expectativas?, ¿cómo se puede acompañar a la otra persona?, ¿cómo repercute en la propia personalidad?, ¿siempre se actúa de modo esperable?

Efectivamente, Maliandi no escatimó recursos para abordar de modo lucido la cuestión femenina desde un ángulo verdaderamente progresivo. Parecen ser

claras las intenciones de problematizar el rol de la mujer y la feminidad en la sociedad argentina, lo cual va aparejado con una lectura política del marco histórico.

Todos los hechos están íntimamente ligados al desarrollo de las condiciones políticas sumergidas en el contexto de la dictadura de Onganía, una de las más duras de la historia argentina. Los personajes son perseguidos, persiguen, se esconden, buscan, militan, hacen inteligencia, se exilian, mueren, ascienden, se degradan, quedan perplejos y hasta no saben cómo reaccionar. Todo esto sucede como manifestación de la cotidianidad, es el marco de la narración, no pretende centralidad aunque por momentos es inevitable que la cobre. Los posicionamientos de los personajes más reflexivos siempre son contra la policía, contra los militares que abusaban sistemáticamente del poder de sus armas y se preguntan qué pueden hacer desde sus diferentes lugares. Incluso, aquellos que no se daban por aludidos de lo que sucedía a su alrededor, inevitablemente, acaban interpelados de algún modo.

De esta forma, en la novela de Maliandi nos encontramos con una estructura particular, la cual define el carácter más profundo de los personajes, permitiendo una suerte de mayor intimidad entre el lector y los elementos de la ficción. El juego que propuso el autor quedó, de este modo, establecido. A su vez, la profundidad de los personajes los arroja al frente con sus virtudes y sus defectos. Aquí es donde Maliandi aprovechó para identificar valores morales en las diferentes actitudes: la condena al machismo, al totalitarismo, a la falta de respeto ante los demás y, por otra parte, la promoción de las perspectivas femeninas –tantas veces invisibilizada–, la valoración positiva del compromiso, de la amistad, del cuidado, del respeto, de la problematización, la reflexión y la creatividad. Así, todo esto se da de modo cercano a la forma que sucede en la cotidianidad, es decir, no es todo dado a la mano de manera lineal, sino que es necesario ir desmalezando el compendio de situaciones –las contradicciones normales de toda dinámica humana– y el desafío reside en poder identificar las líneas que nos permitan clarificar estas lecturas.

## **Bibliografía**

Maliandi, R. (2006). *La nariz de Cleopatra*, Buenos Aires, Leviatán.

# Filosofía de la vida cotidiana. Haciendo cultura

MANASLISKI Lucía (UCES)

*“El discurso filosófico no esculpe estatuas inmóviles, sino que todo lo que toca desea volverlo activo, eficaz y vivo. Inspira impulsos motores, juicios generadores de actos útiles, elecciones a favor del bien”*  
Plutarco

En el presente trabajo se propone pensar la actividad filosófica de una forma particular: se trata del ejercicio de la filosofía de la vida cotidiana. Se trata de observar ciertos hábitos intelectuales (de pensamiento), vinculados a ciertos hábitos emocionales y de conducta, que repetimos de forma automática cotidianamente. Dado que ni esta repetición ni sus causas suelen ser tema de reflexión de quienes las ejecutan, no son conscientes; y viceversa.

Ahora bien, la observación racional de estos hábitos muestra las creencias (juicios y valores) presupuestos cuyo origen, en la mayoría de los casos, se remonta a opiniones populares que no han sido producto del pensamiento crítico. En otras palabras, se trata de ejercer la práctica filosófica *desde* la vida cotidiana y *sobre ella* para “retornar” con la mirada transformada y, por lo tanto, con una nueva vida cotidiana ante los ojos.

Como señala Richard Raatzsch en *Filosofía de la Filosofía*, “una investigación filosófica genuina empieza a partir de algo sumamente cotidiano y familiar, desemboca en algo totalmente increíble e inédito y, finalmente, concluye en algo cotidiano y familiar.”<sup>1</sup> Como destaca R. Raatzsch, la investigación vuelve a lo cotidiano y familiar, es decir, vuelve al ámbito del que partió para observar y ser consciente de aquellos presupuestos gracias a los que actuamos como lo hacemos o, al menos, con la conciencia de su existencia. Se trata de observar el ideal teórico con el que nos identificamos, generalmente, y la distancia que lo separa del “tipo” de *homo* que realmente somos, teniendo en cuenta nuestros sesgos cognitivos y creencias limitadas.

Así, la importancia de este retorno se fundamenta en la búsqueda de autonomía a partir de una posibilidad genuina de elección, comprometiéndose con el desarrollo personal y la formación ética<sup>2</sup> de los ciudadanos. Por último, se recuerda que aunque el ritmo vertiginoso de la cotidianidad actual parece arrebatarnos el tiempo y la calma, es necesario *detenernos* a reflexionar de forma serena y

---

<sup>1</sup> Richard Raatzsch. (2008). *Filosofía de la filosofía*. Traducción de Witold Jacorzynski y José María Ariso. México: Universidad Veracruzana.

<sup>2</sup> Se trata de una “formación” ética que determina, entre otras cuestiones, la pertenencia a una determinada cultura, en cuanto ella misma la configura.

rigurosa sobre el fundamento de nuestras convicciones y expectativas, es decir, sobre la totalidad de lo existente y lo posible<sup>3</sup>.

“¿No te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”  
Apología de Sócrates, 29d-29e<sup>4</sup>

Encaminados hacia los fines mencionados, es fundamental reconocer las *dimensiones* de nuestra razón, en general. Por un lado, como ha desarrollado el filósofo argentino Ricardo Maliandi, se encuentra la dimensión fundamentadora de la razón que se vincula con la estabilidad, la armonía y el orden, características que recuerdan a la vida corriente donde se ubica una normalidad tal que es posible predecirla en días, semanas y hasta meses. En la vida diaria, en el mejor de los casos, nos limitamos a hacer un uso monológico de la razón. Sin embargo, según insiste el autor, la razón *está* presente cuando sus dos funciones (crítica y fundamentadora) se complementan y se compensan mutuamente<sup>5</sup>.

Por lo tanto, es necesario tener a (la) mano la dimensión crítica de la razón. Nos servimos de esta herramienta en tanto colabora con la demarcación de sus propios límites y enfatiza en la multiplicidad y la diferencia, lo cual cabe destacar si trabajamos con el producto de la dimensión fundamentadora de la razón. En resumen, se trata de cuestionar de forma racional las creencias y tradiciones con las que nos familiarizamos junto con las expectativas que nos motivan a tal punto que se convierten en valores y anhelos tan naturales como obvios.

En palabras del querido Ricardo “*la razón, en su conjunto, es necesariamente ambas cosas: mira hacia el frente y hacia atrás, como la cabeza de Jano*”.<sup>6</sup> Así, pretendo caracterizar la actividad filosófica como el uso metódico de la razón teniendo presentes sus dimensiones fundamentales.

Otra cuestión a observar es que, si bien somos seres racionales, no siempre usamos (plenamente) la razón. Significa que el hecho de poseer la capacidad de pensar de una forma determinada no implica su efectividad. Esto se evidencia ante el hecho de que nuestras opiniones y acciones parecieran no ser siempre racionales.

En nuestra vida cotidiana somos testigos de actuar a partir de decisiones que muchas veces no tienden hacia nuestro beneficio y convivimos con sentimientos

---

<sup>3</sup> La filosofía es una disciplina que se ocupa de los fundamentos de la totalidad, de lo que es y de lo que podría ser.

<sup>4</sup> Platón. (1981). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.

<sup>5</sup> Ricardo Maliandi (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

<sup>6</sup> Ricardo Maliandi (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

de frustración y culpa. Se trata de pensamientos y acciones que no se rigen exclusivamente por las leyes de la razón y la lógica. En este contexto, es necesario reconocer que no somos *homo philosophicus* con las características que señala Quassim Cassam en *Self-Knowledge for Humans*<sup>7</sup> sino, más bien, somos *homo cotidianus*.

En nuestra cotidianeidad nos reconocemos como seres racionales con grandes aspiraciones teóricas que, sin embargo, tomamos decisiones (muy) rápidas en la mayoría de las situaciones diarias. Se trata de decisiones que *aparecen* en nuestra consciencia sin que sepamos bien de dónde vienen pero con tal intensidad que nos impulsan a actuar.

### Homo Philosophicus

*Ud. siempre evalúa sus motivos y sus razonamientos, y cuando lleva a cabo una prueba (experimentación) siempre comprueba los pasos y se asegura de que la inferencia es válida.*

*Sus creencias y los llamados 'actitudes proposicionales' - sus deseos, miedos, esperanzas, intenciones y sucesivos- son tan racionales como deberían ser. Ud. cree lo que racionalmente debe creer, Ud. desea lo que racionalmente debe desear. Ud. teme a aquello por lo que tiene buenas razones para temer, y así sucesivamente.*

*Sus creencias y otras actitudes proposicionales le son totalmente conocidas. Ud. sabe qué cree, qué desea, qué teme, y así sucesivamente, y Ud. sabe por qué tiene las actitudes que tiene. Ud. no sufre de auto-ignorancia ni comete errores sobre sus actitudes. Su auto-conocimiento es exhaustivo e infalible.*

### Homo Cotidianus

*Ud. rara vez evalúa los motivos, y su proceso, por los cuales actúa de una determinada forma. La mayoría de las veces actúa de forma automática repitiendo y acentuando su forma de pensar, sentir y actuar.*

*Sus creencias y sus deseos, miedos, esperanzas e intenciones encuentran contradicciones entre sí. La mayoría de las veces fundamenta sus acciones en creencias que no han sido producto de su reflexión. Así, Ud. tiende a actuar de acuerdo a la opinión pública*

*Difícilmente Ud. conozca sus creencias, sus deseos, sus miedos, esperanzas e intenciones de forma simple y clara. Ud., muy posiblemente, padezca de auto-ignorancia gracias a lo cual comete errores sobre sus actitudes. Su auto-conocimiento no es exhaustivo ni infalible, aunque Ud. no lo crea.*

Los neurocientíficos y psicólogos cognitivos que se dedican a estudiar nuestro comportamiento reconocen la existencia de sesgos cognitivos<sup>8</sup>. Se trata de una característica fundamental del *homo cotidianus* que responde a una necesidad evolutiva para la emisión inmediata de juicios que nuestro cerebro utiliza para asumir una posición rápida ante ciertos estímulos y situaciones problemáticas. Debido a la incapacidad de procesar toda la información disponible se filtra de forma selectiva o subjetiva. Más, cada uno de nosotros puede observar estos sesgos en su propia vida cotidiana.

Un claro y sencillo ejemplo es el hecho de preferir lo conocido al momento de elegir entre distintas opciones, aún ante la posibilidad de un cambio beneficioso:

<sup>7</sup> Quassim Cassam. (2014). *Self-Knowledge for Humans*. USA: Oxford University Press.

<sup>8</sup> Los sesgos son alteraciones en la mente humana difíciles de eliminar y que conducen a una distorsión cognitiva de la percepción, a un juicio impreciso o a una interpretación ilógica.

“más vale malo conocido que bueno por conocer”. Nos fiamos de lo que conocemos y sentimos temor ante lo desconocido. Nuestra particular capacidad para reconocer caras, voces e imágenes posibilita nuestra rápida reacción. En el contexto de “naturaleza”, el instinto de elegir lo conocido es una garantía de supervivencia: recordar enemigos o detectar peligros ayuda a evitarlos, como identificar caras amigas y plantas comestibles. Esta tendencia a lo conocido se vincula directamente con la predilección por el *status quo* y el rechazo del riesgo.

Ahora bien, la existencia de estos sesgos evidencia otra cuestión interesante acerca de nosotros mismos. Al olvidar la bi-dimensionalidad de la razón no sólo nos equivocamos sino que lo hacemos con cierta previsibilidad. En términos generales, nuestros errores se producen siempre del mismo modo una y otra vez. Esta repetición posibilita observar y comprender nuestras propias contradicciones<sup>9</sup>. Tanto el sesgo de *confirmación*<sup>10</sup>, de *anclaje*<sup>11</sup>, de *punto ciego*<sup>12</sup>, de *status quo*<sup>13</sup>, *tendencia del momento actual*<sup>14</sup>, de *autoservicio*<sup>15</sup> y de *falso consenso*<sup>16</sup>, entre otros, se vinculan directamente con la dimensión fundamentadora de la razón antes presentada. En el día a día, se evidencia la preponderancia de dicha dimensión que tiende a la estabilidad y se esfuerza por evitar cualquier situación conflictiva.

Esto significa que somos testigos de una sobre carga de rutina y de resignación contextualizada en un conjunto de creencias y juicios aceptados e internalizados de forma irreflexiva, en la mayoría de los casos, a partir de la tradición familiar. En este contexto la razón crítica se pregunta si las creencias que se encuentran a la base de mis mociones y acciones son verdaderas por su lógica y racionalidad o si, en cambio, se trata de creencias tan antiguas como populares y ahí radica su “verdad”, nuestra confianza en ellas.

No quedan dudas que somos vulnerables a los errores del sentido común y la opinión pública. Ahora bien, esta propuesta de revitalizar la dimensión crítica de la razón se encuentra con otro inconveniente.

---

<sup>9</sup> “*Quiero pero no puedo*”.

<sup>10</sup> Es la tendencia a favorecer la información que confirma las propias creencias, sin importar si la información es verdadera.

<sup>11</sup> Es la tendencia común a «anclarse» en un rasgo y depender demasiado de *parte* de la información cuando se toman decisiones.

<sup>12</sup> Es la tendencia a pasar por alto los propios prejuicios cognitivos o a considerarse menos sesgado que los demás.

<sup>13</sup> Es la tendencia de algunas personas a sobre-valorar y apreciar mayormente aquello que permanece estable.

<sup>14</sup> También denominada “hedonismo”, parece tener raíces clásicas, filosóficas y poéticas. Se trata de evidenciar que tendemos a dejar el sufrimiento para después y preferimos el placer inmediato. En otras palabras, imaginar situaciones futuras que puedan alterar nuestros comportamientos y expectativas actuales.

<sup>15</sup> Es la tendencia a equivocarnos en nuestras observaciones al ignorar pruebas y hechos que contradicen la postura que defendemos.

<sup>16</sup> Es la tendencia a sobrestimar el grado en que los demás coinciden o están de acuerdo con nosotros.

“The human talent for pattern-recognition is a two-edged sword:  
We're especially good at finding patterns, even when they aren't really there -something known as  
false pattern- recognition.”

"El talento humano para reconocer patrones es una espada de doble filo: somos especialmente  
buenos encontrando patrones, incluso cuando no están realmente allí -algo conocido como falso  
reconocimiento de patrones."  
Neil deGrasse Tyson. *Cosmos*

Existe un sesgo cognitivo que condiciona nuestra capacidad de aprendizaje, en términos generales: se trata del *Efecto Dunning-Kruger*<sup>17</sup>. Este sesgo señala que cuanto menos sabemos más creemos saber. Así, las personas con pocas capacidades o conocimientos creen tener más capacidades y conocimientos de los que efectivamente poseen, y viceversa: quienes son más competentes, tienden a subvalorarse.

Según observan Justin Kruger y David Dunning<sup>18</sup>, mientras más incompetente era la persona, menos nota su incompetencia y mientras más competente es, más subvalora su competencia. Esto significa que las habilidades necesarias para hacer algo bien son necesarias, al mismo tiempo, para poder evaluar correctamente cómo se realiza.

Aquí se presenta un tema de suma relevancia en el ámbito filosófico: el *vínculo necesario* entre efectuar correctamente una acción y aplicar las reglas que rigen dicha acción. Si bien de aquí parten numerosas reflexiones en torno a la posibilidad del aprendizaje, que ocuparían una investigación en sí misma, el hecho de mejorar nuestras habilidades cognitivas y ejercitar nuestra conciencia de ignorancia es una tarea que incumbe al filósofo, en general, y al *académico* de nuestra cultura, en particular.

Es una creencia instalada que los filósofos nos dedicamos a hacer *grandes* preguntas. Así, la grandeza de estos cuestionamientos se ha identificado con su in-abarcabilidad<sup>19</sup> y con el esfuerzo metodológico que se requiere para dar respuesta. Más, la mayoría de las veces, estos cuestionamientos se presentan tan apabullantes que se abandona la tarea antes de su inicio.

Ahora bien, es el monopolio de la dimensión crítica de la razón, entre otras cuestiones, lo que da lugar a esta imagen del filósofo: se trata de un extraño ser que se ocupa de cosas difíciles, inaccesibles e inútiles para el hombre común en tanto nada dicen de nuestros intereses y preocupaciones cotidianas. Sin embargo,

---

<sup>17</sup> Justin Kruger, David Dunning. (1999). *Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments*. *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 77. No. 6. pág. 1121-1134.

<sup>18</sup> *Ídem*.

<sup>19</sup> Con frecuencia, las grandes preguntas filosóficas se presentan como carentes de resolución, propiamente hablando.

la propuesta que aquí se presenta revitalizante de la dimensión crítica de la razón, que no olvida el complemento fundamentador y considera otra imagen del pensador racional.

La filosofía de la vida cotidiana propone preguntar de forma crítica ejercitando herramientas lógicas y argumentativas para ensayar respuestas a dichas preguntas. Si bien el filósofo se dedica a preguntar respecto de nuestra cotidianeidad también es indispensable que otorguemos herramientas para comenzar la búsqueda de la verdad. En resumen, se trata de una búsqueda del equilibrio racional con fuertes implicancias éticas, así es indispensable considerar ambas dimensiones de la razón en el contexto de vida actual.

En palabras de Ricardo,

La ética convergente ve en la razón la instancia anticonflictiva por excelencia, es decir, la exigencia de evitar, resolver o, al menos, regular los conflictos, y la suma de indicaciones metodológicas para hacerlo; pero, al mismo tiempo, la instancia capaz de reconocer el carácter esencialmente conflictivo de las interrelaciones sociales y, por lo tanto, del ethos. Uno de los sentidos de la convergencia reside precisamente en la compatibilización entre aquella exigencia y este reconocimiento. Se trata, nada más –pero también nada menos– que de la búsqueda del equilibrio entre las contrapuestas funciones de la razón.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Ricardo Maliandi (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Editorial Biblos. (p. 12)

# El cuidado de la vida como objeto de corresponsabilidad solidaria no rigorista

MICHELINI Dorando J. (CONICET-ICALA)

## Introducción

En el año 2006 se iniciaron en la Fundación ICALA de Río Cuarto los *Coloquios sobre Ética del Discurso*, con la presencia y el apoyo, entre otros, del profesor Ricardo Maliandi. En el año 2011 se funda la *Red Internacional de Ética del Discurso*, igualmente inspirada y apoyada por Ricardo. Con ocasión de cumplirse nueve años de la realización de los coloquios sobre Ética del Discurso, en el año 2015 se editaron en 2 tomos, de algo más de 500 páginas cada uno, los textos presentados en los Coloquios realizados entre los años 2006 y 2014.

En el Coloquio realizado en el año 2010, el filósofo alemán Reinhard Hesse observó que la ética del discurso se ha ocupado originariamente de problemas de *fundamentación* de la ética, pero que la problemática de la *aplicación del principio moral ético-discursivo* a cuestiones de la vida práctica no ha sido aún tratada de forma suficiente y adecuada. En esa oportunidad, Hesse sostuvo, por ejemplo, que no se han sacado todas las consecuencias que se siguen de la pragmática trascendental y de la teoría ético-discursiva para la economía y la religión. (Hesse, 2015a, pp. 367ss.) Conuerdo con el filósofo alemán en que la ética del discurso ofrece un marco teórico-metodológico tanto para la reflexión ética en general - cuestión que también ha sido destacada por Wolfgang Kuhlmann (2014)- como para abordar críticamente distintos ámbitos del saber práctico. En este sentido, las reflexiones que siguen sobre el *cuidado de la vida* y del *medio ambiente natural y social* deben ser comprendidas como un aporte para la dilucidación de cuestiones prácticas desde el punto de vista de la ética del discurso en orden a que lo bueno acontezca. (Michelini, 2011).

La problemática de la aplicación del principio moral ético-discursivo a cuestiones relativas a la ecología y el medio ambiente -que he elegido para exponer en estas XV Jornadas de *Agora Philosophica*, y que se realizan en Homenaje a uno de los más grandes filósofos de Argentina, el querido amigo Ricardo Maliandi (1930-2015)- no es un tema que Ricardo haya trabajado específicamente; sin embargo, al hablar del cuidado de la vida como asunto de responsabilidad colectiva de los seres humanos aparecen conceptos y problemática relacionadas estrechamente con su pensamiento ético-filosófico, como la *conflictividad*, la *corresponsabilidad solidaria* y la *aplicación no rigorista del principio moral*. (Maliandi, 2010, 2013) Además, las reflexiones que siguen sobre el cuidado de la vida y del medio ambiente natural y social pretenden ser un aporte para la dilucidación de

cuestiones prácticas desde el punto de vista de la ética del discurso -una teoría ética que ha incentivado la reflexión filosófica más relevante de Ricardo Maliandi.

Mi exposición se desarrollará en tres pasos, a saber: en primer lugar, presentaré la problemática ecológica actual desde la perspectiva de la ética del discurso (1); luego expondré sucintamente algunos conceptos clave de la ética discursiva en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista (2); finalmente, destacaré algunos elementos ético-discursivos que pueden ser de utilidad para la elaboración de una ética ecológica (3).

### **La problemática ecológica desde el punto de vista de la ética del discurso**

Los fundadores y principales representantes de la ética del discurso -Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel- se han referido en distintos pasajes de sus obras a la problemática ecológica, a las consecuencias del desarrollo científico-tecnológico para la humanidad actual y las generaciones futuras, tal como ha señalado Jonas (1995), pero no han elaborado una ética ecológica; al menos, no han indagado explícita y sistemáticamente sobre una responsabilidad ecológica que abarque al conjunto de los seres vivos (no sólo a los seres humanos) y a las condiciones naturales de vida. Habermas menciona diversos problemas que están directamente relacionados con la responsabilidad ética y política que tienen los seres ante la realidad de la crisis ecológica: “en vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los “Estados de no-derecho”; en vista del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento nuclear atómico representa para la vida en nuestro planeta; en vista de hechos tan provocadores como estos, la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política” (Habermas, 1991, pp. 129s.).

Claro está que la cuestión central que cabe plantear desde el punto de vista de la ética del discurso es si esta teoría, que es claramente antropocéntrica, puede abordar -de forma adecuada y con alguna perspectiva de éxito- la realidad medioambiental y los problemas que se vinculan con la responsabilidad por la vida no humana y el cuidado de la naturaleza. Habermas entiende que los grandes problemas globales de la humanidad (el hambre, la pobreza y la crisis ecológica) configuran un “valle de lágrimas” (Habermas, 2003), y se pregunta qué puede brindar una teoría ética que opera con un concepto formal y universal de moral para enfrentar los desafíos morales que presentan el cuidado de condiciones concretas de vida natural y la “vulnerabilidad de criaturas que no hablan” (Habermas, 1991, p. 129), y qué puede ofrecer una teoría ética que restringe su ámbito de reflexión a los sujetos capaces de habla y acción -y que se limita a solucionar conflictos y a dilucidar cuestiones de justicia- para cuidar a los

animales, los cuales “nos salen al paso como criaturas vulnerables que tenemos que proteger en su integridad física *por ellos mismos*” (Habermas, 2000, p. 226).

Habermas es consciente de que la problemática básica medioambiental representa un desafío para la ética del discurso en la medida en que la ética discursiva se circunscribe a las relaciones entre sujetos racionales lingüística y comunicativamente competentes, mientras que la ética ecológica aborda cuestiones relacionadas con seres no racionales y con las condiciones naturales de vida. La respuesta de Habermas se orienta a destacar que el respeto y cuidado de los animales pueden ser tomados en consideración sin necesidad de ampliar la comunidad de seres morales capaces de habla y de acción. (Habermas, 2000, pp. 224ss.) La moral es un mecanismo de protección de la vulnerabilidad de los individuos que han configurado su identidad personal en un proceso de socialización. Los animales, si bien no forman parte de este proceso de socialización y de formación de identidad personal, son también seres vulnerables que deben ser protegidos. Es por esto que la responsabilidad moral frente a seres vivos no humanos, como los animales, tiene que ser considerada *análoga* a aquella que tiene lugar entre seres capaces de habla y de acción: “siempre que participan en nuestras interacciones sociales, los seres vivos nos salen al encuentro en el rol del alter ego como seres que se encuentran frente a nosotros, están necesitados de respeto y con ello fundan una expectativa de que defendamos fiduciariamente sus derechos” (Habermas, 2000, p. 229).

Ahora bien, si se observa con atención la respuesta habermasiana, puede advertirse que la *responsabilidad análoga* refiere sólo al ámbito de seres vivos que nos salen al encuentro, pero no puede extenderse sin más al mundo inanimado y a las condiciones naturales de vida: “la responsabilidad del hombre por las plantas y por la conservación de especies enteras no se puede fundamentar con base a los deberes de interacción, es decir, *moralmente*” (Habermas, 2000, p. 231). En el contexto de la crisis medioambiental global que atraviesa la humanidad, las condiciones naturales de vida podrían ser defendidas, a lo sumo, con razones prudenciales y estéticas. Las razones estéticas son, en algunos casos, “incluso de más peso que las éticas. Pues en la existencia estética de la naturaleza las cosas se retiran por así decir a una inaccesible autonomía e intangibilidad, y sacan entonces a la luz su vulnerable integridad con tanta claridad que nos parecen inviolables por sí mismas, y no meramente como partes deseadas de una forma de vida preferida” (Habermas, 2000, p. 231). En síntesis, puede afirmarse que, según Habermas, las cuestiones relativas al cuidado del medio ambiente y a las condiciones naturales de vida parecen ser objeto más del derecho y la política, que de la ética.

Los esfuerzos de Apel (en lo que él denomina la parte A de la ética del discurso) apuntan a fundamentar la responsabilidad solidaria por las consecuencias de las acciones humanas en vista de los desafíos globales que presenta, por ejemplo, la crisis ecológica. En este sentido, “por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria” (Apel, 1985a, p. 344). Para afrontar los desafíos globales de la responsabilidad colectiva, Apel ha elaborado una parte “B” de la ética discursiva,

la cual se ocupa de la aplicación referida a la historia de las normas morales (Apel, 1988). La problemática clave de esta parte “B” de la ética discursiva refiere a la *aplicabilidad y exigibilidad* de las normas morales en contextos históricos y situacionales que dificultan o impiden la aplicación del principio moral, como es el caso de los problemas vinculados con la crisis ecológica y las consecuencias directas e indirectas que produce el desarrollo científico-tecnológico. Según Apel, la aplicación responsable referida a la historia de las normas éticas “solamente puede ser resuelto (si es que puede ser resuelto en absoluto) por una parte de fundamentación éticamente responsable” (Apel, 1992, p. 39). En este sentido, la ética del discurso no sólo remite a la “*anticipación contrafáctica* de las relaciones ideales de comunicación”, sino que también toma “en cuenta la norma fundamental de la *responsabilidad* referida a la historia [...] para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente de hecho, ahora” (Apel, 1991, p. 165).

Apel sintetiza su propuesta en *un principio de complementación*, el cual reza: “Obra sólo según una máxima de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias que resultaran previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados pueden ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real; si pudiera ser llevado a cabo con todos los afectados” (Apel, 1985a: 251). Este principio funciona como una idea regulativa para la aplicación del principio moral en situaciones en que el mismo no puede -o, incluso, no debe- ser aplicado en forma *absoluta y rigorista*. Dicho con otras palabras: el principio de emancipación que anida en la comunidad ideal de comunicación debe ser articulado con el de conservación de las condiciones naturales de vida, puesto que “la supervivencia de la comunidad real de comunicación -por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica- y la preservación de la ‘realidad racional’ de nuestra tradición cultural constituyen la condición necesaria de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación... que le confiere sentido al principio de conservación” (Apel, 1985b, p. 262). En consecuencia, según Apel, hay una exigencia moral de preservar las condiciones naturales de existencia de la comunidad real de comunicación, y un deber de mantener o crear las condiciones para que sea posible actuar según las reglas de la comunidad ideal de comunicación.

Obviamente que pueden realizarse múltiples cuestionamientos a la ética del discurso, que no puedo tratar en ese contexto. Sólo quisiera referirme a algunas de las objeciones más habituales, como las siguientes: a) al tratarse de una ética antropocéntrica, las problemáticas del cuidado de la vida de los animales y la responsabilidad moral por la existencia de seres no humanos quedan excluidas de la teoría, como también b) a que *-de facto*, y por diversas razones- buena parte de la humanidad queda excluida de los discursos prácticos y, por ende, sus necesidades e intereses no pueden ser expuestos y defendidos argumentativamente en la comunidad de interlocutores discursivos; además c) a que hay personas que pueden negarse al diálogo; a que d) se trata de una teoría demasiado idealista y e) a que las cuestiones ecológicas y medioambientales son

vistas a menudo como condiciones necesarias para la realización de una vida buena y lograda, no sólo como cuestiones de justicia.

ad a) Si se pretendiera tildar a la ética discursiva de antropocéntrica, con el fin de desacreditarla para abordar y resolver cuestiones ecológicas, cabría señalar lo siguiente. El concepto *antropocentrismo* puede ser utilizado con diferentes significados. Uno de ellos sería el equivalente a sostener que el ser humano es lo único importante en el universo. El hombre, al ser considerado dueño y señor de lo existente, podría disponer libremente y sin medida de los demás seres y de la naturaleza en general para sus propios intereses y para alcanzar o ampliar su bienestar. En contraposición a ello, el biocentrismo sostiene que todo ser vivo tiene un valor en sí mismo, posee derecho a la existencia y al cuidado, y merece respeto. La ética del discurso se autocomprende como una ética antropocéntrica, pero en un sentido diferente, a saber: los seres humanos, en tanto que individuos capaces de habla y comunicación, son los únicos que pueden deliberar y decidir sobre los valores, sobre lo bueno y lo malo, sobre lo justo y lo injusto. Además, el ser humano posee poder y, con ello, la capacidad de crear y destruir, también el medio ambiente, con lo cual es responsable por las consecuencias y subconsecuencias de sus acciones y, particularmente, por lo que sucede con la existencia y el cuidado de otras especies y las condiciones naturales y sociales de vida.

ad b) La ética del discurso sostiene que lo imprescindible es que todos los ciudadanos puedan expresar -en condiciones de libertad e igualdad- sus necesidades, opiniones, etc. Una de las primeras y elementales exigencias de los interlocutores discursivos es asegurarse de que no haya excluidos (por ejemplo, personas que no puedan exponer sus intereses y necesidades, los sin voz, etc.) y, en todo caso, cooperar para que se creen las condiciones de participación en el discurso. La participación efectiva de los afectados en las deliberaciones (y no por medio de representantes) es también una exigencia básica de la ética discursiva. La "representación" de algún afectado o de sus intereses y necesidades está limitada a casos excepcionales, en los que a los argumentantes no les es posible, por las razones que fuere, llevar adelante un discurso práctico. La institucionalización de discursos prácticos para que nadie quede excluido de las deliberaciones en los asuntos que les atañen o, dado el caso, la transformación de discursos "fácticos" en "prácticos", es una tarea de corresponsabilidad solidaria de todos y cada uno de los argumentantes.

ad c) Respecto a la observación de que, *de facto*, puede haber personas que no sólo se niegan al diálogo abierto, sino que también desvirtúan estratégicamente la conversación o, incluso, se niegan a hablar, cabe acotar lo siguiente. Quienes en una comunidad se niegan sistemáticamente a entablar un diálogo abierto con los otros no se comportan como seres morales, esto es: como seres que buscan la verdad, la corrección de un asunto y, en último término, la justicia. Sobre la base de personas que buscan irrazonablemente sacar ventaja frente a los otros (por ejemplo, basándose en su posición de poder) no puede construirse una comunidad de ciudadanos libres e iguales. Tendremos una sociedad de

ciudadanos que, en última instancia, se comportarán de forma anárquica, egoísta o mafiosa. Si Aristóteles dijo que quien "no habla" se comporta como una planta, en el marco de la ética del discurso podría decirse que quien "sistemáticamente se niega a dialogar con el otro" se comporta de forma irrazonable e injusta. No hay teoría filosófica ni religión alguna que sea capaz de quebrar la (mala) voluntad del ser humano.

ad d) Las condiciones del discurso son idealizaciones que todo argumentante que entra en un discurso las presupone inevitablemente. Estas idealizaciones sirven para orientar la práctica, pero también son criterios para juzgarla. Yo acostumbro a equiparar estas idealizaciones del ámbito de la ética con una brújula, que nos señala *el norte* -es decir, la dirección en que hay que hacer camino. El mapa para avanzar en la dirección indicada lo provee la política. De poco sirve un mapa, si no tenemos la orientación cardinal; pero sólo con la orientación cardinal, sin mapa, podemos darnos contra una montaña o caer en un precipicio. Con esto quiero significar que, así como todos valoramos la brújula porque nos da la dirección correcta (y nos ayuda a caminar, aunque nadie estuvo nunca en "el norte"), así también las condiciones ideales -más allá de que son exigentes- nos orientan en la dirección adecuada (aunque nadie pueda decir que, en la práctica, las cumplió siempre plenamente).

ad e) Obviamente que a Apel y a Habermas les preocupan las cuestiones de *vida buena*, pero, en sus respectivas teorías, las remiten a las relaciones éticas y no las tratan como asuntos morales de corresponsabilidad colectiva. En Habermas, las obligaciones morales, en sentido estricto, se restringen a los seres humanos, y, sólo en sentido análogo puede hablarse de una responsabilidad moral para con los animales. En Apel, en cambio, la responsabilidad moral no se circunscribe a las condiciones sociales y culturales de vida, sino también a las condiciones naturales de vida en general y, por ende, también a los problemas ecológicos y medioambientales.

### **La ética del discurso en tanto que teoría de la corresponsabilidad solidaria no rigorista**

Habermas y Apel sostienen, con diversos matices, que la problemática de la *aplicación histórica*, contextual y situacional de las normas morales es tan importante como la fundamentación racional de las mismas, o incluso una tarea más relevante. Habermas (2000, p. 16) ha señalado que la validez de las normas depende del "asentimiento de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico" (principio "D"), y que, a su vez, "en las normas válidas, los resultados y efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna". Al tomar explícitamente en cuenta las consecuencias de las acciones humanas, la ética discursiva se presenta como una ética de la responsabilidad que supera a las éticas de la intención. Habermas se plantea incluso "la responsabilidad moral del hombre por su entorno no humano"

(Habermas, 2000, p. 225), lo cual representa una cuestión relevante en el marco de una ética ecológica.

Por su parte, Apel distingue entre una parte “A” de fundamentación pragmático-trascendental y “abstractivo-ideal” (Apel, 1991, p. 175) de la ética, y una parte “B” de fundamentación referida a la historia de las normas morales. La parte “B” refiere a la aplicación referida a la historia de las normas en contextos de interacción en que no están dadas las condiciones para obrar pura y simplemente según el principio moral, y en las que “hay que considerar el principio ético del discurso más bien como un *valor* que puede funcionar como baremo de un *principio teleológico de complementación* del principio del discurso” (Apel, 1991, p. 181). Si bien Habermas (2000, pp. 203ss.) ha rechazado tanto la distinción entre una parte “A” y una parte “B” de la ética discursiva como la idea de que los argumentantes está obligados moralmente a asumir el compromiso de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de la ética discursiva, tal como lo propone Apel (1991, p. 184), ambos pensadores coinciden en que, de una forma u otra, el asentimiento formal de las normas está unido a la exigencia de hacerse cargo -de forma responsable y solidaria- de las consecuencias de las acciones.

Los fundadores de la ética discursiva coinciden también en sostener que, de cualquier forma que se considere la responsabilidad por las consecuencias de las acciones, esta no debe ser comprendida de modo *rigorista*. En este sentido, Habermas afirma que “la interpretación del punto de vista moral desde la teoría de la comunicación libera la intuición expresada en el imperativo categórico de la carga de un rigorismo moral que hace oídos sordos a las consecuencias de la acción. Una norma solamente puede encontrar la aquiescencia racionalmente motivada de todos cuando cada implicado o cada afectado potencial ha tenido en cuenta las consecuencias directas y los efectos secundarios para sí y para los demás de la praxis del seguimiento universal de la norma en cuestión” (Habermas, 2000, pp. 101s.). Apel coincide con Habermas en que la ética del discurso no puede tomar en cuenta exclusivamente, como punto de partida, una instancia abstracta, ideal y ajena a la historia; más aún, afirma que los individuos no deben renunciar a cumplir las obligaciones que se les han encomendado (por ejemplo, en relación con la familia o los grupos de intereses) y que provienen de los sistemas de autoafirmación; en otros términos, “no se les puede exigir moralmente que, sin una ponderación responsable de los resultados y subconsecuencias previsibles de su acción, deban comportarse según un principio moral incondicionalmente válido” (Apel, 1991, p. 172).

Con ello, la ética discursiva se diferencia claramente del imperativo categórico kantiano. Tal como ha señalado Maliandi, “la manera como se entiende la universalidad en la ética del discurso difiere de la propia de la ética del imperativo categórico [...] porque excluye el *rigorismo* de esta última, donde está ausente la consideración de la realidad histórica y de las consecuencias previsibles en el contexto de aplicación. La mediación discursiva entre “convicción” y “responsabilidad” (o entre “moralidad” y “eticidad sustancial”) constituye el factor principal de superación del rigorismo” (Maliandi, 2015b, p. 174). Maliandi destaca

que el rigorismo kantiano es incapaz de “reconocer la conflictividad radical del *ethos*, y, por tanto, de admitir *conflictos de deberes*” (Maliandi, 2015a, p. 189).

El concepto ético-discursivo de responsabilidad moral incluye hacerse cargo de aplicar el principio moral tomando en cuenta las consecuencias directas e indirectas de las acciones humanas, como aquellas que refieren a la intervención científico-técnica del ser humano en el mundo natural y social. Esta aplicación no se lleva a cabo de forma directa y absoluta, sino de modo no rigorista, es decir, tomando en cuenta las condicionamientos reales de toda acción y decisión.

### **Elementos ético-discursivos que pueden ser de utilidad para la elaboración de una ética ecológica**

A continuación, y para finalizar, menciono algunos conceptos clave de la ética discursiva que pueden servir de base para la elaboración de una ética ecológica.

#### *a) La idea de vulnerabilidad análoga*

En primer lugar, la idea de vulnerabilidad, destacada por Habermas, es importante para la elaboración de una ética ecológica porque visibiliza por empatía y analogía la situación de los seres vivos capaces de experimentar dolor, que nos salen al encuentro, los cuales necesitan cuidado y protección. Como vimos, esta protección y este cuidado no pueden extenderse legítimamente, según Habermas, a una responsabilidad moral por el medioambiente y las condiciones naturales de vida. En contraposición a ello, quisiera proponer la siguiente tesis: “Las condiciones naturales de vida deben ser comprendidas como condiciones de posibilidad trascendentales de existencia de los interlocutores discursivos y, en consecuencia, de realización de los discursos prácticos”. En el marco de este trabajo no puedo fundamentar en detalle esta tesis, pero al menos quisiera puntualizar lo siguiente: las condiciones naturales de vida no inciden en forma directa en la validez de los juicios morales, pero son condición de posibilidad de la comunidad real de comunicación y de la existencia de los interlocutores discursivos. Las condiciones naturales de vida inciden de tal forma en la comunidad real de comunicación, que pueden no sólo dificultar o impedir la realización de discursos prácticos (por ejemplo, en situaciones de pobreza extrema), sino que también pueden poner en juego la supervivencia de la humanidad. En consecuencia, tanto la vulnerabilidad de la vida de los animales como la del mundo natural deben ser objeto de una responsabilidad ecológica no restringida.

#### *b) Articulación no rigorista de los principios de supervivencia y de emancipación*

Apel sostiene que la aplicabilidad del principio moral resulta ser un asunto tan o más relevante que la fundamentación racional, formal y abstracta, del mismo. De ahí que, en este contexto de reflexión, cobre relevancia el problema de la supervivencia de la especie humana como un deber de corresponsabilidad solidaria. Con ello, la ética discursiva se diferencia claramente del imperativo

categorico kantiano. Tal como ha señalado Maliandi, “la manera como se entiende la universalidad en la ética del discurso difiere de la propia de la ética del imperativo categorico [...] porque excluye el *rigorismo* de esta última, donde está ausente la consideración de la realidad histórica y de las consecuencias previsibles en el contexto de aplicación. La mediación discursiva entre “convicción” y “responsabilidad” (o entre “moralidad” y “eticidad sustancial”) constituye el factor principal de superación del rigorismo” (Maliandi, 2015b, p. 174). Maliandi destaca que la bilateralidad del rigorismo kantiano reside “en la incapacidad de reconocer la conflictividad radical del *ethos*, y, por tanto, de admitir *conflictos de deberes*” (Maliandi, 2015a: 189). El concepto ético-discursivo de responsabilidad moral incluye hacerse cargo de las consecuencias directas e indirectas de la intervención científico-técnica del ser humano en el mundo natural y social.

Los interlocutores discursivos están obligados moralmente a mantener o crear no sólo condiciones de vida buena, sino también de supervivencia. Esto implica que puede haber situaciones en que el principio moral no pueda ser aplicado -o, incluso, que no deba ser aplicado- en vista de las condiciones contextuales y situacionales de acción: en tales casos, está permitido el uso de la racionalidad estratégica y la suspensión del principio moral. Claro está que lo que se suspende, según Apel, no es la validez del principio, sino su aplicación en un contexto histórico determinado. En otras palabras: hay situaciones y contextos de interacción en los que el principio moral no es aplicable o exigible.

La realización de la comunidad ideal en la real no debe ser interpretada como una empresa unidireccional. La dialéctica entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación, tal como la comprende Apel, implica que las reglas de la comunidad ideal de comunicación sirven de orientación a la comunidad real, a la vez que la comunidad real otorga existencia a la comunidad ideal. La relación entre la comunidad real de comunicación y la comunidad ideal de comunicación es clave en la ética discursiva, pero no se trata de una articulación *rigorista*. Esto significa, en concreto, que en caso que sea necesario salvaguardar las condiciones naturales de vida y de supervivencia, la realización del principio moral puede ser provisoria y temporariamente suspendida, hasta que estén dadas las condiciones de aplicación.

Para ejemplificar esto desde la ecología puede señalarse lo siguiente: el cuidado de la naturaleza no es una exigencia absoluta; quienes utilicen los recursos naturales de vida más allá de lo aconsejable ecológicamente para sobrevivir no lesionan el principio moral emancipatorio que obliga a cuidar el medioambiente, sino que la decisión de intervenir en el mundo natural para asegurar las condiciones de vida de la comunidad real de comunicación sólo afecta temporariamente la aplicación del mismo.

### c) *Discurso práctico*

El *discurso práctico*, en tanto que procedimiento racional intersubjetivo de validación de normas, es un elemento clave en la teoría ético-discursiva y remite a

una forma especial de comunicación: la argumentación. Apel sostiene que “todos los seres con capacidad de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aspiraciones virtuales a la discusión” (Apel, 1985a, T. II, 380). La ética discursiva acepta como válidas solamente aquellas normas que cumplen con dos condiciones, a saber: 1) que puedan obtener el asentimiento de todos los interlocutores válidos mediante la implementación del procedimiento argumentativo denominado *discurso práctico*, y 2) que las consecuencias directas e indirectas que se siguen del cumplimiento general de la norma consensuada en dicho discurso sean aceptables para todos los afectados. (Habermas, 1991, pp. 101s.; 2000, p. 16; Apel, 1991, pp. 178ss.).

Para comprender cabalmente el concepto ético-discursivo de discurso práctico es necesario hacer algunas precisiones. En primer término, cabe señalar que los discursos prácticos aseguran un máximo de racionalidad en el tratamiento de problemas y necesidades humanas porque exigen que se desarrollen en condiciones de simetría y reciprocidad entre los interlocutores, que no se excluya a ningún interlocutor válido de las deliberaciones que lo afectan y que sean considerados todos los intereses y las necesidades defendibles públicamente con razones. En segundo lugar, hay que diferenciar entre discursos *prácticos* y discursos *fácticos*: no todos los discursos que se llevan a cabo de hecho en la vida cotidiana pueden ser catalogados de discursos prácticos, sino solamente aquellos que cumplen con las reglas del discurso (veracidad, simetría, no violencia, etc.). En tercer lugar, los discursos prácticos sirven para abordar cuestiones vinculadas no sólo a los discursos técnico-científicos, sino también a los problemas prácticos: es decir, en ellos se puede argumentar y aportar razones tanto respecto de lo que es, como también de lo que *debe ser*, con lo cual, también las cuestiones ecológicas y las necesidades de los interlocutores discursivos pueden esclarecerse con razones y justificarse argumentativa y públicamente. Según la ética del discurso, el discurso práctico es el mejor procedimiento racional de que disponemos los seres humanos para resolver de forma justa, responsable y solidaria los problemas y conflictos que surgen como resultado de la crisis ecológica y de las consecuencias de las actividades colectivas a nivel global.

La responsabilidad solidaria por las consecuencias del desarrollo científico-tecnológico como práctica colectiva de la humanidad es puesta en práctica, según Apel, en las miles de conferencias y encuentros internacionales que buscan una solución a los problemas ecológicos -como las conferencias de Estocolmo (1972), Río de Janeiro (1992), Kyoto (1997) y Paris (2015)-, aunque es necesario aclarar que las decisiones que se toman en estos encuentros no reflejan cabalmente los resultados de un discurso práctico, dado que no se orientan a un entendimiento consensual entre todos los afectados, sino que todavía están significativamente marcadas por las negociaciones de intereses, el poder, la no inclusión de todos los afectados, etcétera. Estas conferencias se realizan en el marco de una comunidad real de comunicación que no se orienta tampoco exclusivamente por las reglas de una situación ideal de habla o de una comunidad ideal de comunicación, ni hace

uso solamente de la racionalidad comunicativa y de los mejores argumentos disponibles. No obstante, los debates que se llevan a cabo en estas reuniones dejan en claro que, si bien hay distintos niveles de responsabilidad, la solución de la crisis ecológica es un problema global de toda la humanidad, que requiere de la participación efectiva y solidaria de todos los afectados.

La articulación entre comunidad de comunicación real e ideal es también relevante para la cuestión de la *responsabilidad por las generaciones futuras*, puesto que en las deliberaciones que se llevan a cabo en los discursos prácticos deben contemplarse los intereses de todos los posibles afectados: tanto los de aquellos interlocutores que aquí y ahora pueden defender *de facto* sus necesidades, como así también los intereses de las generaciones futuras y de aquellos interlocutores que no pueden participar fácticamente en un discurso práctico actual. La emancipación exige una estrategia a largo plazo, en la cual las condiciones inherentes a la comunidad ideal de comunicación deben ser progresivamente articuladas en las condiciones de la comunidad de comunicación real: esto implica, entre otras cuestiones, la tarea de colaborar responsable y solidariamente en la creación de condiciones adecuadas para implementar y desarrollar discursos prácticos en orden a asegurar la supervivencia de todos los seres humanos, sin descuidar la orientación emancipatoria fundamental de realización de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real de comunicación.

### **Reflexión final**

La ética del discurso está en condiciones de ofrecer elementos teóricos, conceptuales y metodológicos para fundamentar la responsabilidad moral del cuidado de la vida y de las condiciones naturales de existencia. El *discurso práctico* representa un procedimiento sin alternativa real para la solución no sólo medioambientalmente efectiva, sino también moralmente justa de los problemas y desafíos ecológicos globales de la actualidad. La violencia que ejerce el ser humano sobre la naturaleza sólo puede ser mitigada o eliminada si se logran articular, de forma urgente, estrategias de cooperación generacionales e intergeneracionales: solamente el consenso global, fruto de la corresponsabilidad solidaria de los afectados, puede impedir que se agraven los conflictos ecológicos y que la alternativa al cuidado de la casa común no sea la escalada irreversible de problemas medioambientales que afecten asimétricamente a la humanidad actual y a las generaciones futuras. El cuidado de las condiciones naturales de vida no es, sin embargo, y tal como ha destacado Maliandi en distintos pasajes de su obra (Maliandi 2007, 2008, 2013), un principio absoluto y rigorista: su aplicación puede ser suspendida provisoria y temporalmente para satisfacer necesidades e intereses de supervivencia.

### **Bibliografía**

Apel, K.-O., (1985a), *La transformación de la filosofía*, 2Ts., Madrid: Taurus.

- Apel, K.-O., (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1992), La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant. En K.-O. Apel, E. Dussel, R. Fornet Betancourt (eds.), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México: Siglo XXI.
- Apel, K.-O. (1985b), Límites de la ética discursiva?, En A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (pp. 233-262). Salamanca: Sígueme.
- Apel, K.-O., (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.
- Habermas, J., (2001), El valle de lágrimas de la globalización. Revista *Claves de Razón Práctica*, n. 109, pp. 4-11.
- Hesse, R., (2015a), ¿Cómo seguir adelante con la pragmática trascendental?. En (orig.: 2010), en: D. J. Michelini, J. De Zan, A. Damiani (eds.), *Ética, Discurso y Política. Contribuciones desde América Latina* (367-371). Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Jonas, H., (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder.
- Kuhlmann, W. (2014), "De nuevo: Sobre la posición especial de la ética del discurso", en *ERASMUS. Revista para el Intercambio Cultural*, XVI, 2014 (1), 5-22
- Maliandi, R. (2015a) "La presunción de aplicabilidad y el 'espíritu' de la ética discursiva" (orig.: 2008), en: D. J. Michelini, J. De Zan, A. Damiani (eds.), *Ética, Política y Discurso. Contribuciones desde América Latina, T. I.*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Maliandi, R. (2015b) "Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la ética del discurso de Karl-Otto Apel" (orig.: 2007), en: D. J. Michelini, J. De Zan, A. Damiani (eds.), *Ética, Discurso y Política. Contribuciones desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Maliandi, R., (2010), *Ética convergente. Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires: Las cuarenta.
- Maliandi, R., (2013), La parte B de la ética del discurso y el *dativus ethicus* del principio de individualización. En D. J. Michelini et al. (eds.), *Ética del Discurso. Aportes a la discusión actual sobre la racionalidad práctica* (pp. 16-25). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Michelini, D. J., (2011), *Que lo bueno acontezca. Ensayos sobre pragmática trascendental y ética discursiva*, Buenos Aires: El Aleph.
- Michelini, D. J. (et al.), (2011), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA.

# **Artefactos, experiencia humana y posibilidades de acción. Acerca del papel compensatorio de la técnica en la perspectiva de Maliandi**

PARENTE Diego (CONICET-UNMdP)

La obra de Maliandi constituye un aporte inusual en el marco de la filosofía práctica de estos lugares tanto por la vastedad de los tópicos abordados así también como por su notable originalidad argumentativa y metodológica. Como es sabido no debemos restringir su influencia al ámbito de la ética. En varias de sus obras de los años ochenta, entre ellas especialmente *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas* (1984), Maliandi ofrece una perspectiva global sobre el problema de lo artificial que no descuida los vínculos entre técnica y biología atendiendo especialmente a la génesis de la primera bajo una óptica antropológica.

Esta ponencia pretende explorar cómo entiende Maliandi la relación entre la aparición de la técnica y la constitución orgánica de la especie humana a fin de mostrar algunas dificultades de la concepción protésica de la técnica en lo concerniente a su utilización de las nociones de déficit biológico, compensación y ambiente.

## **La idea de “animal incompleto” en la antropología de *Cultura y conflicto***

Uno de los aspectos más atractivos de la propuesta antropológica de Maliandi en *Cultura y conflicto* reside no sólo en su apertura epistémica, compartida con Gehlen y Heidegger, que permite hacer dialogar a distintas ciencias y subdisciplinas dentro de un mismo marco, sino especialmente en el hecho de que conecta de modo explícito la cuestión de qué nos hace humanos con la cuestión de la técnica. En su teoría este entrelazamiento invoca un carácter biológico particular: la incompletitud orgánica humana.

¿Cómo se puede pensar la relación entre esta incompletitud orgánica y la emergencia del mundo técnico? De acuerdo con Maliandi hay una suerte de puente invisible tendido entre el *Protágoras* platónico y la antropología de Arnold Gehlen (1961 y 1974). Se trata de la idea según la cual la cultura como actividad específica humana debe ser comprendida como una respuesta compensatoria frente a las imperfecciones o precariedades biológicas del hombre. El hombre marcha siempre hacia lo que le falta, apunta a la creación incesante a fin de superar una “forma de vida defectuosa” (Maliandi 1984: 131). En este sentido, la técnica es una “forma de compensación de ciertos defectos biológicos originarios”

(1984: 114), entre los cuales destaca la carencia humana de adecuados órganos de ataque y defensa junto con su insuficiencia de instintos. Al respecto Maliandi afirma:

[Todo ocurre] como si la naturaleza hubiera [...] fallado, dejando al hombre incompleto, pero también como si, al mismo tiempo, hubiera intentado reparar aquel defecto, otorgando a tal defectuosa criatura la conciencia de ello. Sólo esa conciencia permite superar el defecto, fabricando las propias 'prótesis' que le permiten sobrevivir (1984: 103).

La debilidad humana, su carácter defectuoso, es salvado entonces con una estrategia pascaliana: con la toma de conciencia de la debilidad que a su vez conduce favorablemente a la creación de instrumentos. Todas las técnicas -"desde el hacha de sílex hasta las armas nucleares"- constituyen una "perpetua elaboración de 'prótesis'" cuyo sentido último consiste en permitir la supervivencia de sus creadores (1984: 104).<sup>1</sup>

Este carácter suplementario que tiene la cultura en la especie humana nos diferencia con claridad de otras especies de animales no humanos. Estos últimos, en la medida en que son organismos altamente especializados, entran a nivel evolutivo en un proceso irreversible, pues ya no requieren realizar modificaciones para sobrevivir (Maliandi 1984: 115-116). El hombre, por el contrario, en tanto que ser definido por su inespecialización, se adapta a cualquier ambiente a través de la creación cultural de modo que no puede señalarse cuáles son los límites precisos de su *Umwelt*.

La historia de la técnica puede ser vista, de acuerdo con esta lectura, como un continuo despliegue de procesos de compensación y de equilibrios inestables que los distintos artefactos y sistemas técnicos vendrían a mantener. La revolución técnica generada por el surgimiento de la agricultura neolítica debe ser considerada, según Maliandi, como una "compensación excesiva", al igual que la prometeica, cuyo excedente fue la "emergencia del espíritu, la sacralización de la naturaleza y la humanización" (1984: 169).

Ahora bien, ¿qué tipo de teoría de la técnica ofrece Maliandi en el contexto de estas investigaciones antropológicas? En otros trabajos he incluido la tesis de Maliandi respecto al estatuto de la técnica y su relación con lo humano en la denominada concepción *protésica* de la técnica. El núcleo de esta perspectiva radica en pensar al hombre como un "animal incompleto" que requiere construir prótesis que compensen ciertas debilidades somáticas inherentes. A diferencia del resto de los animales (que vienen pre-adaptados a su ambiente, es decir, llegan dotados de prestaciones biológicas de protección, predación, etc. para sobrevivir naturalmente), los humanos necesitan producir una suerte de suplemento, una

---

<sup>1</sup> Es decir, desde esta perspectiva no hay diferencias esenciales entre el sílex prehistórico y las computadoras modernas: la naturaleza de ambas en cuanto artefactos se funda en su carácter compensatorio.

“segunda naturaleza” (cultura, técnica, instituciones) a fin de adaptarse al medio.<sup>2</sup> Sólo este mundo artificial puede compensar el desequilibrio entre las propiedades del organismo y la serie de amenazas ambientales que lo circundan.<sup>3</sup>

Si bien hay varias cuestiones para tematizar en torno a esta rica elaboración de Maliandi mi intención en este trabajo es detenerme sólo en un par de cuestiones, ambas entrelazadas. La primera está referida a la noción de compensación involucrada en el argumento protésico. La segunda remite a qué noción de ambiente y qué peculiar relación organismo/ambiente subyace a dicha propuesta.

### **Problemas de la noción de compensación**

Las herramientas culturales de diverso tipo compensan nuestras deficiencias orgánicas originarias. La técnica aparece en este marco como un factor causal de equilibrio, pero no de un equilibrio vano o secundario sino de uno supuestamente trascendental: es el equilibrio que permite que el ser carencial que es el hombre pueda sobrevivir. Aquí cabe preguntarse por la arquitectura interna de la misma noción de compensación tal como aparece en este argumento de Maliandi. Más precisamente se trata de pensar si es legítimo plantear una noción de compensación que no involucre un reemplazo operacional intrascendente de un órgano o capacidad particular.

Como bien marca Marquard (2001) en su reconocida obra dedicada al tópico, la compensación supone el reestablecimiento de un equilibrio. En el caso específico que nos toca analizar aquí la compensación reestablece el equilibrio entre ambiente y organismo o, para decirlo con más precisión, entre las demandas ambientales y las posibilidades orgánicas de adaptación a ellas. Ahora bien, el problema inherente a esta lectura de la idea de compensación radica en que supone que el equilibrio alcanzado a través de la intervención técnica es cualitativamente el mismo que preexistía a dicha intervención. Esta suposición impide pensar que lo que se ha transformado a partir de la modificación del

---

<sup>2</sup> En tanto la prótesis implica un “dispositivo artificial que reemplaza un órgano total o parcialmente” (según reza el diccionario de la *Real Academia Española*), esta perspectiva se caracteriza por considerar que la esencia de lo técnico radica en estar “en-lugar-de”, en ocupar el lugar de algo que falta. Postula la incompletitud originaria del hombre y propone a la técnica como el factor tendiente a lograr la completitud y su consecuente equilibrio ecológico.

<sup>3</sup> En otras contribuciones (Parente 2007 y 2010) me he referido a algunos problemas estructurales de la concepción protésica relacionados con su inaplicabilidad a gran parte de la historia de la técnica, una limitación provocada porque se restringe a pensar la acción técnica artesanal basada en vínculos con instrumentos que potencian capacidades ya inscriptas en el cuerpo. En ese marco he señalado que la concepción protésica defendida por Maliandi resulta útil sólo en la explicación de algunos utensilios pero se revela inadecuada para pensar los artefactos modernos y los sistemas técnicos en los que ellos se insertan, es decir, sistemas que exceden el modelo poiético artesanal. En la medida en que una teoría de la técnica requiere un rango de aplicación más amplio que el de los útiles primitivos, la concepción protésica se muestra insuficiente.

ambiente es el propio escenario evolutivo en el que se pueden derivar adaptaciones.

La idea misma de una “compensación sin más” es ininteligible. Inclusive es difícil aplicarla en aquellos casos en los cuales la analogía *órgano ausente - prótesis técnica supletoria* parecería tener mayor explicitud. Pensemos el caso de la pierna ortopédica que –en virtud de sus similitudes formales y funcionales- reemplaza funcionalmente a la pierna orgánica ya perdida. La acomodación cognitivo-práxica del paciente al nuevo sistema requiere una reorganización global de su movilidad, un ajuste holístico del cuerpo móvil, no de una de sus partes en especial. De modo que aún en casos donde es posible notar una fuerte analogía formal y funcional del componente protésico con respecto al original orgánico, la presencia de la prótesis y su paciente “incorporación” en la vida del individuo demanda, para decirlo con Merleau-Ponty (1945), una reconfiguración del esquema corporal mismo que está lejos de ser concebible como mera “compensación” que nada cambia. Esta transformación estructural es todavía más visible si pensamos en fenómenos culturales de calado más amplio como la vestimenta, la vivienda, las armas, las instituciones, etc., pues estas modificaciones en las prácticas de una cultura no culminan en un simple regreso a un equilibrio (ecológico o del nivel que uno desee pensar) sino en una suerte de reestructuración profunda del ámbito de lo existente.<sup>4</sup>

De este modo la idea de compensación tal como aparece en el interior de la concepción protésica nos introduce en un *puzzle* que podríamos caracterizar del siguiente modo. O bien aceptamos que la prótesis técnica implica un proceso de “compensación” y eliminamos completamente la relevancia de las transformaciones de todo tipo que ella introduce (incluso aquellas que reorganizan el mismo escenario en el que es dable interpretar un cambio en términos de “adaptación”); o bien, por el contrario, aceptamos que la prótesis técnica implica una suerte de excedente constitutivo, lo cual -si pretendemos guardar coherencia- impide hablar estrictamente de “proceso compensatorio” (dado que hay un desajuste del vínculo entre individuo y mundo que exige una reconfiguración del esquema corporal y que abre simultáneamente una nueva serie de *affordances* o posibilidades de acción que, antes de la introducción de la prótesis técnica, permanecían en un fuera de foco permanente).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> El caso de las armas es más que elocuente. Sería inapropiado decir que lo único que hace la aparición de ellas en el seno de una comunidad particular es solamente compensar nuestra “ausencia de órganos adecuados de ataque y defensa”. Por el contrario, si en algún sentido es dable pensar en términos de compensación será legítimo sólo si hablamos de una compensación que genera un excedente tan trascendental que reconfigura el entramado mismo del escenario evolutivo de la especie que azarosamente trajo a existencia a dichos ítems.

<sup>5</sup> Este *puzzle* que atraviesa a la concepción protésica de la técnica vale tanto para los ejemplos de nivel micro (que corresponden al vínculo entre el esquema corporal del individuo y la serie de *affordances* que se abren con la introducción de un sistema artificial) como para los ejemplos de nivel macro (que remiten a grandes procesos estructurales que permean la relación de una comunidad con su entorno, tales como la creación de vestimenta, viviendas, instituciones, etc).

La otra debilidad relativa a la idea de compensación está relacionada con la estructura dual que le subyace. La idea de compensación viene siempre adherida a un déficit: sólo puede compensarse aquello que se encuentra en algún sentido “en falta”, incompleto, en estado de deficiencia. El fenómeno compensatorio mismo se hace inteligible sólo si algo *falta*, si hay un desequilibrio que debe ser eliminado. Siguiendo los ejemplos provistos por Maliandi, la falta de órganos para sobrevivir en ambientes muy fríos (desequilibrio de carácter ecológico) es compensada artificialmente por la creación de vestimentas (prótesis técnico-cultural). Es importante no pasar por alto que el déficit involucrado en este análisis es *biológico* (en la medida en que pertenece a una esfera de supuesta inmanencia corporal-orgánica del individuo deficitario) y es *originario* (es decir, no derivado de otros déficits más globales o primarios), lo cual a su vez nos permitiría inferir que existe una serie fija y predeterminada de deficiencias biológicas originarias y que la historia de la técnica se edifica progresivamente a partir de dicha serie.

El problema fundamental que una perspectiva protésica sobre la técnica debe enfrentar es el de señalar con precisión a qué déficit biológico originario respondería cada una de las diversas invenciones técnicas que han articulado la evolución cultural. Esta estrategia está lejos de ser sencilla. Uno bien puede imaginar que el surgimiento histórico de algunas herramientas paleolíticas simples se halla relacionado con la consecución de una tarea que no era realizable mediante las prestaciones biológicas efectivamente dadas. Por ejemplo, la incapacidad de nuestra dentadura y aparato masticador para cortar la piel de ciertas presas podría ser vista como un déficit biológico que sería compensado por la fabricación y uso de herramientas líticas cortantes. Sin embargo, si concediéramos que esta interpretación fuera apropiada para comprender algunos casos de prótesis motoras como la mencionada, en rigor no habría posibilidades de tener éxito en dar cuenta del papel de otras mediaciones técnicas posteriores. No es necesario acudir a casos contemporáneos; sencillamente podemos invocar algunos ejemplos vinculados con el período neolítico. ¿Cuál es el déficit biológico al que responde la invención de la agricultura? ¿A qué “falta orgánica” nos remite la aparición de la escritura? ¿Acaso se trata de la ausencia en nuestro dispositivo biológico de una estructura artificial para conservar y transmitir información? ¿Es razonable considerar dicha condición como “deficitaria”?

En múltiples comunicaciones personales que mantuve con él, Maliandi proponía una vía<sup>6</sup> para calificar como “deficitarios” estos fenómenos. La escritura alfabética vendría a compensar un “déficit de claridad” propio de la oralidad: su volatilidad inherente, su estatuto transitorio. A su vez, la aparición de la imprenta moderna con su tipología estandarizada vendría a solucionar el déficit de la falta de claridad propia de la escritura quirográfica. Como se observa en estos casos, la mención de un cierto “déficit” es meramente metafórica, esto es, no alude al tipo de déficit *biológico originario* que postula la teoría protésica de Gehlen cuyos hilos Maliandi

---

<sup>6</sup> (a mi entender, más bien, un tipo de “atajo”)

retoma explícitamente en *Cultura y conflicto*. Se trata, más bien, de gradaciones que resultan de evaluaciones con criterios histórico-culturales bien delimitados, de manera que no sería correcto asimilarlos a los déficits biológicos anteriormente tratados.

### **Problemas de la vinculación organismo/ambiente**

La concepción protésica de la técnica parte de la idea de un cuerpo orgánico deficitario. Pero ¿hay un solo modo de interpretar esta debilidad somática en relación con la capacidad de crear cultura?

Contra la unicidad supuesta en la perspectiva protésica parece haber al menos dos modos no asimilables de comprender tal debilidad somática. El primero es el camino que toman Gehlen y Maliandi al comprenderla como la causa de la aparición de prótesis técnicas. Una segunda interpretación, por el contrario, consiste en concebir la debilidad somática como consecuencia del desarrollo evolutivo, no tanto como su causa. En este marco se ubican las teorías de la construcción de nichos (*niche construction*) (cf. Odling-Smee 2003). Según esta posición ciertos cambios anatómicos que caracterizan a los humanos modernos (entre ellos, la reducción de los huesos y una constitución más liviana, así también como la falta de pelaje y el tipo de dentadura) son los productos de una nueva técnica y de sus conductas asociadas. No constituyen la causa por la cual debieron construirse ciertas prótesis externas; por el contrario, son consecuencias de ya haber utilizado esas mediaciones técnicas (Boivin 2008: 93). En este sentido la evolución de ciertas regularidades típicas de la especie humana no puede leerse por fuera de la interacción a escala evolutiva con un ambiente artificial, esto es, no puede desestimarse el hecho de que durante miles de años los humanos evolucionaron en el marco de nichos artificiales construidos por ellos mismos, nichos que pueden convertirse efectivamente en fuente de nuevas presiones selectivas.<sup>7</sup>

#### *Una perspectiva coevolutiva sobre la deriva de artefactos, entornos y humanos*

¿Qué concepto de “ambiente” involucra, aunque sea tácitamente, la concepción protésica de la técnica propuesta por Maliandi? La imagen implícita de ambiente es cercana a la del neodarwinismo: el entorno es una suerte de escenario preexistente que da forma a los organismos a través de la selección natural. Este escenario parece, por una parte, ser independiente de las acciones transformadoras de los propios organismos y, por otra, parece estar ya determinado para cada especie, eliminando (o reduciendo drásticamente) el aspecto histórico de sus posibles derivas.

---

<sup>7</sup> Para una profundización de este argumento contra la concepción protésica véase Parente 2015: cap. 1.

En esta perspectiva hay dos dificultades ya ampliamente discutidas en el debate contemporáneo en filosofía de la biología. La primera de ellas es la primacía que la teoría sintética moderna atribuye a los genotipos en el despliegue evolutivo (en detrimento del papel de los fenotipos). La segunda es la serie de prejuicios que oculta la imagen pregnante *problema/solución* para explicar las relaciones entre organismo y ambiente. Ambas dificultades se hallan íntimamente relacionadas entre sí.

Comencemos por la primera de ellas. De acuerdo con Odling-Smee (1994: 162-196), la teoría sintética moderna de la evolución reconoce solamente un tipo de herencia: la genética, pues es la única que puede contribuir algo a la descendencia. En este marco, los fenotipos parecen tener un rol muy restringido: ser meros portadores (en sentido dawkinsiano) de información genética. Pero los fenotipos también son constructores de nichos en evolución. En tal medida no son pasivos, son agentes vivos que alteran sus nichos de modo que seleccionan al menos algunas de las presiones naturales selectivas que ocurren en sus ambientes (Odling-Smee 1994: 176 ss).<sup>8</sup> Los fenotipos tienen, entonces, dos roles en la evolución: son portadores de genes (lo cual es explicado por la teoría sintética moderna) pero también son constructores de los nichos ecológicos en los que su evolución puede efectivizarse.<sup>9</sup>

La segunda dificultad nos remite a la figura *problema/solución* que filtra por completo el argumento de la concepción protésica. En la perspectiva de la teoría sintética moderna, el ambiente es el que coloca los “problemas” mientras que los organismos hallan “soluciones” (esto es, variantes singulares, algunas de las cuales son seleccionadas). Tal visión tiende a mostrar al organismo como un ente pasivo frente a las fuerzas ambientales. Entre otros investigadores contemporáneos, Richard Lewontin (1983 y 2000) ha criticado esta metáfora problema/solución a partir de la idea de que los organismos no sólo se adaptan sino que también construyen nichos ecológicos para sí mismos. Una atención unilateral sobre el fenómeno de la adaptación conduce a dificultades, específicamente lleva a suponer que los nichos ecológicos a los cuales los organismos deben adaptarse preexisten de manera independiente a los organismos como si no requirieran ser definidos por las actividades efectivas de la misma especie. De acuerdo con Lewontin, los nichos ecológicos no existen como entidades abstractas que esperan vacíos el advenimiento de los organismos correspondientes. Más bien, los organismos construyen activamente un mundo alrededor de ellos (la evidencia de diverso tipo de construcciones animales es, como bien sabemos, enorme<sup>10</sup>) y, de tal modo, colaboran en la generación de las condiciones para las cuales se adaptan.

---

<sup>8</sup> De este modo, las presiones selectivas son condicionadas por la propia acción de los organismos o, al menos, no son independientes de su influjo.

<sup>9</sup> En paralelo a la herencia genética, argumenta Odling-Smee, se halla la herencia ecológica, esta fuerza de selección fenotípicamente dirigida que se plasma en la construcción de nichos, lo cual deriva en la intuición de que existen “múltiples niveles de evolución” (1994: 181).

<sup>10</sup> Al respecto véase el clásico trabajo de Beck (1980).

En resumen, aquello que se desprende de estas dos críticas es que los organismos conforman activamente sus ambientes, y de esta manera transforman las presiones selectivas a las que ellos y sus descendientes estarán expuestos. Si se admite esta tesis se deberá aceptar también que el vínculo entre organismos y ambiente es uno de coevolución, esto es, un tipo de relación recíproca entre organismos y presiones de selección natural (Sperber 2007).

Una vez caracterizada esquemáticamente esta perspectiva que enfatiza el papel activo de los organismos en la transformación ambiental, la cuestión es determinar cómo impacta tal interpretación en el vínculo específico que conforman humanos y ambiente artificial. Si se aceptan *grosso modo* la tesis de la construcción de nicho y los postulados esenciales de la idea de coevolución, entonces deberíamos admitir que los ambientes artificiales creados por los homínidos deberían haber tenido algún tipo de efecto relevante sobre su desarrollo evolutivo subsiguiente. La visión tradicional sobre el despliegue cultural ha observado a los artefactos -y a la cultura material en general- como un “resultado” del desarrollo evolutivo. Ahora se trata, a la inversa, de indagar el papel que el entorno artificial puede haber jugado como fuerza selectiva durante el curso evolutivo humano. Tal pregunta tiene sentido en la medida en que los humanos y sus ancestros han estado produciendo cultura material y alterando sus ambientes a lo largo de varios millones de años (Boivin 2008: 190). Como indica Boivin, el tipo de dinámica involucrada en este proceso provocó que los cambios desencadenados en las conductas cognitivas, culturales y sociales reforzaran, a su vez, modificaciones en otras áreas generando una “clase de fuerza coevolutiva en la cual las habilidades materiales y tecnológicas fueron el ímpetu para y, al mismo tiempo, el resultado de otros tipos de cambios” (2008: 191). Pensemos, por ejemplo, en el procesamiento artificial de la comida. La posibilidad -técnicamente mediada- de cocinar elementos comestibles llevó a un incremento en la digestibilidad de las plantas y la energía producida, lo que condujo progresivamente a un decrecimiento en el tamaño y robustez del aparato masticador (Kingdon 1993). Posteriormente, desde el Neolítico, la evolución humana fue afectada por el incremento de poblaciones concentradas, las intervenciones en la domesticación de cereales y animales, una serie de modificaciones en la dieta y un ambiente artificial protegido, entre otros factores (Boivin 2008: 200).

Es evidente que los indicadores de cambio evolutivo señalados anteriormente son factores producidos por la existencia de un nicho artificial de evolución. Como sostiene Broncano (2009) los medios técnicos transforman el propio escenario evolutivo de la especie. Las facultades cognitivas humanas han coevolucionado con los mismos instrumentos y artefactos que constituían su particular nicho ecológico. El vestido, el calzado, la vivienda, los animales domésticos, los vegetales cultivados, el universo de los instrumentos, los lenguajes escritos, las instituciones, son todos ellos artefactos que inducen transformaciones en el espacio de posibilidades, alterando las trayectorias de acciones y planes futuros de esos seres (Broncano 2009: 18-24). Algunas de estas transformaciones han sido internalizadas y ya forman parte de nuestro equipamiento biológico estándar -

por ejemplo los cambios en el sistema inmunológico producidos por las vacunaciones universales.

Si se capta el sentido global del fenómeno de coevolución debemos admitir que éste no resulta compatible con la idea de debilidad somática que vertebró la concepción protésica de la técnica en la que se ubica Maliandi. En un plano de deriva coevolutiva no tiene sentido pensar ciertos rasgos transitorios de un organismo en términos de una “debilidad somática” inherente y ahistórica. Ni tampoco tiene sentido pensar a la creación de nichos artificiales cada vez más complejos y determinantes en términos de procesos “compensatorios”. En rigor es la misma idea de compensación (y de “déficit biológico”) la que presupone una suerte de metafísica del equilibrio organismo/ambiente cuyo trasfondo, precisamente, ha sido duramente criticado por la teoría de la construcción de nichos.

### **Consideraciones finales**

A lo largo de este trabajo se ha intentado señalar que la propuesta de Maliandi en *Cultura y conflicto* no sólo es muy valiosa por lo que ofrece para una indagación antropológica, sino también por las preguntas que deja abiertas y las claves de lectura para responderlas que él mismo anticipa en sus argumentos. Ahora bien, este intento propio de la teoría de Maliandi de fundar una teoría antropológica en un entrelazo inmanente con una teoría sobre la técnica y, paralelamente, su apertura a incluir investigaciones extra-filosóficas sobre la naturaleza de los organismos (etología, paleoantropología, historia natural, etc) no asegura el éxito por sí solo, ni implica asumir un espíritu decididamente naturalista. Es fundamental que la misma noción de ambiente involucrada no esté sesgada desde el inicio por una lectura neodarwiniana o por una metafísica del equilibrio organismo/ambiente.<sup>11</sup>

### **Bibliografía**

- Beck, B. (1980), *Animal tool behaviour*, Nueva York: Garland STPM Press.  
Boivin, N. (2008), *Material cultures, material minds. The impact of things on human thought, society and evolution*, New York: Cambridge University Press.  
Broncano, F. (2009), *La melancolía del ciborg*, Barcelona: Herder.  
Gehlen, A. (1961), *Anthropologische Forschung*, Hamburgo: Rowohlt.  
Gehlen, A. (1974), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt: Athenaiion.

---

<sup>11</sup> En contraste con estas alternativas, la sección [3.1.] de este trabajo presentó una perspectiva coevolutiva sobre el vínculo entre artefactos y humanos. En tal sentido admitir esta lectura coevolutiva significa renunciar a la interpretación ahistórica y fijista de la naturaleza humana que está implícita en la concepción protésica de la técnica, así también como a su interpretación estática del ambiente y a la idea de que es posible aislar una serie predeterminada de déficits biológicos.

- Kingdon, J. (1993), *Self-Made Man: Human Evolution From Eden to Extinction?*, John Wiley & Sons Inc.
- Lewontin, R. (1983), "The Organism as Subject and Object of Evolution", *Scientia*, vol. 188, pp. 65-82.
- Lewontin, R. (2000), *The triple helix*, Londres: Harvard University Press.
- Maliandi, R., *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires: Biblos.
- Marquard, O. (2001), *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona: Paidós.
- Merleau-ponty, M. (1945), *Phenomenologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Odling-smee, F. (1994), "Niche construction, evolution and culture", en: ingold, Tim (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, New York: Routledge.
- Odling-smee, F. y otros (2003), *Niche construction. The neglected process in evolution*, Princeton: Princeton University Press.
- Parente, D. (2007), "La concepción protésica de la técnica: aporías y alternativas", en parente, D. (ed.), *Encrucijadas de la técnica: Ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*, La Plata: EDULP.
- Parente, D. (2010), *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, La Plata: EDULP.
- Parente, D. (2015), *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*, Mar del Plata: La Bola editora (en prensa).
- Sperber, D. (2007), "Seedless grapes: nature and culture", en Margolis, E. y Laurence, S. eds. (2007), *Creations of the mind. Theories of artifacts and their representation*, New York: Oxford University Press.

# **Convergencias, divergencias y conflictos locales bajo el imperativo de la globalización. Los derechos humanos ¿pueden ser un marco ético para la bioética?**

PFEIFFER María Luisa (UBA-AADIE)

## **Bioética y universalidad**

El planteo bioético, sobre todo en América Latina viene recostándose sobre los derechos humanos, sobre todo luego de la última declaración de la UNESCO.<sup>1</sup> América Latina, especialmente Argentina, jugó un rol fundamental en la elaboración de esa declaración y en su actual denominación. Frente a una bioética cada vez más encerrada sobre sí misma y más funcional a intereses comerciales, era necesario acudir a fundamentos éticos que obligaran a los bioeticistas a realizar un giro donde el bien común ocupase el lugar del bienestar individual, la libertad como responsabilidad reemplazara a la autonomía, la justicia recuperase su rol rector frente a una equidad interesada y se dejara de pensar el compromiso ético negativamente, como lo que no hay que hacer. Por otra parte era preciso recuperar los atributos éticos indispensables: la universalidad y la racionalidad desde una hermenéutica del lenguaje donde la crítica no diera pie simplemente a los comentarios bienintencionados, el sentido común y al peso de las consignas. Esa declaración asocia estrechamente la bioética con los derechos humanos: este trabajo busca encontrar el sentido de esa relación acudiendo a la ética convergente de Ricardo Maliandi.<sup>2</sup>

## **Bioética y ética**

El legado más rico y a la vez el más riesgoso de la modernidad para el desarrollo de la vida humana, es la tecnociencia: el uso de la ciencia para comprender al bios y de la técnica para transformarlo. Esto constituye un desafío para la bioética, que necesita de la ética para poder encuadrar y encausar todas las exigencias del bios comprendido como campo de ejercicio de la tecnociencia. La reflexión ética que la bioética reclama no es otra cosa que la posibilidad de preguntarse por el sentido moral de las conductas de las personas y que la respuesta entrañe un

---

1 UNESCO, *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, 2005. Disponible en [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=31058&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

2 Maliandi, Ricardo, *Ética Convergente*. Tomo I. *Fenomenología de la conflictividad*, Las Cuarenta, Bs. As. 2010; *TII Aporética de la conflictividad*, Las Cuarenta, Bs. As., 2012 y *T III, Teoría y praxis de la convergencia*, Las Cuarenta, Bs. As., 2015.

juicio acerca del bien y del mal con alcance universal, para ello no basta con los enunciados de la ciencia ni con sus supuestos y mucho menos con las promesas de la técnica. Hay muchas maneras de encarar la reflexión ética y ellas dependen de los supuestos que se consideren que sin duda dependen de los momentos culturales.<sup>3</sup> En ese sentido, nuestra cultura que sigue siendo moderna, se sostiene sobre el supuesto fundamental de la subjetividad libre del hombre.<sup>4</sup> Esto implica su valoración como igual de todo aquel ser que comparta su carácter racional y corporal y por consiguiente “lenguajario”<sup>5</sup> es decir sustentado sobre el lenguaje, lo cual lo hace vitalmente dependiente de los otros y lo otro.<sup>6</sup>

Es desde esos supuestos: la igualdad en la racionalidad libre, que se busca una fundamentación para la conducta ética a fin de habilitar el juicio acerca de la bondad o maldad de una conducta. La fundamentación es una condición de la racionalidad que se ha manifestado históricamente como metafísica o como ética, en el segundo caso acude a argumentos cuya condición es que puedan ser escuchados y aceptados como norma buena por cualquier otro, incluso aquellos que provengan de *ethos*<sup>7</sup> diferentes. La racionalidad implica universalidad, sin embargo la universalidad ética difiere de la metafísica en que no acude sólo a la lógica sino también a la moral. Cuando la ética reclama, desde su condición de racional, la universalidad de sus enunciados, lo que pide es que, el cumplimiento de los mismos, en cuanto enuncian normas, no se halle sujeto a circunstancias particulares. Que una conducta sea enunciada como norma universal quiere decir, en este contexto, que pueda ser aceptada y adoptada como buena por cualquier ser humano y todo ser humano, en cuanto sea capaz de pensamiento racional, lo cual deja de lado la pura experiencia como fundamento.<sup>8</sup> De no ser así los juicios éticos, que diferenciamos de los juicios puramente morales, serían relativos a circunstancias temporales, espaciales, afectivas, biológicas, en cuyo caso sería imposible aceptarlos como norma buena para todo ser humano.<sup>9</sup> Maliandi pone a la universalidad como condición de la razón: cuando la razón cognoscitiva formula una ley y le da carácter de universal, es decir cuando tiene validez de

---

3 La ética, como modo de reflexión sobre las conductas, responde fundamentalmente a un *ethos* que refiere a la filosofía griega y la religión judeo cristiana y que vienen transformándose lentamente a lo largo de dos mil quinientos años de historia. Para Maliandi lo que determina la diferencia entre teorías éticas es la dicotomía deonto axiológica: si atribuyen prioridad a las reglas o a los valores

4 Heler, Mario, *Individuos: Persistencias de una Idea Moderna*, Biblos, Bs. As., 2013.

5 Traducción literal del adjetivo en francés *langagière* que significa relativo al lenguaje

6 Pfeiffer, María Luisa, “El cuerpo: vida y bios”, *Actas de las XI Jornadas Nacionales Agora Philosophica, “Filosofías del cuerpo”*, organizadas por la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, el 16 y 17 de noviembre de 2012, en Mar del Plata (Bs As.).

7 Tomamos este concepto en la acepción en que lo desarrolla Maliandi: “conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta sea de una persona individual o de un grupo social o étnico”. Maliandi, R., *Ética: conceptos y problemas*, 3ra. Ed. Aumentada, Biblos, Bs. As., 2004, p. 20.

8 Maliandi, Ricardo, *idem*, pp.150 y ss

9 Esto no significa que la moral y quien la predica el moralista carezcan de reflexión sino que ésta se apoya sustancialmente sobre las tradiciones, leyes y saberes profesionales y puede ser adecuadamente ilustrada por la ética.

conocimiento sobre las cosas, para todo ser humano, se denomina a esa formulación verdadera; cuando es la razón práctica la que formula una ley, un principio, un deber, y le da carácter universal, y dice que es valioso y deseable para todo ser humano, denomina al mismo: bien.<sup>10</sup> Cuando pueden formularlos como universales, la razón cognoscitiva y la razón práctica reconocen a la verdad y al bien como tales, es decir no como una verdad o un bien particulares sino universales. De modo que no podemos dejar de asociar racional con universal en cuanto permite calificar a un conocimiento de “objetivo” y a un acto de “debido”. Respecto de la ética quien más cabalmente estableció esto fue Kant para quien, seguir los mandatos de la razón práctica es lo que garantiza a la libertad su independencia de los afectos, necesidades y sentimientos.<sup>11</sup> La bioética, como ética práctica, acude a esta exigencia racional de la ética como propia, en las dos vertientes de la razón: será imposible una práctica bioética ignorando un conocimiento científico multidisciplinar sobre los asuntos que la convocan, el correcto uso de las razones científicas será condición necesaria aunque no última, para tomar decisiones buenas, correctas, debidas. Sin embargo, las razones últimas serán las éticas que, para cumplir con la universalidad exigen un fundamento no científico sino moral. La ética tiene que ver con el bien y con el mal, también con un deber u obligación de respeto a las costumbres, a las leyes morales, que sólo podrán ser fundamento en tanto y en cuanto cumplan con las condiciones de la racionalidad práctica que pone de relieve, para Maliandi el carácter bidimensional de la razón.

Las condiciones a que obedece la razón práctica para su funcionamiento son: la relación causa-efecto que tiene que ver con el fundamento; el principio que desde la ontología denominamos de identidad y que en ética podemos asociar con la coherencia o la integridad; la universalidad de los conceptos o los valores que permite no sólo el lenguaje simbólico sino el pensamiento abstracto. Cuando afirmamos que la razón exige al mismo tiempo la fundamentación, la identidad y la universalidad, encontramos el cuño del pensamiento griego en nuestros parámetros de juicio, tanto cognoscitivo como ético. Es éste quien establece estos conceptos a nivel metafísico, cuando asienta la identidad en el ser, el fundamento más basal: la causa incausada de todo pensamiento y todo lenguaje. De ese reconocimiento primero proviene todo lo demás: la inmovilidad del tiempo, la infinidad del espacio, la multiplicidad, el movimiento como apariencias que la razón inmediatamente disipa, la precariedad de la experiencia que le impide formular leyes de valor universal, la superioridad de lo absoluto sobre lo relativo, y finalmente, la solvencia de la razón teórica sobre la praxis que obliga a ésta a someterse a aquélla.

---

10 Maliandi, Ricardo, *Volver a la razón*, Biblos, Bs. As., 1997.

11 La ética del discurso ha buscado superar esta limitación de Kant que impedía su ejercicio por su rigurosidad. Según Michelini, puede considerarse como ética de la corresponsabilidad solidaria, lo que la hace radicalmente inclusiva puesto que puede tomar en cuenta los intereses y las necesidades de todos los real o virtualmente afectados. Michelini, D., *La ética del discurso como ética de la responsabilidad*, Literatura y Lingüística, Universidad Católica de Chile, Santiago, Nº 14, 2003.

No está de más recordar que un aporte significativo de Kant al análisis de la razón fue la separación entre la praxis y la razón cognoscitiva. En un intento poderoso de negar el sustento metafísico para la ética, Kant da autonomía a la praxis, sólo la somete a una razón que mantiene sus exigencias pero que es libre del ser, es ella por sí misma la que marca el deber ser. Hoy el pensamiento filosófico ha superado la consigna kantiana que separa a la praxis del conocimiento, no sólo niega la metafísica sino a la misma razón, junto con la identidad, la universalidad, el infinito, lo cual obliga rechazar la fundamentación y la coherencia.<sup>12</sup> Esto afecta a la ética que ha perdido el rumbo pero, mucho más, a la bioética, que, además del concurso de la ética necesita el de un pensamiento científico que se halla hoy totalmente devaluado y sometido a una praxis desmesurada, signada por la hybris. Por ello, a falta de razón, de universalidad, buena es la globalidad que proclama como los mayores valores, el movimiento, el cambio, el progreso, la multiplicidad de lo particular que niega toda regla y toda definición, que obliga a confrontar, o dicho de manera más “civilizada” competir para que “gane el mejor”. La ética se contrapone hoy al mandato global de responder sólo a las necesidades y los deseos inmediatos, a conductas pautadas desde una identidad conformada a la medida del mercado que es más valiosa por ser global, porque puede imponer a las voluntades un criterio único de juicio moral: triunfar, tener éxito, ganar, que se ha convertido en el imperativo aceptado por todos los habitantes del globo.

Alguien podría decir que es con la globalización con lo que, finalmente, hemos logrado la universalidad: que todos los bienes puedan medirse por su valor en dólares o en popularidad, es decir por un patrón único de valoración. También parece que hemos ganado en la bioética donde el bienestar ha triunfado sobre la justicia al ser considerado el mayor bien universalizable gracias a la globalización y que se traduce por el de una vida carente de sufrimiento, dolor y muerte.

Esta descripción de las relaciones morales en el mundo globalizado no es ninguna novedad y venimos haciéndolas desde hace mucho tiempo también en la bioética.<sup>13</sup> No es ese el propósito de este trabajo sino hallar respuestas que permitan sostener discursos de justicia, de igualdad, de solidaridad, como derechos asociados a principios o valores universales, y para ello acudo a la ética convergente.

### **La ética convergente**

---

12 Muchas referencias se podrían citar, pero es interesante la reflexión sociológica de Berman que asocia esta actitud con la frase de Marx acerca de que “todo lo sólido se desvanece en el aire” interpretándola como que el hombre posmoderno se halla psíquicamente desnudo, despojados de toda aureola religiosa, estética, moral, y de todo velo sentimental, devuelto a su propia voluntad y energía individual, obligado a explotar a los demás y a sí mismo a fin de sobrevivir que se ha convertido en el mayor lema. Berman, Marchall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1992.

13 Pfeiffer, María Luisa, *La bioética ¿brecha o ruptura en la globalización?* Conferencia en el *Tercer Congreso Internacional de Bioética: crisis global y defensa de la vida*, organizado por la Universidad de San Buenaventura en Medellín (Colombia) el 4 y 5 de septiembre 2013.

Lo primero que ratifica Maliandi, respecto de lo señalado antes, es que, a pesar de todos los esfuerzos de la ciencia, la técnica e incluso la economía en los países desarrollados, “los hombres mueren y no son felices” como dijera Camus. Es más, percibimos que cada vez más hombres y mujeres llegan a viejos, lo cual, sin embargo, no sólo no les garantiza haber sido felices ni serlo hoy, sino menos aún, vivir en un mundo en paz. Asociamos paz con felicidad y a ambas con seguridad, con falta de violencia, falta de conflicto y reclamamos poder vivir en mundos sin conflictos. Sin embargo, lo que muestra Maliandi en su derrotero ético, es que el conflicto ha sido introducido en el mundo por el hombre, de modo que es constitutivo de su realidad, y por ello su razón debe afrontarlo permanentemente: la razón cognoscitiva lo ve manifestarse como ignorancia y error y la práctica lo reconoce como mal. Maliandi muestra cómo en la razón colisionan, chocan, la conflictividad y el orden. Al ser choque, el conflicto es un modo de relación, que en vez de efectivizarse como convergencia lo hace como divergencia, dice Maliandi.<sup>14</sup> Reconocemos en esta descripción una práctica permanente del ser humano ya que su condición lo obliga a vivir en comunidad, con otros, es decir a encontrarse con otros: todo encuentro implica un toparse, es una colisión, es un ir en-contra del otro y chocar.<sup>15</sup> Al ser corporales, los humanos no pueden ejercer otro modo de relación que el en-cuentro, el choque, el conflicto, que genera la divergencia, tal cual apunta Maliandi, es decir genera que cada uno se reconozca otro del otro en la colisión y se separe. El enfrentamiento, el tener al otro delante, frente contra frente, garantiza la otredad del otro y la identidad del mismo que son necesariamente relacionales.<sup>16</sup> Lo que Maliandi nos muestra es que la razón no es ajena a esto y que reconoce el conflicto en ella misma, aunque el reconocerse bidimensional no le impide darse la obligación de superar el conflicto. Según mi entender esto sólo es posible pensando a la razón como cuerpo o al cuerpo como racional.<sup>17</sup> Maliandi rechaza entonces la reducción del ser humano a la unidad de una esencia que implica tomar la diferencia como un accidente. Afirmar que todos los hombres son iguales no significa que las diferencias sean accidentales, identificar igualdad con identidad es lo que hizo la modernidad simplificando las relaciones y olvidando el peso de la corporalidad humana. Simplificar, unificar, reducir a lo simple para explicar como enseña Descartes, habilita o mejor exige, como en el método cartesiano, manipular, reconstruir a voluntad, como hace hoy la tecnociencia. El uso que viene haciendo la ciencia de la razón cognoscitiva, implica una concepción de un ser humano a-corporal, en que su cuerpo es

---

14 Es interesante que la etimología del concepto conflicto se forma con el prefijo con (convergencia-unión) y el participio flictus (golpe) que proviene del verbo “flicquere” cuyo origen podría ser o el verbo griego “flao” (machacar, aplastar) o “fligo” (apretar, estrechar). De modo que el conflicto podría resultar en un aplastamiento del otro o en un abrazo con el otro

15 Ver Pfeiffer, M.L., *El espacio de la desmesura. Una aproximación bioética a la moral*, Antropofagia, Buenos Aires, (en prensa).

16 Esta es la intuición primera de Levinas cuando pone como condición de la existencia humana el reconocimiento del rostro del otro.

17 Maliandi hace una reflexión semejante en ese sentido en “El *apriori* corporal en Apel”, en Rovaletti M.L. (ed), *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*, Lugar Editorial, Buenos Aires, pp. 161-168.

reconstruido por la biología como suma de simplicidades, partiendo de lo más simple que es la célula, hoy reemplazada por la molécula. La ciencia, como hija dilecta de la metafísica, piensa lo múltiple en función de lo uno y no la contraria: proponer lo uno en función de lo múltiple.

Por ello los modernos que pretendieron suplantarse lo divino que era quien daba la razón de todo, por lo humano, desarrollando lo que denominaron humanismo, elevaron a este humano, sin quererlo o queriéndolo, quién puede decirlo, a la condición divina, simplificando lo complejo, convirtiéndolo en una unidad construida por la razón, mediante la ciencia, con el auxilio de la técnica. La modernidad sigue manteniendo la primacía de lo uno como más perfecto y más simple que lo múltiple sobre todo alentada por la ciencia que se encuentra perdida fuera de esa estructura de pensamiento. Este esquema no sólo es desarrollado por las ciencias exactas entre las cuales desea encontrarse la biología y añora encontrarse la medicina,<sup>18</sup> sino que viene siendo repetido por las ciencias sociales y políticas: reconstruir a deseo de la razón una sociedad sumando los simples, los individuos (no divididos ni divisibles) de acuerdo a un plan, sistema, modelo, estructura, idea único. Esta propuesta sustentada sobre el método científico resulta una estrategia ideal para la manipulación de personas y grupos.

Sabidamente, Maliandi muestra que alcanzar el orden deseado por la razón ante el conflicto, no debe negar la divergencia como si fuera lo indeseable o lo erróneo; ese orden está muy lejos de ser la globalización que pretende unificar, volver uno a lo que nunca lo fue. Este planteo de Maliandi permite sostener que la razón unificadora, pretende negar la multiplicidad como una ilusión y vivir en el universo del ser único que dicta las leyes que la rigen, pero más allá de ese deseo, de ese sueño que era el de los griegos, la razón no puede sino manifestarse corporalmente porque no puede dejar de ser corporal y es en esa expresión corporal que reconoce el conflicto como momento indefectible de su constitución humana, como el lugar de la divergencia que al mismo tiempo llama a la convergencia.<sup>19</sup> Como cuerpo, la razón no puede establecer comportamientos objetivos ni obedientes pues tanto su conocimiento como su moral no pueden ignorar los afectos, los sentimientos, los intereses incluso los deseos. Uno de esos deseos es el orden, es convertir la divergencia en convergencia, es posibilitar la armonía en la convivencia que es obligada en tanto y en cuanto el ser humano es limitado y dependiente. Reconociendo esto último Maliandi afirma que todo desorden es conflictivo pero que no todo conflicto es desorden. El orden que proviene de una razón que no reconoce las diferencias y el conflicto, no puede resolverlos, por el contrario, los agrava.

---

18 La hoy denominada medicina de la evidencia es una de las más noveles manifestaciones de este deseo, olvidando que la evidencia científica tiene que ver con afirmaciones absolutas que nada tienen que ver con una práctica sobre particularidades como son los pacientes.

19 Asociamos la conducta ética, a partir de la teoría de Maliandi con la búsqueda racional de la convergencia luego de reconocer la divergencia, lo cual nos permite reconocer que la divergencia no puede provenir del carácter unificador de la razón sino de la experiencia multiplicadora del cuerpo. Una y otro son condición necesaria para la ética que sólo puede ser exigida al ser humano.

Por eso es posible pensar, apoyándose en el ejercicio reflexivo de Maliandi, en una ética de la convergencia que no desconozca la razón fundamentadora que busca el orden, ni tampoco la condición corporal del ejercicio de esa razón que la mete de lleno en el conflicto. Cuando Maliandi alega que la razón es bidimensional está afirmando que tiene una dimensión abstracta y otra concreta que podemos traducir como “corporal”, por la primera busca fundamentar por la segunda reconocer el conflicto sin negar el deseo de su resolución. Maliandi considera que es necesario hallar una ética que logre una armonía entre ambas dimensiones de la razón y para ello postula el principio de convergencia: “El reconocimiento de la conflictividad a priori de los principios no conduce al relativismo sino que conecta con el principio de convergencia que exige maximizar la armonía entre ellos”.<sup>20</sup> Esto lo hace aplicando la bidimensionalidad de la razón maximizando sus aspectos positivos, los que permiten el orden y minimizando los negativos que imponen el desorden. La razón funciona como fundamentadora (función F) fuera del tiempo y el espacio pero como reconocedora de la diferencia en el tiempo y el espacio y por consiguiente como posibilitadora de la solución del conflicto; sincrónicamente, responderá a pretensiones universales, como si la solución fuese eterna, en un único tiempo inamovible y fuera del espacio, pero sabiendo que no será eterna ya que la razón deberá volver a cuestionarla permanentemente por su estructura diacrónica (función K), y porque al ser una solución que tiene que ver con el ethos, no podrá dejar de considerar el bien como interés, deseo, necesidad. La razón, al ser corporal no puede ignorar su dependencia de lo histórico y lo social, de los otros de hoy y de ayer que son los que generan el choque conflictivo con la historia y la negación del no yo, permitiendo y exigiendo la fundamentación y la crítica. A juicio de Maliandi, sólo hay una plena presencia de la razón cuando las dos funciones (F y K) se complementan y compensan mutuamente.

### **La bioética y la ética convergente**

Estamos acostumbrados que cuando se plantean problemas bioéticos haya una respuesta de catecismo que parece ser la clave de todos los conflictos: el consentimiento informado. Esta respuesta suele repetir consignas atávicas sin considerar que la información, clave para consentir, a las manos del paciente las más de las veces y más aún que el consentimiento individual está muy lejos de haber realizado algún tipo de deliberación dialógica como pretende la ética. Que el consentimiento sea coherente, o que responda a las pautas morales de uso, no significa que provenga de una decisión libre y racional en el sentido más estricto de la palabra, es decir, respondiendo a los supuestos sobre los que se asienta la ética, que sea acorde con ella. Si bien resulta aventurado limitar las respuestas bioéticas a esta fórmula por la que se pretende respetar al paciente, cualquier respuesta bioética busca asentarse sobre principios o imperativos éticos o sobre valores morales que actúen como tales. Se hace difícil mantener cualquier postura bioética si esos principios y valores no tienen vigencia universal pero si bien ésta

---

20 Maliandi, R., *Ética de la convergencia*, T.1, op. cit. p. 114

exigencia es permanentemente requerida incluso implícitamente por diferentes posturas, también es cuestionada a partir del reconocimiento de las diferencias en la igualdad que nace de escuchar muchas voces que no comparten los supuestos de una cultura occidental.

Sin embargo hablamos de bioética y por consiguiente de ética (aplicada) por lo cual no pueden ignorarse las condiciones que permiten calificar de ético un juicio, una conducta o un razonamiento: la libertad y la racionalidad.

Por ello es más que importante, poder pensar las cuestiones que suele analizar la bioética, desde la propuesta de Maliandi de una ética de la convergencia. En primer lugar Maliandi pone de relieve que ninguna respuesta moral debe ser considerada como definitiva pues proviene de un conflicto que puede repetirse las veces que sea requerido, que se presenta como duda, como crítica, como desconfianza, como temor, puesto que nos movemos en espacios humanos donde los conflictos son inevitables. Si bien es posible reconocer la importancia de este a priori de la conflictividad también lo es que se hace difícil conciliar este concepto con la exigencia de una ética que responda a una vocación de universal y absoluta. Maliandi, considera esta dificultad y responde que si bien estas son condiciones que pone la razón como a priori a respetar que valida la propuesta ética, no se puede dejar de reconocer, también con carácter de a priori, a la conflictividad. Por consiguiente es preciso hallar una respuesta en que ambos requerimientos de la razón estén presentes ya que también están presentes en los planteos bioéticos.

Recordemos que según Tealdi, uno de quienes más ha desarrollado la relación bioética-derechos humanos, la bioética es la ética aplicada cuyo origen histórico es el escándalo provocado por la actitud de desprecio de la ética, sobre todo de los médicos, de esos profesionales de los que se pretendía un alto respeto y reconocimiento del valor de la vida de sus semejantes. La vocación de la bioética de defender la vida, la justicia y la paz encuentra su expresión más acabada en la cláusula del Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos humanos donde afirma que estas condiciones de vida “tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”.<sup>21</sup> La propuesta de Tealdi y de muchos bioeticistas, sobre todo latinoamericanos, es adoptar los derechos humanos como pauta ética fundamentadora para ajustar la conducta no sólo de los médicos sino de todas las personas que pretendan valorar y respetar la vida. Para ello se debe reconocer, éticamente hablando, el carácter de universal de las declaraciones de derechos humanos.

Afirmar que los derechos humanos son una pauta ética universal que permite juzgar acerca del bien y del mal de las conductas, de la vigencia de la justicia y la

---

21 Tealdi, J.C., *Bioética de los derechos humanos. Investigaciones biomédicas y dignidad humana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

igualdad, cumple con la dimensión F de la razón según el análisis de Maliandi. Se sostiene sobre la función de fundamentación de la razón, cuyo uso práctico apunta al rechazo de lo conflictivo y se vincula entonces con el orden, la estabilidad, la armonía, la unidad, la universalidad. Esta expresión fundamenta los objetivos de la bioética como praxis en una declaración de derechos proclamada por la mayor parte de los pueblos de la tierra. La razón fundamentadora sostiene que toda praxis necesita resolver el conflicto: la declaración de derechos humanos afirma que el objetivo de la misma es la paz, el orden de las conductas de todos los hombres. Al proponer el cumplimiento de sus mandatos como ejercicio de la justicia la declaración opta por el mayor símbolo del orden, que establece un equilibrio que no puede ser rechazado por ninguna voluntad de justicia, por lo cual logra la estabilidad y la armonía que anhela la razón fundamentadora. Esta fundamentación ha sido establecida por representantes de pueblos que ejerciendo la razón buscan una instancia superadora del conflicto en una convergencia de voluntades. No hay nada roto que se busque reparar sino que las voluntades libres buscan fines comunes, logrando una nueva realidad a partir de su praxis creadora. Las declaraciones de derechos humanos provienen de voluntades conjuntas de las naciones participantes en asambleas que han unificado sus fines, sus objetivos, e incluso, aunque más tarde, sus procedimientos. A esa unificación de voluntades inicial se han sumado otros pueblos, otras naciones que pretenden formar parte de esa unidad de criterios consensuando y aunándose en el propósito de transformar en actos políticos esa proclama con que se sienten identificados.<sup>22</sup> Vemos aquí cómo se cruzan términos como aunarse (buscar ser uno), consensuar (lograr un sentido común), identificación (hacerse idéntico, uno) que no provienen de un estatus a priori sino que son adoptadas como fin común bajo el reconocimiento de las diferencias que dificultan su puesta en práctica. En bioética es posible aceptar estas declaraciones como fundamento de la conducta ética como universales gracias al argumento que nos proporciona la ética convergente. Esta apunta a un argumento pragmático trascendental que afirma que han sido obtenidas por un consenso que superó el conflicto en busca de maximizar lo positivo para la humanidad, que puede ser traducido como el bien común reconocido por todos los que las proclamaron y siguieron proclamándolas. La ética no trata una cuestión ontológica, sino que es una praxis y como tal tiene una finalidad, en este caso la consensuada entre voluntades que lograron converger en formulaciones cuyo origen pierde relevancia frente al cumplimiento de las intenciones de esas voluntades que son reconocer libremente la dignidad humana, la igualdad y la solidaridad.

---

22 No somos ignorantes de que los representantes de las naciones no siempre son los representantes de la voluntad popular, sin embargo, han sido los pueblos, más que los estados los que han tomado estas declaraciones como bandera de defensa de sus derechos, y de lucha frente a los atropellos de los poderosos, más que la firma de las naciones es la adopción cada vez mayor, por parte de los pueblos de estos derechos lo que los legitima. No desconocemos tampoco las limitaciones de estas proclamas y la necesidad de hilar más fino en ellas, esto podrá ser hecho, sin duda el día que se cumpla la letra grande en todo el mundo.

Una de las objeciones que se ponen a esto es que estas intenciones tienen una marca en el orillo: la filosofía occidental que legitimó poderes políticos y sociales que no respetaron e incluso hoy tampoco respetan la igualdad ni la solidaridad, incluso la libertad. Sin embargo esos poderes necesitan justificar espuriamente sus atropellos negando que los cometen y reconociendo implícitamente esos valores como fundamento de los derechos humanos. De esta manera es posible afirmar que estos pasan a ser los fundamentos que dicta y exige la razón práctica en su ejercicio de fundamentación y es por ello, que sin dejar de reconocer el conflicto que la ejecución política de los mismos representa, 293 naciones aceptaron establecer las varias declaraciones de derechos humanos como marco racional universal para las conductas políticas, económicas y sociales.

Que la bioética acepte este marco está cuestionado bajo el concepto de que esa decisión que se autodenomina universal no lo es. Esta objeción se sostiene sobre el hecho de que la universalidad en la que piensa la filosofía, en la que piensa la razón metafísica, es a priori y por consiguiente, proviene del carácter absoluto y único del ser: no puede provenir de un aunamiento, ni de una re-unión ni de un con-senso. La metafísica o mejor la lógica, afirma que si no se postula un sentido universal previo a todo sentido particular, lo que se obtiene es una generalidad no una universalidad, una globalidad en última instancia. La pregunta que Maliandi nos permite hacer, es si este principio lógico tiene vigencia en ética.

Volvamos entonces a Maliandi. Frente a esta exigencia de la razón en su dimensión F., que es la universalidad como a priori que sería la única que garantiza la absolutez de las reglas éticas, Maliandi aporta otra exigencia de la razón práctica, que identifica con la dimensión K. que, alude a la función crítica de la razón que implica el reconocimiento de la conflictividad en la praxis y de la imposibilidad de su completa erradicación. En tal sentido, la dimensión K de la razón es, ante todo la demarcación de los propios límites racionales, que tan bien había marcado Kant, e implica el reconocimiento a priori de dos exigencias a priori: que las conductas deben tener fundamentos absolutos para ser éticas y que del hecho de que son conductas relativas y contingentes las hace conflictivas. La bioética experimenta la segunda exigencia puesto que es una praxis en que está en juego la vida, cuya diversidad es inimaginable así como son inabarcables todas sus manifestaciones pero es imposible dar razón de esa praxis ignorando los fundamentos éticos. De modo que la praxis bioética es esencialmente conflictiva en cuanto no puede dejar de reconocer concretidades no idénticas cuya mera existencia es divergente, lo que provoca discordias, desacuerdos, divisiones, rupturas, querellas, peleas. Pero esa praxis exige paralelamente resolver éticamente el conflicto. De modo que en la práctica bioética así como en la ética, no alcanzan las teorías filosóficas donde se busque dirimir el sentido metafísico de la situación, no basta con discutir acerca de lo que es la vida y lo que es la muerte. La bioética exige una respuesta, un juicio acerca del bien y del mal en conductas concretas: ¿es bueno mantener viva a una persona que ya no tiene ninguna relación con el entorno? ¿es bueno sacrificar la vida de una persona joven para cuidar a una enferma y sin futuro? ¿es bueno usar los recursos escasos de un sistema de salud en tratar enfermedades raras? ¿es justo igualar

un aborto con un infanticidio? El fuerte requerimiento de que los derechos humanos sean comprendidos como marco ético antes que como marco jurídico, implica una sujeción de las decisiones jurídicas y antes que ellas de las políticas a la ética. Por ello es necesario comprender la exigencia racional a que responde la ética práctica: una exigencia de reconocimiento de la conflictividad que la razón no puede negar y que tiene que ver con el reconocimiento de lo particular que es diferente de la supermacía de lo individual con que suele confundírsele. Por ello la reflexión de Maliandi sobre la ética nos conduce a pensar que ésta es un mandato particular, no individual, porque de serlo no podría cumplir con la exigencia de universalidad que obliga a que en la decisión de intervenir sobre un particular debe estar presente el universal.

### **La universalidad**

La ética es universal en el particular, el derecho que goza el particular puede gozarlo porque es universal, porque afecta a todos y cada uno y si se respeta en él se respeta en todos. La praxis, la puesta en acto del universal está limitada por el particular, y viceversa, la universalidad del derecho que debe gozar el particular está limitada porque él no es único, porque el derecho afecta también a todos los otros y por otra parte sólo si el particular, como universal, respeta ese derecho, éste es reconocido. Esa universalidad la marca bien Kant cuando obliga a que el mandato particular deba poder convertirse en ley universal, el mandato para un solo hombre debe ser idéntico al mandato para todos los hombres y para cada hombre. ¿Cuándo aparece el conflicto? Cuando actuamos como individuos separados, singulares, únicos. En realidad, lógicamente hablando, la universalidad implica la particularidad pero se opone a la individualidad, a la singularidad. Por ello, Maliandi establece que existe conflicto a nivel racional pero puede ser comprendido y superado al aceptar que pueda existir y se busque la relación entre ese interés particular y el universal en una convergencia a posteriori y no en una unidad a priori. Ayuda a pensar el carácter de esa convergencia comprender que la condición corporal del ser humano. Es posible proyectar el interés particular al universo, comprendiendo que todo ser humano es “parte” de él, los seres humanos com-parten fines y fin, origen y principios, destino y transcurrir, que son en la medida en que ese universo es, que tienen futuro en la medida en que lo tiene, que goza de derechos en la medida en que los otros y el universo los gozan. Así es posible comprender que lo que le pasa a un hombre le está pasando a todos los hombres, que lo que hace un hombre tiene que ver con lo que desean o hacen todos los hombres, que el efecto mariposa<sup>23</sup> por el cual un acto humano puede generar alteraciones planetarias, es absolutamente real y cercano. En bioética esto debe aplicarse en primer lugar al ejercicio de la medicina, tomando una actitud crítica frente a la medicalización de la vida, que es una práctica globalizadora en cuanto generadora de conductas irreflexivas y calcadas provocadas por intereses ajenos a la salud humana. La medicina es un ejemplo de

---

23 El concepto efecto mariposa se debe a Edward Lorenz y hace referencia a que alteraciones mínimas en los valores de las variables iniciales de un fenómeno resultan en consecuencias imprevisibles.

cómo el ser humano debe tamizar el uso de la ciencia, que ostenta una universalidad ontológica, y tiene poco que ver con la ética que requiere decisiones responsables. La función primordial del médico es cuidar a un enfermo en particular diferenciando su cuidado del de otro. Será el marco universal de los derechos humanos el que le permita reconocer, junto con el enfermo, la limitación de sus derechos y los del enfermo y por consiguiente el alcance de los mismos. Las cuestiones a que nos enfrenta la bioética se presentan muchas veces como dilemáticas por los bioeticistas, lo cual muestra, independientemente de que lo sean o no, la dificultad de su resolución. Más allá que no debemos pedirle a la bioética la resolución de ningún conflicto, como tampoco se lo debemos pedir a la ética, sí podemos pedirle que nos permita reflexionar hasta donde sea posible en la posibilidad de esa resolución con carácter universal. La ética de Maliandi tiene esto como propuesta final, cuando busca alcanzar el principio superador de la convergencia en un procedimiento dialógico donde el tiempo, es decir otra vez el cuerpo, juega un rol clave. Este adicional que es el tiempo, condición clave de la corporalidad, lleva a que sea posible aceptar al mismo tiempo la exigencia del orden y el reconocimiento del conflicto, ya que la resolución del mismo es dinámica tanto como la formulación del orden que puede cambiar en el tiempo.

Esto da pie, en la ética de la convergencia, a reducir a cuatro los principios que guían todo diálogo ético racional que se propone resolver un conflicto. Los mismos están ordenados en dos pares: universalidad-individualidad donde la conflictividad es sincrónica (es decir se da al mismo tiempo) y conservación-realización donde la conflictividad es diacrónica es decir (se da en el devenir). Si sólo consideramos a la conflictividad en su costado sincrónico es imposible cualquier resolución del choque, por ello debemos considerar bajo la condición del devenir la posible solución. Esta consideración impide aceptar el relativismo a la hora de juzgar la eticidad de las conductas, ya que las mismas pueden variar con el tiempo sin dejar de ser éticas, en tanto y en cuanto se haya maximizado su armonía y equilibrio en el momento que se propone una respuesta, porque a su base se halla la conflictividad que nunca es resuelta definitivamente, porque nada en el hombre es definitivo. Esto implica que nunca sea posible el cumplimiento pleno de la fundamentación ni el de la sincronía que permitiría que la respuesta ética permaneciera para siempre. La clave para Maliandi es una observancia gradual que permita la mayor indemnidad posible de todos, sin dejar de poner como testigo de esa observancia a los otros. No se trata de una observancia individual sino particular y siempre responsable, es decir fundamentando frente a los otros y reconociendo la situación diacrónica de la respuesta, y la dimensión conflictiva que permite plantear muchas veces esos conflictos como dilemas. El ejercicio de la ética es una praxis humana que como tal debemos reconocer como limitada y falible incluso racionalmente hablando. También la razón puede equivocarse o no tener respuestas, por ello la respuesta no puede provenir del individuo sino que debe ser hallada con otros. No sólo las circunstancias son contingentes como lo ve la ética del discurso cuando habla de vestigios funcionalistas, sino que lo es la propia razón que no es otra que la de un ser humano contingente, limitado, condicionado por su condición corporal. Por ello, como aclara Maliandi, los conflictos siempre aparecen a posteriori, lo que los caracteriza es la

imprevisibilidad, no se puede saber de antemano su resolución. En ese sentido reglas estrictas de carácter moral como el consentimiento informado que utiliza la bioética resulta una estafa moral en cuanto pone en la voluntad de un solo individuo la solución de los conflictos éticos que exigen, generalmente, profundos análisis racionales que implican no sólo el diálogo responsable entre los protagonistas del hecho, sino la discusión sobre cuestiones que hacen a la moral, el derecho y la ciencia.

## **Conclusión**

Las declaraciones universales de derechos humanos y aquí incluyo todas las realizadas a partir del año 1948, dejan en claro que hablar de igualdad significa reconocer diversidad cultural y pluralismo, y también especial protección a los vulnerables y vulnerados: niños, ancianos, discapacitados, enfermos mentales a los que podríamos agregar migrantes y excluidos. Por lo tanto proclaman la universalidad del reconocimiento de derechos y al mismo tiempo la obligación de hacerlo reconociendo a los diferentes. Con Maliandi agregamos que todas estas declaraciones son perfectibles en la medida que los particularismos dejen al descubierto costados de la vida del hombre y el planeta que deban ser considerados dignos de intervención política a la luz de la ética con carácter de universales. Maliandi podría calificar a estas declaraciones de equilibrios transitorios que permiten a nuestro tiempo un orden que debe ser renovado constantemente ante la aparición de nuevos modos de violar los derechos y de cuestionar la ética. La ética de la convergencia de Maliandi busca responder al mayor desafío de nuestro tiempo que es encontrar respuestas positivas a los planteos de de los poderosos que se apropian de las razones y los fundamentos para convertirlos, al modo sofístico, en razones valederas, y, de ese modo, construir un derrotero ético que nos permita elaborar respuestas.

# El principio de autonomía y su relación con los principios cardinales de la ética convergente de Ricardo Maliandi

REBOREDO Jorge M. (UCES)

## Origen de los principios

Con la sanción de la ley Nacional de Investigación en los EEUU el 12 de Julio de 1974, surge The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. Con motivo de su trabajo, se hicieron visibles casos de abuso en experimentación, entre los cuales figuran como los más relevantes el de la Willowbrook State School<sup>1</sup>, Jewish Chronic Disease Hospital New York<sup>2</sup> y el estudio Tuskegee<sup>3</sup>.

Esta Comisión estaba constituida por once miembros, de diferentes campos disciplinares, médico, jurídico, filosófico y presentaba diferentes planteamientos morales y religiosos<sup>4</sup>. Entre los objetivos propuestos se encontraban: definir el límite entre la práctica médica rutinaria y la investigación biomédica; indicar la función del balance riesgo - beneficio a la hora de determinar lo adecuado de una experimentación sobre sujetos humanos; considerar una serie de guías de acción para la selección de los individuos que participarían en las diferentes experimentaciones; y concretar la naturaleza y definición del consentimiento informado para estos casos.

---

<sup>1</sup> Se llevó en Willowbrook State School, una escuela para niños con retrasos mentales graves. Se infectaron intencionalmente a 800 niños con la finalidad de obtener una vacuna eficaz contra la hepatitis. Los padres firmaron un falso consentimiento informado y además los niños eran rechazados si se rechazaba el consentimiento.

<sup>2</sup> Investigadores de éste Hospital realizaron experimentación con células tumorales en ancianos con el fin de mejorar sus conocimientos sobre tumores.

<sup>3</sup> Reich, W. Viafora, C. ed (en italiano). *La bioÉtica negli Stati Uniti*. Fondazione Lanza. El promotor de este estudio fue el Servicio Sanitario Público del Gobierno Federal con la finalidad de conocer mejor el estadio 3 de la sífilis se dejó a los pacientes que padecían esta enfermedad a la evolución natural. Su publicación se convirtió en gran escándalo nacional.

<sup>4</sup> Kenneth John Ryan, M.D., Chairman, Chief of Staff, Boston Hospital for Women. Joseph V. Brady, Ph.D., Professor of Behavioral Biology, Johns Hopkins University. Robert E. Cooke, M.D., President, Medical College of Pennsylvania. Dorothy I. Height, President, National Council of Negro Women, Inc. Albert R. Jonsen, Ph.D., Associate Professor of Bioethics, University of California at San Francisco. Patricia King, J.D., Associate Professor of Law, Georgetown University Law Center. Karen Lebacqz, Ph.D., Associate Professor of Christian Ethics, Pacific School of Religion. David W. Louisell, J.D., Professor of Law, University of California at Berkeley. Donald W. Seldin, M.D., Professor and Chairman, Department of Internal Medicine, University of Texas at Dallas. Eliot Stellar, Ph.D., Provost of the University and Professor of Physiological Psychology, University of Pennsylvania. Robert H. Turtle, LL.B., Attorney, VomBaur, Coburn, Simmons & Turtle, Washington, D.C.

Es a partir del 30 de septiembre de 1979 con el Informe Belmont (The National Commission for protection of human subjects of Research. Behavioral) que se definen los principios denominados "principios éticos básicos" cuya principal objetivo era su aplicación en la investigación con seres humanos:

Entre los principios básicos aceptados generalmente en nuestra tradición cultural, tres son particularmente apropiados a la ética de investigaciones que incluyen sujetos humanos: los principios de respeto a las personas, beneficencia y justicia<sup>5</sup>.

Posteriormente tomando en consideración dicho informe, Beauchamp y Childress (T. Beauchamp, J. Childress, 2001) introducen el principio de no maleficencia (separándolo así del principio de beneficencia). De este modo quedan constituidos los cuatro principios de la bioética, tal como se los conoce hoy. Estos principios se expandieron rápidamente por el mundo, a través de entidades legitimadoras de este conocimiento y del fenómeno de la globalización, con pretensión de convertirse en un referente universal de la teoría bioética y de la práctica asistencial.

Beauchamp y Childress en su libro no dan cuenta acerca el origen de estos principios, tampoco desarrollan una fundamentación de ellos, ni el modo en que se relacionan entre sí. En tanto que no existe un reconocimiento de jerarquías, la solución depende de cada caso particular.

Al respecto Maliandi Thüer dicen:

Hemos visto que, tanto las teorías de Beauchamp y Childress como las demás propuestas derivadas de ellas, hace hincapié en el problema de la fundamentación, descuidando, a nuestro entender excesivamente, el aspecto conflictivo que invariable y permanentemente acompaña a todo problema ético general y, en nuestro caso, bioético en particular. (R. Maliandi y O. Thüer, 2008, pág. 129).

### **Interrelación entre principios**

A partir de la publicación de libro de Beauchamp y Childress y de su amplia difusión posterior surgieron críticas sobre los principios mencionados y sus criterios de aplicación.

Diego Gracia no acuerda con Beauchamp y Childress en lo referente a su principialismo por falta de una jerarquización de principios y propone que: "la no-maleficencia y la justicia se diferencian de la autonomía y la beneficencia en que obligan con independencia de la opinión y la voluntad de las personas implicadas, y que por tanto tienen un rango superior a los otros dos". (D. Gracia, 1991).

---

<sup>5</sup> The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the protection of human subjects of Research. The National Commission for the protection of Human Subject of Biomedical and Behavioral Research. DHEW Publication Nr (OS) 78-0012

Añade a la propuesta de Beauchamp y Childress una jerarquización de principios de tal modo que, a su criterio, tienen mayor peso moral los principios de no-maleficencia y justicia que los de autonomía y beneficencia. Al respecto incorpora el concepto de deberes prima facie de Ross (P. Ross, 2000). Los dos primeros principios configuran el nivel 1, el de la ética de mínimos, y los dos segundos el nivel 2, el de la ética de máximos. Para este autor los principios de nivel 1 son prima facie (P. Ross, 2000) más obligatorios en relación con aquellos del segundo nivel. En definitiva, Según Diego Gracia los deberes públicos tienen prioridad sobre los privados.

Al respecto comenta Simón Lorda (P. Simón, 2000, pág. 19):

El problema con este esquema de Diego Gracia aparece cuando tratamos de aplicarlo a la fundamentación de la teoría del consentimiento informado. La fundamentación norteamericana, como ya hemos visto, dice que el consentimiento informado consiste, sin más, en la operativización del principio de autonomía, y el mismo Diego Gracia dice que la fundamentación del nuevo modelo de relación médico – paciente que porta el consentimiento informado consiste en la articulación adecuada de los principios de autonomía y beneficencia. Sin embargo, la teoría jurídica del consentimiento informado no acepta que éste sea algo potestativo, algo que depende del grado de excelencia de los profesionales, algo propio de una ética de máximos. Más bien dice que es una exigencia ético-jurídica ineludible, un contenido de ética de mínimos que se ha ido codificando históricamente como norma jurídica, porque no respetar las decisiones autónomas de las personas es hacerles daño en su esfera moral y no respetarlos como personas, como sujetos morales capaces de tomar sus propias decisiones.

Manuel Atienza, por otra parte, considera que la jerarquización que pretende realizar Diego Gracia no está suficientemente justificada.

Por un lado, el fundamento de esa jerarquización – el hecho de que unos obligan con independencia de la opinión y la voluntad de los implicados - parece envolver una suerte de petición de principio; si se acepta el criterio, entonces, obviamente, la autonomía ha de tener un rango subordinado, pero lo que no se ve es por qué ha de ser ése el criterio de la jerarquía: esto es, queda sin fundamento por qué la opinión y la voluntad de los implicados, o sea, la autonomía, ha de subordinarse a alguna otra cosa, a algún otro valor. ...la distinción entre esos dos niveles presupone dos ideas que no me parecen aceptables. Una es la tesis (no afirmada explícitamente por Gracia, pero implícita en su planteamiento) de que causar un daño a una persona es moralmente peor que no hacerle un bien (por ejemplo que matar es peor que dejar morir); esto es lo que parece estar en el fondo de la prioridad que él atribuye al principio de no maleficencia sobre el de beneficencia... (M. Atienza, 1968, pág. 79).

Atienza opina que la afirmación de Gracia de que “no se puede hacer el bien a otro en contra de su voluntad, aunque sí estamos obligados a no hacerle mal” (D. Gracia, 1991, pág. 129) carece de justificación, pues presupone que el “bien” de una persona es algo subjetivo, mientras que el “mal” podría estar determinado por criterios objetivos. Por último, Atienza aprueba la tesis de que el derecho venga a configurar una especie de mínimo ético; considera que desde ese lugar no se sigue necesariamente la vinculación que él establece con el nivel 1.

Pablo Simón (P. Simón, 2000), también crítico de Diego Gracia, considera que el principio de autonomía ha sido mal definido por la bioética principalista, en tanto principio, en vez de haber sido entendido como lo que históricamente fue; un cambio de perspectiva radical respecto lo que deben de ser las relaciones humanas. "La autonomía es, en realidad, un atributo de los hombres" (P. Simón, 2000, pág. 167). Lo que sí existe como novedad es la obligación de respetar la autonomía de las personas. De este modo, propone un nuevo esbozo moral con tres principios: no maleficencia, justicia y beneficencia, quedando excluido el principio de autonomía.

### **Principios cardinales en la ética convergente de R. Maliandi**

Los principios en la ética convergentes se fundamentan a partir de un a priori de la conflictividad, una racionalidad bidimensional y de una reflexión pragmática trascendental, a partir de un pluralismo principalista restringido.

En interesante mencionar que a posteriori de su fundamentación Maliandi considera válida como fundamentación complementaria los principios supremos del ser en el Sofista de Platón a partir de los cuales expresa la siguiente relación como puede observarse en el cuadro I

Movimiento	Cambio	Realización
Reposo	Permanencia	Conservación
Lo particular	Individual	Individualización
Lo general	Universal	Justicia

Cuadro 1.

Los principios a los cuales Maliandi va a denominar "principios cardinales" son: "universalidad", "individualidad", "realización y "conservación".( R Maliandi, O Thüer, 2008), de acuerdo a Maliandi Thüer quienes afirman la correspondencia de estos principios con los principios de la bioética. Maliandi establece correspondencia entre los principios cardinales y los principio bioéticos.

Visto desde la óptica de la ética convergente, advertimos que los principios de Beauchamps y Childress se corresponden con los principios cardinales. Los principios de justicia y de autonomía se vinculan con los de universalidad e individualidad de la conflictividad sincrónica en tanto que los de beneficencia y no maleficencia lo hacen con los de realización y conservación de la conflictividad diacrónica. En la dimensión de la fundamentación, el principio de la universalidad se corresponde con el de justicia y el principio de conservación con el de no maleficencia y desde la perspectiva de la crítica, el principio de individualidad se corresponde con el de autonomía y el principio de realización con el de beneficencia. De este análisis surge que los cuatro principios bioéticos de Beauchamp y Childress encuentran correspondencia en los cuatro principios cardinales de la ética convergente, (R Maliandi, O Thüer, 2008, págs. pág- 139)

Como se mencionó anteriormente la ética convergente tiene entre sus pilares la bidimensionalidad de la razón. Es justamente esta característica en la cual se basa la propuesta de los cuatro principios. La bidimensionalidad de la razón integrada por la dimensión crítica y la fundamentación, se muestran en un entorno dialógico a partir de la complementariedad y la complementación

Las funciones de fundamentación y crítica, aunque complementarias, apuntan en direcciones opuestas, tendiendo casi a la polaridad conflictiva: fundamentar equivale a consolidar; ejercer la crítica implica siempre tratar de abatir lo consolidado. Por cierto, es el modo de poner a prueba la pretendida consolidación, pero es claramente una función antagónica con la primera. La fundamentación es, sincrónicamente, universalización; la crítica, individualización la crítica, individualización. (R. Maliandi, 2013, pág. 179)

Otra característica fundamental se encuentra en el modo que introduce la conflictividad en su propuesta teórica. La conflictividad forma parte del ethos, es una conflictividad intrínseca de la razón.

Sin embargo además de la conflictividad inherente a los hechos morales, Maliandi presenta en su teoría una característica relevante de esta propuesta como lo es el "a priori" de la conflictividad.

El estudio de lo moral no puede desvincularse de lo emocional, y lo emocional es estructuralmente conflictivo a causa de la mencionada complejidad. Esta circunstancia es una de las que permite a la ética convergente hablar, con respecto al ethos, de un "a priori de la conflictividad". (R. Maliandi, 2013, pág.186)

Tanto la fundamentación como la crítica presentan ciertas características de importancia para la aplicabilidad de la teoría.

Las dos funciones racionales son, como se vio, opuestas, a que una apunta a consolidar y la otra a derribar: pero también, al mismo tiempo, resultan complementarias, ya que esta última pone a prueba lo que aquella pretende, y cuando el desplome no se produce, se tiene un índice de la firmeza de los fundamentos. Sin embargo, la oposición de ambas funciones hace inevitable una tensión entre ellas, que es parte del a priori de la conflictividad. Esta tensión, por su parte, da lugar con frecuencia a un desequilibrio, porque se acentúa una de las funciones en desmedro de la otra. Si se sobrecarga el platillo de la balanza correspondiente a la fundamentación, so corre un creciente riesgo de abandonar el sentido crítico y de incurrir en dogmatismo.. si el peso, por le contrario, recae en el otro lado, se pierde el punto de sustentación y se naufraga en el escepticismo. ( R Maliandi, O Thüer, 2008, pág. 122).

La conflictividad se presenta en dos formas conflictividad sincrónica conflictividad diacrónica. La conflictividad sincrónica se presenta como una contraposición entre lo universal y lo individual, mientras que la conflictividad diacrónica aparece entre la conservación y la realización.

A su vez la conflictividad tanto sincrónica como diacrónica se manifiesta entre dos opuestos – complementarios. Maliandi dice al respecto:

El conflicto entre los principios diacrónicos puede formularse como una contraposición de imperativos, que, por de pronto –y antes de entrar en la cuestión de su complejidad–, serían aproximadamente los siguientes: Imperativo de la conservación: Obra de modo tal que procures la conservación de lo valioso, de los logros, de la tradición, de la identidad diacrónica en ti mismo y en los demás. Imperativo de la realización: Obra de modo tal que procures la realización de lo valioso y la emergencia de diferencias enriquecedoras, o que cambies lo caduco por lo nuevo, lo malo por lo bueno. (R. Maliandi, 2013, pág. 220)

A la conflictividad de a pares se incorpora una conflictividad entre todos los principios: (R. Maliandi, 2013) el principio de universalidad respecto del principio de realización y el principio de conservación respecto del principio de individualidad. Estos se presentan como oposición cruzada, mientras que entre el principio de universalidad y de individualidad, y de conservación y realización como oposición directa.

Otro criterio de importancia es la vinculación de los valores con la conflictividad de los principios diacrónicos e indirectamente con los sincrónicos.

Parecería entonces irse aclarando la idea de que los principios diacrónicos se vinculan con los valores de un modo distinto que los sincrónicos. Ya los axiomas deonto - axiológicos muestran que los principios diacrónicos, aunque en caso de cumplimiento determinan la realización de valores morales, presuponen valores extramorales. “Conservar” tiene sentido si lo que se conserva es valioso. (R. Maliandi, 2013, pág. 255)

Es de gran importancia estas relaciones establecidas en cuanto a que permite relacionar para un caso concreto todos los principios con la finalidad de lograr la convergencia. Maliandi advierte por otra parte que existen conflictos que no tiene resolución y que de esto no pretende ocuparse la ética convergente:

La aplicabilidad de principios es cuestión sumamente compleja, y es posible que ningún paradigma imaginable resulte totalmente adecuado. Sin embargo, parece lícito pensar paradigmas en los que, al menos, se eviten las deficiencias más corrientes. Tendría que tratarse de paradigmas capaces de: evitar el autoritarismo, otorgando lugar a lo individual y lo autónomo, asumir una actitud principalista, reconocer que ningún principio puede pretender exclusividad, y que el ethos mismo es conflictivo, y admitir la auténtica validez de todos los principios básicos<sup>6</sup> (R. Maliandi, 2013).

Aun así, la ética convergente tiene algo que decir en aquellos conflictos que no tiene resolución y que muchos casos estos conflictos son consecuencias derivadas de conflictos preexistentes:

La ética convergente no tiene soluciones para esa clase de dilemas, que se vinculan sin duda a la conflictividad trágica expuesta en el punto IV.5.2. (tomo II, pp. 276 – 288). Puedo entonces reiterar algo ya apuntado allí: entre negar la tragicidad y universalizarla (considerando que todo lo real es trágico), me parece más sensato admitir que lo trágico es real, pero no todo lo real es trágico. Por

---

cierto, creo que todo lo real es conflictivo, pero no creo que la conflictividad sea sinónimo de tragicidad. El concepto de ésta queda más bien subsumido en el de aquella.

El único aporte que podría hacer la ética convergente en el tema de los conflictos insolubles consistiría en mostrar cómo los axiomas deontológicos y la flexión ética pierden, en tales casos, su utilidad para alcanzar convergencias. (R. Maliandi, 2013, pág. 366).

## **Principio de autonomía**

Más allá de lo expuesto en forma general acerca de los principios es posiblemente en principio de autonomía el que brinda mayor tipo de cuestionamientos a partir de un corrimiento en su interpretación. La idea de autonomía que pretende utilizar la bioética no es precisamente el principio derivado de la idea kantiana de autonomía, sino más bien la idea de la capacidad para llevar a cabo una decisión racional, podría decirse que en algunos casos se realizó una interpretación superficial de Kant<sup>7</sup>.

Según Beauchamp y Childress, se define un individuo autónomo como aquél que "actúa libremente de acuerdo con un plan autoescogido" (T. Beauchamps, J. Childress, 2001, pág.121) considerando desde para dicho principio dos condiciones:

- a) la libertad, como la independencia de influencias que controlen, y
- b) la agencia, es decir, la capacidad para la acción intencional.

Por lo tanto una acción es autónoma si el sujeto que actúa lo hace intencionadamente, con comprensión y sin influencias controladoras que determinen su acción.

De todos modos las diferentes formas de interpretación de este principio desde EEUU, Europa y América del Sur muestra un desarrollo polisémico propio de la cultura inmersa en cada una de las regiones. Contribuyen a un borramiento de la explicitación de este concepto los aspectos globalizadores de la sociedad.

En los países de Europa del norte el respecto a la autonomía del paciente tiene una larga tradición, mientras que en los países mediterráneos la familia adquiere un rol protagónico. (O. Quintana - Trias, 1996)

Existe una vasta y variada literatura tanto internacional como Latinoamericana del consentimiento informado. Esta variedad muestra tanto dificultades como reduccionismos acerca de la comprensión del consentimiento informado, no sólo

---

<sup>7</sup> En la ética kantiana el término autonomía tiene un sentido formal, significa que las normas morales le viene impuestas al ser humano por su propia razón y no por ninguna instancia externa a él. En bioética se refiere a la capacidad para tomar decisiones y de gestionar el propio cuerpo.

de los profesionales de salud, sino también de abogados, jueces y autoridades gubernamentales. (J. Reboredo, 2009)

Más allá de la cultura de los países, las valoraciones que los propios pacientes muestran acerca de la importancia del ejercicio de la autonomía en las decisiones de salud son diferentes. Vemos usuarios del sistema privado que defienden cada vez más sus derechos, y pacientes que se encuentran a gusto en el paternalismo y a los que incomoda la libertad de opción que ofrece el médico.

Son innumerables las situaciones provenientes de la realidad en la cual este modo de concebir el principio de autonomía lleva a situaciones de desigualdad particularmente debido a una concepción de la sociedad en donde resulta escasa la solidaridad entre sus miembros.

El principalismo es un enfoque típicamente norteamericano, indisociable del origen de la bioética hasta finales de los años 1980, cuando fue objeto de críticas crecientes. El contexto de su concepto es la sociedad norteamericana multicultural e individualista. (P. Gómez Sánchez, 2009, pág. 231)

Es cuestionable el argumento de recursos escasos pero si nos ceñimos a los lineamientos vigentes por la OMS y por las teorías económicas vigentes, la autonomía se vería restringida en relación a un contexto sanitario, en tanto que los profesionales tiene la obligación de utilizarlos en forma responsable.

El paradigma básico de la autonomía es el consentimiento informado, en el cual se transfiere la culpa y la responsabilidad de las decisiones a los pacientes. El paciente ejerce su autonomía en la elección del modo de diagnóstico, tratamiento y conducta terapéutica en determinadas ocasiones pero a su vez da lugar a que el paciente se pueda equivocar en su decisión de salud. El bien individual que quiere proteger el principio de autonomía a veces sólo se puede obtener a través de la protección de un bien público o colectivo que pone en jaque a la propia autonomía individual.

Uno de los problemas a los que se enfrenta la bioética ante este inmenso reto es teórico, y es que la justicia social y la beneficencia exigen cierto paternalismo, algo difícil de casar con una concepción de la autonomía centrada en la defensa de la libertad individual y el consentimiento hasta el punto de que, en ocasiones, la autonomía se ha convertido más en una ideología que en un principio ético, es decir, en una creencia cuya bondad se da siempre por supuesta, una creencia según la cual el consentimiento informado es el pilar básico e incuestionable de toda la bioética. (A. Dawson, 2010, pág. 278).

Puyol presenta su crítica de la autonomía en el campo de la bioética con una triple reducción: la identificación de la bioética con la ética clínica, la identificación de la ética clínica con el principio de autonomía, y la identificación de la autonomía con el consentimiento.

En todos estos casos se muestra cómo la autonomía, si bien fue el último principio incluido en la tetralogía, ha sido el principio de mayor relevancia por las consecuencias de su aplicación.

En un cierto sentido, la necesidad de proteger la autonomía de los enfermos es el resultado de un fracaso, el fracaso de la confianza entre el médico y el paciente. Ese fracaso es un ejemplo de la desconfianza interpersonal que abunda en las sociedades actuales, dominadas por un excesivo individualismo y por una impersonalidad y una rivalidad social que inunda demasiados aspectos de las relaciones sociales. ... se necesita una cierta confianza entre el médico y el paciente para que la autonomía de este último se respete con más facilidad, pero si la confianza es alta ya no hace falta insistir en la necesidad de proteger la autonomía del enfermo, y mucho menos en firmar un documento legal de consentimiento. (A. Puyol, 2012, pág. 73).

### **La importancia de la fundamentación de los principios como condición de su aplicabilidad**

Maliandi (R. Maliandi, 2013, pág. 299) presenta una crítica a los principios de Beauchamps y Childress, en los cuales no existe ninguna jerarquía entre ellos y además se desconoce la conflictividad "a priori". No existe una sólida fundamentación que les permita estructurar una teoría, no sólo importante para su fundamentación, sino también para su aplicación. Los autores aceptan que dichos principios surgen de la tradición cultural norteamericana de origen anglosajón pero en ningún momento se detienen a explicar el modo en que obtuvieron "su interpretación" de la sociedad y de qué manera dicha interpretación corresponde a la realidad capaz de ser utilizada con criterios universalizables.

La tesis sostenida en este trabajo trata de fundamentar que el principio de autonomía de Beauchamps y Childress, contrariamente a lo expresado en el libro de Maliandi Thüer, no se corresponde al principio de individualidad de Maliandi, sino más bien el principio de individualidad de Maliandi es más amplio y su estructuración dentro de los demás principios en su teoría posibilita la resolución de muchos casos prácticos de salud que el principio de autonomía no lo hace.

Maliandi presenta en la ética convergente, como en parte fue analizado, una sólida fundamentación en tanto se articulan la bidimensionalidad de la razón con la conflictividad "a priori," lo cual permite su aplicabilidad a partir de la relación de todos los principios entre sí: la conflictividad sincrónica y diacrónica para encontrar la convergencia entre principios opuestos.

El paradigma de restricción compensada es un modo desde la teoría que muestra el modo de aplicación de los principios. Maliandi deja bien en claro que "no se trata de flexibilizar esa aplicación, sino de restringirla a aquellas situaciones en que se cumplen dichas condiciones...la no aplicación tiene que ser compensada por una nueva forma de compromiso por parte del agente", (R. Maliandi,

2013)...de manera tal que este paradigma debe entenderse en el marco de ese doble juego de restricciones. (R. Maliandi, 2013, pág. 235)

Además, como ya se vio, la conflictividad "a priori" no se reduce a las oposiciones entre los cuatro principios, sino que en ella se enfrentan las perspectivas de la flexión (nominativo, dativo, ablativo) de los principios sincrónicos y los axiomas deonto – axiológicos de los principios diacrónicos. En este paradigma, la aplicación de los principios está restringida por la exigencia propia del metaprincipio, es decir, por la necesidad racional de maximizar la armonía entre aquellos. (R. Maliandi, 2013, pág- 328)

Es por esto que entre las propuestas de la ética convergente se encuentra el paradigma de la convergencia que se apoya en el paradigma de la restricción compensada. El octógono de la convergencia de Maliandi muestra la interrelación de dichos principios y sus conflictividades.

La base del triángulo representa la optimización en el cumplimiento de un principio, por ejemplo de universalización, el cual se puede cumplir en menor o mayor medida. En tanto asciende hacia el vértice opuesta se minimiza. En forma opuesta se encuentra el principio de individualización cuya base coincide en el vértice del principio de universalización y que de igual modo que el anterior a medida que sube hasta su vértice opuesta se minimiza. De esta manera y considerando de cada lado a cada uno de los principios restantes se forma el rombo de la convergencia. Lo que se encuentra en su interior significa los elementos que pueden coexistir. En el caso de los cuatro principios siempre queda un octógono central de convergencia posible.

Como conclusión de lo expuesto en defensa de la tesis de "amplitud de aplicación" del principio de individualización en relación con el principio de autonomía es posible sostener que la ética convergente presenta una sólida fundamentación, ya explicada en parte, en la cual el vínculo entre principios y sus posibles interacciones son decisivas para la condición de posibilidad de convergencia entre principios opuestos.

## **Bibliografía**

- Atienza M. (1968). Juridificar la bioética. Bioética derecho y razón práctica. Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho. (8).
- Dawson A. (2010). The Future of bioethics: the dogmas and a cup of hemlock. Bioethics, 5(25).
- Gómez Sánchez P. (2009). Principios Básicos de Bioética. Per Ginecol Obstet, (55), 230-233.
- Gracia D. (2004). Como arqueros al blanco. Estudio de bioética. Madrid: Triacastela.
- Gracia D. (1991). Procedimientos de Decisión en Ética Clínica. Triacastela

Reboredo J. (2009). El Consentimiento Informado: dificultades de aplicación en Latinoamérica desde el proceso de globalización. Ponencia presentada en el X Corredor de las Ideas. Maldonado. Uruguay.

Maliandi R. (2013). Ética Convergente. Teoría y Práctica de la Convergencia (Vol. 3). Las Cuarenta.

Maliandi R. y Thüer O. (2008). Teoría y Praxis de los Principios bioéticos. UNLa.

Puyol A. (2012). Bioética y Derecho Hay bioética más allá de la autonomía. *Bioética y Derecho*, 45-58.

Quintana O. - Trias. (1996). *Internationale Bioethik: Die Rolle des Europarates. Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*.

Ross P. (2000). *Fundamentos de Ética*. Eudeba.

Simón P. (2000). *El Consentimiento Informado. Historia, Teoría y Práctica*. Madrid: Triacastela.

Simón Lorda P. (2002). Problemas Prácticos del Consentimiento Informado. *Cuadernos de la Funació Victor Grifols i Lucas*(5), 11 - 62.

The Belmont Report. *Ethical Principles and Guidelines for Protection of Human Subjects of Research*. DHEW.

Beauchamps T. & Childress J. (2001). *Principles of Biomedical ethics* (5<sup>o</sup> ed.). Oxford University Press.

# La situación de la antropología filosófica en la obra de Maliandi

SALERNO Gustavo (CONICET-UNMDP)

Quiero referirme aquí a un texto viejo, pero actual, de Ricardo Maliandi, a saber: "El hombre y el carácter compensatorio de la estratificación". Se trata de una comunicación presentada en 1980 (en el marco de las "IV Jornadas Nacionales de Filosofía" realizadas en Valle Hermoso, Córdoba) y que incluyó en su libro *Cultura y conflicto* de 1984. No está demás recordar que el subtítulo de esta obra es: *Investigaciones éticas y antropológicas*, pues son estas dos disciplinas las que distinta y complementariamente se constituyen en punto de mira privilegiada del hombre, de su sentido y de sus problemas.

El escrito del que me voy a ocupar ofrece una situación de la antropología filosófica que, me atrevo a sugerir, llega a nuestros días. Trataré de justificar esta afirmación al final de mi trabajo, luego de que haya reconstruido la apretada argumentación que Maliandi ofrece. Si no me equivoco, ésta se articula del siguiente modo: una ponderación positiva de la tesis de la estratificación; una aplicación de dicha tesis como crítica al paradigma moderno de la antropología filosófica; y el posicionamiento metodológico y propositivo del propio Maliandi.

Antes he usado el término "situación" en un modo que quiero aclarar. Su significado no es primera ni principalmente el referir aquel lugar en que algo se encuentra o ha ido a parar, sino, ante todo, una exposición del sentido de una disciplina –en este caso, la antropología filosófica-. La "situación" tiene que poder sugerir e indicar qué se hace y qué se tiene por hacer en ella.

1. La "tesis de la estratificación" procede de las investigaciones biológicas del etólogo Konrad Lorenz y de los estudios ontológicos de Nicolai Hartmann. Su contenido puede enunciarse así: no existe contradicción entre proposiciones que destacan la equivalencia entre procesos pertenecientes a diversos estratos y proposiciones que resaltan características específicas para cada estrato. De un modo más simple: la correspondencia de los fenómenos vividos por objetos diferentes no excluye la afirmación de desarrollos singulares para cada objeto. Esta tesis concierne al ancestral tópico filosófico del cambio y de la permanencia: nos habilita a considerar, como señala Maliandi, que "las variaciones diacrónicas graduales se traducen, en virtud de las ramificaciones de las líneas evolutivas, en diferencias sincrónicas esenciales" (1984: 101). En el marco en que aparece esta idea su relevancia reside en que, por cierto, no se predica de objetos, sino de sujetos. Concretamente, se aplica a los hombres. La evolución gradual de éste (por selección natural y mutaciones genéticas) no sólo permite remontarse a sus antepasados comunes con el chimpancé, sino que también permite constatar diferencias.

De acuerdo a ello, el hombre representa un *novum* único, acaso el más espectacular de todos. La “tesis de la estratificación” inspira, pues, una mirada doble, compuesta: nos conduce a considerar para todos los procesos tanto las simultaneidades y concomitancias que ellos guardan con otros procesos, como las peculiaridades y originalidades de cada uno de éstos. El proceso concreto llamado vida del hombre –u hombre, sin más-, dice Maliandi, “no escapa a esa regla” (*loc. cit.*). El filósofo asume como propia esta tesis, largamente testimoniada por diversas ciencias (y, como señalé, por la filosofía de Hartmann).

2. La inclusión de la tesis en cuestión tiene el propósito de relativizar la concepción moderna de la antropología filosófica, expresada paradigmáticamente por Max Scheler. Según éste, la antropología filosófica consiste en una reflexión acerca de “el puesto del hombre en el cosmos”, vale decir, en la identificación de lo que constituye *la* diferencia específica del hombre respecto de otros seres. Este modo de concebir las cosas tiene, de acuerdo a Maliandi, dos inconvenientes: primero, el “puesto en el cosmos” sólo puede consistir en una libre especulación, que no se confirma –sino que, por el contrario, se refuta- por los desarrollos de las ciencias contemporáneas; segundo, la identificación y definición de tal “puesto” no es el problema más urgente de la antropología filosófica.

Como puede saberse, Scheler localiza el problema principal de la antropología filosófica en la explicitación de una *idea unitaria* del hombre, y esto ya desde el inicio de su texto central (v. 1938). Para alcanzar ese objetivo hay que descubrir lo que el filósofo alemán llama “puesto metafísico del hombre”. Ciertamente es que se dispone de una antropología teológica (proveniente de la tradición judeo-cristiana, donde el hombre aparece en relación con Adán, Eva, la creación, el paraíso y la caída), de una antropología filosófica (hija de la antigüedad clásica, para la cual el hombre es *logos, fronesis, ratio, mens*), y de una antropología científica (que hace del hombre un producto final y tardío de la evolución de la vida en la tierra); pero, a pesar de todo ello, o acaso más bien por estos mismos aportes, la “esencia” del hombre queda oculta y no iluminada. Para Scheler, la “ideación”,<sup>1</sup> el distanciamiento (o negación de la realidad) del mundo, el rechazo del dualismo (cartesiano) alma/cuerpo, la formación de conciencia de sí mismo y del mundo, todo esto localiza diferencialmente al hombre en el vasto reino del ser.

Pues bien, esta singularidad queda relativizada por la tesis de la estratificación, pues permite considerar –como señalaba antes- no sólo discontinuidades, sino también continuidades. Pero, sobre todo, para Maliandi hay otros problemas del que reclaman atención inaplazable y no son del orden de su “puesto metafísico” (por ejemplo, la perentoria cuestión de la supervivencia de la especie humana). Por esto señala en 1980 que “el panorama de la antropología filosófica –si es que de algo así se puede seguir hablando- está modificándose radicalmente (...) La modificación que está efectuándose consiste más bien en una preocupación cada

---

<sup>1</sup> A saber: “...la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, sobre cada ejemplo de la correspondiente región de esencias, prescindiendo del número de observaciones que hagamos y de las inferencias inductivas” (Scheler 1938: 68).

vez mayor por problemas de la *praxis*, de manera que hay *un sensible acercamiento de la antropología a la ética, la política y la sociología*" (1980: 102; subrayado mío).

3. El pasaje recién citado tiene, desde mi punto de vista, una importancia mayor. Explicita un posicionamiento que tiene alcances programáticos. Los problemas de la *praxis* a los que Maliandi se dedicó le demandaron el diseño de una filosofía práctica que desarrolló especialmente desde el marco de una ética convergente *sin que ésta nunca estuviera del todo apartada de la "situación" de la antropología filosófica*. En este sentido, creo que hay un modo de lectura posible de la obra de Maliandi que consiste en tener a la vista el conjunto de su producción filosófica como un estudio realizado en ese campo práctico en que se libran múltiples remisiones entre antropología, la ética, la política y la sociología.

¿Qué tiene por hacer la antropología filosófica en la situación en que se encuentra? Según Maliandi, "debe buscar, por así decir, `hilos de Ariadna´ que le permitan moverse interpretativamente en el laberinto de la realidad... [Ahora bien], el sentido crítico exige, a su vez, tener conciencia de la provisionalidad de estos hilos de Ariadna... Me propongo aquí considerar la *conflictividad* como uno de esos posibles hilos de Ariadna para entrar al laberinto particular de la antropología filosófica" (*ibíd.*: 102-103).

En verdad Maliandi dedicó la totalidad de sus trabajos –sea desde un punto de vista antropológico-filosófico o ético, o desde ambos- a mostrar cómo la *conflictividad* no es un hilo de Ariadna *provisional* para interpretar la realidad, sino su propia estructura. De hecho, esto ya se advierte en el artículo de 1980 al sostener una concepción protésica de la cultura: en efecto, la cultura compensa artificialmente las debilidades de la naturaleza humana; la cultura surge de la vida como una forma que llega a ser –según decía Simmel- "más que vida". La cultura es conciencia de conflictividad e intento de mitigar conflictos concretos. Consiguientemente, "entre los seres que conocemos, el hombre es el que participa de más estratos. Es, por tanto, el más complejo y el más conflictivo. La cultura misma tiene estratos diferentes: los superiores surgen como compensaciones de carencias en los inferiores, pero mantienen con éstos relaciones conflictivas" (*ibíd.*: 106).

4. Hay que señalar que, programáticamente, Maliandi nunca rehusó asumir una metafísica mínima (o provisional), a contracorriente de una fuerte tendencia en la filosofía contemporánea a autoconcebirse como "posmetafísica".<sup>2</sup> Por lo pronto, el

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, en el texto de 1980 Maliandi afirma: "no me interesa hacer aquí una metafísica del conflicto, sino señalar cómo la conflictividad general incide necesariamente en el hombre, y sugerir entonces la necesidad de investigar los conflictos básicos como recurso para la consideración crítica de muchos problemas prácticos actuales" (*ibíd.*: 105-106). Treinta años después, en la exposición definitiva de su *Ética convergente* en tres tomos, sostuvo, precisamente, que su ética convergente no pretende arrogarse el carácter de pensamiento postmetafísico, "sino, a lo sumo, de pensamiento parametafísico o extrametafísico" (2010: 41 n. 37).

texto de 1980 muestra que la ontología estratificante de Nicolai Hartmann podría considerarse como el marco desde el cual y en el cual reevaluar la relación Maliandi-metafísica. Pero no puedo ocuparme de esto aquí.

Sí quiero volver a señalar siquiera brevemente, ahora que he repasado la argumentación de Maliandi, dos ideas que están al inicio de mi trabajo y que se intersectan: que la situación de la antropología filosófica reconstruida tiene actualidad; que tal situación –como lo indica el título de mi exposición– corresponde a la obra en conjunto de Maliandi (y no sólo al escrito citado).

La vigencia de la situación se explica por el hecho de que la antropología filosófica inspirada en Maliandi define sus intereses de acuerdo a los problemas urgentes de una praxis concreta y situada, dejando de lado el abstracto asunto del “puesto del hombre en el cosmos”. La menesterosidad de cuestiones como el armamentismo nuclear, el mantenimiento de la ecoesfera, las disputas bélicas por motivos étnicos y religiosos, el imperialismo de las potencias del primer mundo, la difusión del neoliberalismo a escala planetaria, y también: los problemas bioéticos de la farmacología y la medicina, de la diversidad multicultural y de la globalización, etc., todas esas cuestiones y esos problemas siguen exigiendo el “sensible acercamiento” entre la antropología filosófica, la ética, la política y la sociología que Maliandi ya planteaba en 1980. Por eso ese escrito viejo es actual.

La obra de Maliandi es, desde mi punto de vista, un logrado testimonio de la especial interconexión que existe entre antropología filosófica y ética. Si, como planteé antes, una “situación” indica qué se hace y qué se tiene por hacer, la filosofía de Maliandi es un ejercicio lúcido de identificación de problemas prácticos del hombre, de estudio de sus génesis, de crítica a soluciones disponibles, y de propuestas fundamentadas que puedan aplicarse a la resolución de nuestras urgencias.

# La Bio-tecno-ciencia y la ética convergente

SIEDE Liliana Virginia<sup>1</sup>, CARRERAS Irene<sup>2</sup>

## Introducción

La necesidad de una ética que tome en cuenta la ciencia como bien común en la globalización se infiere directamente del no respeto a los derechos humanos en poblaciones vulnerables desprotegidas frente a intereses político-económicos, y la ausencia de pautas reguladoras que contemplen los vertiginosos cambios que está generando el desarrollo científico vinculados a la sociedad en su conjunto.

En este contexto (Ultria, 1999), la ciencia observa tendencias globales, como el crecimiento de la investigación colaborativa entre investigadores de países desarrollados y países en desarrollo, la formación de redes de investigadores transnacionales, el intercambio de información poblacional, la incorporación de nuevas tecnologías y nuevos conocimientos, que exceden a los Estados en sus criterios de gobernabilidad, planteando interrogantes vinculados al acceso a los beneficios de los avances científicos por parte de la población, al cuidado ético, las formas de participación en la sociedad global, como también de qué manera los Estados participan a través de sus gobiernos, en estos nuevos escenarios.

Por otro lado, la innovación científica (Albornoz, 2004), que se caracteriza por lograr la potencial eficacia de los nuevos descubrimientos, incrementando el conocimiento de las enfermedades a través de nuevos y mejores marcadores diagnósticos y pronósticos, predictivos y terapéuticos (Morente, 2004), por ejemplo, no toma en cuenta para quienes estará disponible (European Journal Of Humans Genetics, 2011). De allí que los cambios globales en la ciencia de hoy generan interrogantes, los cuales inducen a respuestas políticas y éticas que implican distanciarse de la naturalización de "lo político" como algo que no tiene que ver con la ciencia, y de la indiferencia que se produce por las relaciones que comprenden los poderes que intervienen en el Bios.

De allí que la ética convergente puede ser un camino desde donde abordar los dilemas éticos que se producen comprendiendo no solo sus contextos económicos y políticos sino tomando en cuenta la necesidad de la participación democrática de la ciudadanía y todos los actores que hacen a las problemáticas sociales ya que esta teoría, parte de considerar que la realidad social es en sí misma conflictiva. Además, propone principios para pensar los conflictos desde una instancia fundamentadora y otra crítica.

---

<sup>1</sup> lilianavirginiasiede@gmail.com. HIGA Eva Perón Pcia. Bs. As.. CBE y CEI Obra Social para los Docentes OSPLAD. UMSA, Universidad de Valencia, España.

<sup>2</sup> imcarreras@gmail.com. CBE y CEI Obra Social para los Docentes OSPLAD. UMSA.

## Panorama

La necesidad de una ética que tome en cuenta la ciencia en la globalización frente a intereses políticos y económicos, que afectan a diversas poblaciones y en ausencia de pautas éticas que implican los vertiginosos cambios que está generando el desarrollo científico vinculan a la sociedad en su conjunto requiriendo que se generen espacios necesarios para la aparición de la bioética vinculada a los derechos humanos.

Por esta razón, la bioética, más que declaraciones universales de derechos, que desde luego son necesarias, requiere la inclusión de la sociedad, no solo como beneficiaria de los avances científicos, sino como protagonista decisoria en el escenario de la democracia ya que está en juego el bien común que contiene la ciencia y la manifestación de sus propios valores.

Hannah Arendt, refiriéndose al bien común, señala que la apropiación privada de la riqueza común no garantiza la libertad de la sociedad, y se pregunta sobre cómo en estas circunstancias los individuos pueden acceder a los bienes comunes necesarios para la vida (Lafer, 1991) en la sociedad capitalista.

En esta línea de pensamiento, Negri y Hardt destacan en su libro *Commonwealth* que:

Uno de los principales efectos de la globalización ha sido la creación del mundo común que no tiene afuera sujeto a poderes de dominación que están atravesados por el interés en la riqueza común del mundo material, que se genera y se transmite a través de la interacción y reproducción en los saberes, lenguajes, códigos, información, afectos, que forman parte del mundo global (NEGRI, HARDT, 2012).

Parten del concepto de que “la riqueza común del mundo material” significa que la humanidad y la naturaleza se conjugan en el desarrollo del capitalismo a partir de las prácticas de interacción social, en donde involucran y trasvasan a la sociedad en forma total y en todos sus niveles. Por ello, todos los valores que la sociedad produce se traducen en valores de intercambio que generan transformaciones en el conjunto de los sujetos, y que se reproducen en la vida de la sociedad.

Coinciden con la postura de Ulrich Beck, quien caracteriza la globalización por su complejidad “sin afuera”, destacando que el rol de las instituciones tradicionales perdió su poder, sin guardar el mismo significado que antes, lo cual, dice, llevó a una situación de interdependencia en la economía global, sin que se haya registrado en las mencionadas instituciones, el impacto de los cambios producidos, generando nuevos conflictos, e instaurando una sociedad de riesgo (Beck, 2011).

En este contexto, la ciencia observa tendencias globales, como el crecimiento de la investigación colaborativa, la formación de redes de investigadores

transnacionales, el intercambio de información poblacional, la incorporación de nuevas tecnologías y nuevos conocimientos, que exceden a los Estados en sus criterios de gobernabilidad, planteando interrogantes vinculados al acceso de los beneficios de la población a los avances científicos, el cuidado ético que significan y las formas como las poblaciones humanas y los Estados, participan en su construcción.

De allí que los cambios globales en la ciencia de hoy generan interrogantes a la hora de pensar la forma de proteger los bienes comunes, los cuales inducen a respuestas políticas y éticas que remiten en su análisis a distanciarse de la naturalización de “lo político”, y de la indiferencia por las relaciones que comprenden los poderes que intervienen en el Bios.

Como dice Kotow, “la bioética debe incorporar a sus preocupaciones, los problemas poblacionales y globales, por considerar que no hay una instancia biopolítica o una concepción mundial que pudiese hacerlo más adecuadamente, sin perder el rumbo de ser una disciplina reflexiva, cuyo pluralismo y tolerancia ha de estar por encima de un compromiso político comprometido con una visión excluyente e intolerante con otras alternativas” (Kotow, 2014).

### **Los riesgos en la bio-tecnociencia, el escenario de la ética**

El riesgo particular de la bio-tecno-ciencia para la humanidad, sostiene Maliandi, está en que se inauguran contextos inéditos en la vida humana, que muchas veces entran en crisis ante la emergencia de situaciones nuevas, donde no existen normas aún, y muchas veces se carece de criterios suficientes para elaborar las requeridas regulaciones. A veces, agrega, se aplican normas obsoletas que terminan produciendo el descreimiento y la pérdida de valores de la población, generando dilemas en la relación entre el ser y el deber ser, sobre todo cuando se trata de implicancias tecnológicas que reflejan la necesaria relación entre la ciencia y la ética (Maliandi, 2009).

Otros riesgos que produce la bio-tecno-ciencia, afirma este autor, son el riesgo económico que representa la inversión de capital que se necesita para el desarrollo de la ciencia el cual posteriormente necesita de la respuesta del mercado, y aquellos riesgos que se generan como consecuencia de las expectativas, esperanzas y temores que producen los logros científicos. Muchos de ellos, basados en históricas experiencias.

En tanto revolución técnica y cultural, la ética tiene que ponerse en funcionamiento o renovar radicalmente los modos de intervención a fin de evitar nuevos desequilibrios, o cuando el desequilibrio se instala tratar de que se genere una compensación. Esta situación requiere dos actitudes, dice Ricardo Maliandi, que se corresponden con las dimensiones de la razón, la voluntad de minimizar los conflictos, evitando, resolviendo o regulando, y la actitud de reconocer que lo social es estructuralmente conflictivo.

## ¿Será posible una ética global?

Para Kotow, “el discurso de una ética global es coherente con estrategias de intereses que tienden a fortalecer los poderes transnacionales y a debilitar los Estados-nación, que deben respetar los llamados macro-acuerdos”, a costa de sacrificar, menciona, los propios intereses que se presentan como compromisos humanitarios de alcance mundial, en donde la ética global significa el deber de respetar la autonomía individual, y reconocer que los problemas de inequidad de los recursos públicos son contingencias que deben ser solucionadas localmente. Plantea una fuerte crítica alertando sobre el contenido que algunos discursos sobre la ética global poseen, teñidos de intereses políticos y económicos.

Otros autores como Hans Kung, en cambio, consideran que la ética universal o ética global no debe entenderse como una nueva ideología, sino como el consenso básico respecto de los valores vinculados a criterios y actitudes sostenidos por todas las religiones, a pesar de sus diferencias dogmáticas, pudiendo ser compartidos aun por los no creyentes (Kung, 1993). Habría, para Kung, un núcleo común en las religiones en cuya prescriptividad podrían acordar los distintos grupos humanos en distintas épocas, compartiendo más allá de sus diferencias, determinados valores y convicciones morales.

Irenaus Eibl-Eibesfeldt, propone que la ética global encuentra un punto de partida en esas coincidencias básicas que surgen del origen biológico de las normas morales, como el mandamiento “no matarás”, compartido por diversas religiones (Eibl-Eibesfeldt, 2009), y que tiene su origen remoto en un criterio de supervivencia de la especie humana.

Otra voz que manifiesta que una ética global es posible es la de Michael Walzer, quien desde una postura comunitarista afirma que existe un minimalismo moral, entendido como una moral tenue pero universal, constituida por valores mínimos, que pueden ser comprendidos y compartidos por todos los hombres del mundo (Walzer, 1983).

Apel, por su parte, junto a Habermas, propone la ética del discurso como una ética universal en relación con el fenómeno de la globalización, entendida como el marco racional posible a partir de sus principios procedimentales respecto de los deberes y responsabilidades comunes que es necesario establecer y que, de acuerdo con su teoría, contaría con el consenso de todos los afectados por ese cumplimiento (Apel, 2007)<sup>3</sup>.

Karl Apel dice que la ética debe ser algo más que un mero acuerdo sobre una cierta enumeración de declaraciones y derechos.

---

<sup>3</sup>Apel, O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. Pág. 184.

Se necesita una ética política para la organización a escala mundial en esta era de la ciencia, que lleve a soluciones pacíficas de los conflictos en donde, como se dijo anteriormente, no basta con las declaraciones universales de derechos, sino que serían necesarias declaraciones universales de los deberes o responsabilidades morales dentro del marco racional de la ética del discurso (Maliandi, 2011).

La búsqueda de una ética universal frente a la globalización, para Maliandi, tiene como valioso primero considerar la necesidad de la ética y, por otro lado, la necesidad de consensos éticos universales, para lo cual, se requiere la aplicación de una adecuada fundamentación racional. No alcanza, afirma, con una base empírica.

Si una fundamentación pragmático-trascendental de una ética global puede complementar lo empírico, para Maliandi la propuesta de una ética global es posible recurriendo en un primer momento a un principialismo pluralista, con carácter a priori de los principios, que son comunes y universales, presentes en la moralidad y en la estructura conflictiva, conformando su propuesta llamada ética convergente<sup>4</sup>.

### **La ética convergente**

Maliandi instituye en la relación entre la ética con la bio-tecnociencia dos conceptos. Uno referido a la eticidad de la ciencia, y el otro a la científicidad de la ética (Maliandi, 2009). Respecto de la eticidad de la ciencia, dice, que desde comienzos del siglo veinte se pensó que la ciencia debía ser valorativamente neutral, partiendo del supuesto de que el saber se obtenía al margen de intereses concretos. Sin embargo, el saber científico selecciona los objetos, y es en esta selección dónde abandona la neutralidad, especialmente cuando ese saber tiene una proyección clara en el poder que le confiere. De allí la inexcusable relación entre la ética y el proceso científico.

Respecto de científicidad de la ética, Maliandi señala que, la tecno-ciencia no es un tema de individuos aislados sino de la sociedad en su conjunto, en donde la ética representa el esfuerzo de la razón por hallar fundamentos de la acción moral, exhortando a un rigor científico que tome en cuenta a la sociedad estableciendo una metodología con criterios de objetividad, investigación, y sobre todo fundamentación aplicada a la ética.

Desde la ética convergente, se propone para la bio-tecnociencia evitar, resolver o regular los conflictos (Maliandi, 2011), encontrando en la razón la instancia anticonflictiva por excelencia. Parte de considerar el carácter esencialmente conflictivo de las interrelaciones sociales que se encuentran en el ethos, en donde

---

busca establecer un equilibrio entre las contrapuestas funciones de la razón, por un lado la conflictividad, y por el otro la fundamentación.

La ética convergente se basa en la teoría de los valores de Nicolai Hartmann y la ética discursiva de Karl Otto Apel, reconociendo en Hartmann la forma de abordar la estructura conflictiva del ethos en que derivan los conflictos; y encuentra en la pragmática trascendental de Apel un criterio de fundamentación plausible, en el cual el principio a priori se encuentra sostenido en la dimensión pragmática del lenguaje.

La convergencia, entonces, dice el autor, puede entenderse en un doble sentido, como una aproximación entre la ética material de los valores y la ética del discurso, con lo cual admite lo inevitable de los conflictos y propone una fundamentación fuerte a priori, como rasgo básico de una ética que busca, a partir de reconocer una pluralidad de principios, resolver las situaciones conflictivas, maximizando la armonía entre ellos.

Estos principios son los que rigen las decisiones y acciones moralmente cualificables, dice Maliandi, los cuales ordenados en dos pares conforman las estructuras del pensamiento convergente, la estructura sincrónica en la que participan los principios de universalidad – individualidad, y la estructura diacrónica en la que se encuentran los llamados principios de conservación y el principio de realización.

El conflicto sincrónico, dice el autor, está presente de modo potencial como contraposición entre la tendencia a la universalidad y la tendencia a lo individual, perspectivas que van del hombre en general al hombre en particular. En cambio, en el conflicto diacrónico juega un papel decisivo la temporalidad, en donde los conflictos están caracterizados por la contraposición entre el cambio y la permanencia, como aquella que se da entre el hombre futuro, lejano, y la de los hombres que comparten nuestro tiempo. El amor al lejano y el amor al prójimo

Como diría el autor de la teoría, el amor al prójimo representa el principio más fuerte, mientras que el amor al lejano representa el más alto. En el primero, se gesta el principio de conservación, y en el segundo el principio de realización. Hartmann, dice Maliandi, llama a este conflicto antinomia ética fundamental, que tiene que ver con la relación inversa que existe entre la altura y la fuerza que poseen los valores, que pueden expresarse en la contradicción entre los principios de la estructura diacrónica, de conservación y realización.

### **La conflictividad de los conflictos**

Los conflictos representan una forma de interacción entre individuos, grupos, organizaciones, en donde se produce una pugna de intereses (Siede, 2012) (1). Desde el punto de vista social y político, algunos autores sostienen que el conflicto representa una perturbación, que se resolverá con una relación armónica entre los diversos componentes logrando así cierto grado de equilibrio. Para otros, el

conflicto puede ser interpretado como una disfunción, producto de obstáculos que generan problemas en el funcionamiento de un sistema.

Para Maliandi, los conflictos son un tipo de relación entre instancias diversas que a su vez se constituyen en nexos, que se relacionan entre sí, dando lugar a lo que se denomina plexos conflictivos, los cuales, comprenden conflictos potenciales (Maliandi, 2012). Todo conflicto, dice, pasa por un proceso que tiene cuatro momentos que define como el de tensión, desequilibrio, compensación y homeostasis.

Los conflictos tienen una cualidad por poseer una estructura o sistema, cuyos elementos son problemáticos como la realidad de una situación que caracteriza el mundo actual, la cual se denomina conflictividad (Maliandi, 2013). La tesis trascendental de la ética convergente sostiene que los conflictos presuponen un a priori de la conflictividad, mientras que la estructura conflictiva refiere en esta teoría, a dos estructuras principales, la sincrónica y la diacrónica. Esta dualidad de dualidades, dice su autor, intenta conciliar la fundamentación de las normas morales con el reconocimiento de la conflictividad radical del ethos.

Hay ethos porque hay conflictividad, dice Maliandi, pero también porque se pueden atenuar o exacerbar los dilemas y lo ético, consiste justamente en promover lo primero y desalentar lo segundo. La convergencia propone, entonces, a través de la pluralidad de principios y desde sus estructuras de pensamiento, la búsqueda de ese equilibrio que permita resolver el conflicto.

### **El principio como concepto**

El concepto de principio, sostiene Maliandi, fue el que marcó el ingreso en el pensar filosófico, es decir, es el concepto “que determinó el decisivo pasaje del mythos al logos (Maliandi, 2013). Históricamente, los presocráticos buscaron un principio cosmológico desde el cual se pudiera explicar cuanto acontece en el universo, tomando en cuenta que no podía resolverse con recursos imaginativos, ni tampoco con un dictamen de autoridad. Fueron los socráticos los primeros en tomar conciencia de que la razón busca su propia dimensión crítica, formulando entonces las primeras propuestas acerca de un principio supremo que lograrse entender racionalmente todo lo demás.

Por principio se entiende “lo primero en el orden lógico, cosmológico y ontológico”, que representa las reglas básicas que deben tenerse en cuenta en todo razonamiento correcto. Se trata de dar razón de algo en el ethos en el que se encuentran, normas y valores que requieren justificación, legitimación y fundamentación (Maliandi, 2012).

La teoría de la ética convergente llama principios “cardinales” a los cuatro principios que determinan la calificación moral de los actos. Universalidad y conservación, son los principios propios de la dimensión fundamentadora;

mientras que individualidad y realización, corresponden a la dimensión crítica. Los mismos principios se fundamentan por reflexión pragmático-trascendental y tienen que hacerse valer en el marco de los “discursos prácticos”.

La exigencia de maximizar la armonía entre los principios cardinales constituye el principio que Maliandi llama “metaprincipio”, o principio de la convergencia. El metaprincipio exige una maximización de la armonía entre los cuatro principios o, en otros términos, exige procurar que el cumplimiento de cada uno de ellos no lesione a los otros. Si los principios son absolutos, deben cumplirse siempre y en todas las circunstancias” (Maliandi, 2009) cuestión con la que Maliandi, no acuerda (Maliandi, 2007).

En la ética convergente, se habla como en la ética del discurso, no de principios “absolutos”, sino de principios “a priori”. Apel muestra claramente cómo es posible afirmar un principio a priori y, no obstante, reconoce que hay ciertas restricciones en su aplicación. Él dice que no es correcto aplicarlo cuando se obliga, por ejemplo, a infringir compromisos previamente asumidos. Maliandi no está totalmente de acuerdo con el planteamiento apeliano en este punto. En lo esencial, coincide con la validez a priori, pero se diferencia en la aplicabilidad. La ética convergente también admite esa compatibilidad, aunque introduzca variantes en el argumento.

### **Algunas reflexiones**

La bio-tecnociencia no solo se caracteriza como formas de saber e información, sino que constituye formas de poder en donde la bioética, como dice Maliandi, tiene que evitar los nuevos desequilibrios, minimizando los conflictos, evitando, resolviendo o regulando la relación entre los desarrollos científico-tecnológicos y la población.

La propuesta de la ética convergente en este espacio constituye una respuesta que comprende a la ciencia en el contexto de la globalización, la cual incluye los aspectos culturales, políticos y éticos, conjugados a partir de principios vitales, que se fundamentan en la reflexión pragmático-trascendental, y que se validan en la experiencia, como la participación en las decisiones de todos los afectados, que en este caso representan a la población, pero también a los investigadores, la comunidad, las empresas y los Estados.

La exploración y la precaución, la no discriminación, y el respeto por la diversidad como la búsqueda de la convergencia se constituyen en categorías esenciales que propone la ética convergente, a fin de pensar la resolución de los conflictos que produce la ciencia concebidos en el marco de la participación social, en donde está en juego el bien común.

En esta instancia, se requiere de una bioética política que incluya a la sociedad, no solo como beneficiaria de los avances científicos logrados, sino como

protagonista decisoria en el escenario democrático. La igualdad de los seres humanos en dignidad y derechos, como dice Arendt, no es algo dado. Es una construcción de la convivencia colectiva, posible, en el espacio público de la democracia.

## **Bibliografía**

- Albornoz, M. (2004) *Política científica y tecnológica. Una mirada desde América Latina*. Buenos Aires: Editorial Paradigma.
- Apel, O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo. Pág. 184.
- Lafer, C. (1991). *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 275.
- Maliandi, R. (2009). *Ética: Dilemas y convergencias*. Editorial Biblos.
- Maliandi, R. (2011) *Ética Convergente. Aporética de la conflictividad*. Buenos Aires: Las Cuarenta. Pág. 11.
- Maliandi, R. (2013) *Clase de Seminario sobre Ética Convergente, Universidad de Lanús, Buenos Aires*.
- Maliandi, R. (2013). *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*. Lanús: Universidad Nacional de Lanús, 2013.
- Maliandi, R. (2008). *Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos*. Lanús: Universidad de Lanús.
- Maliandi, R. (2010) *Actas de las Jornadas Nacionales de Ética 2009 Conflictividad*. Tomo I. Buenos Aires: Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.
- Morente, M. (2008) médico patólogo español. Coordinador de la Red Nacional de Biobancos de España. "Encuentro de Biobancos", Academia Nacional de Medicina, Buenos Aires.
- Hardt M.; Negri, A. (2012). *Commonwealth, el proyecto de una revolución de lo común*. Madrid: Editorial Akal, . Pág. 10.
- Ultria, R. (2009) *El desarrollo científico y tecnológico y su planificación. Un enfoque conceptual*. COLCIENCIAS. Documento de Asesoría. Bogotá.
- Walzer, M. (1983) *Las esferas de la justicia, una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.

## **Bibliografía online**

- Beck, U. (2011). *Modernización reflexiva*.] Disponible en [www.criterios.es/pdf/archplusbeckmoder.pdf](http://www.criterios.es/pdf/archplusbeckmoder.pdf)
- Eiblt-Eibesfeldtl I. (2009). *Entrevista. Etología Humana*. Disponible en [www...libroscolgados.blogspot.com/.../etologia-humana-entrevista-irenaus-eibl](http://www...libroscolgados.blogspot.com/.../etologia-humana-entrevista-irenaus-eibl)
- European Journal of Humans Genetics. (2011). *An empirical survey on biobanking of human genetic material and data in six EU countries*. [www.europeanjournalofhumangenetics.org](http://www.europeanjournalofhumangenetics.org)
- Kotow, M. (2014) *Bioética una disciplina en riesgo*. Disponible [www.unesco.org.uy/mab/fileadmin/shs/redbioetica/revista.../Kottow.pdf](http://www.unesco.org.uy/mab/fileadmin/shs/redbioetica/revista.../Kottow.pdf) Pág. 6

Kung, H. *Fundación Ética Mundial.*(1993) *Declaración: Hacia una ética mundial, Una declaración inicial.* Disponible en:  
[http://www.audir.org/esp/recursos/declaracio\\_2\\_parlament.html](http://www.audir.org/esp/recursos/declaracio_2_parlament.html)  
Siede, L. (2007). *Reflexiones sobre una perspectiva de conflictos de intereses.* Colección de *Bioética.* Asociación Española de Bioética-  
[www.bioetica.org/cuadernos/bibliografia/siede5](http://www.bioetica.org/cuadernos/bibliografia/siede5).

## Referencias

- (1) Existen distintos tipos de niveles en los que se pueden situar y asimismo diversos tipos de conflictos. Se podrían distinguir entre sí, por características como la dimensión, la intensidad, los objetivos. Como dimensión estaría constituido por el número de participantes, de manera absoluta o participantes potenciales. La intensidad puede medirse según el grado de compromiso y responsabilidad, manifiesto en su disposición frente a la resolución. El objetivo del conflicto, el cual requiere una profundización en el conocimiento del escenario y la población concreta en la que surge. Siede L.

# **La ética convergente: los principios de precaución y exploración en el proceso de decisión de un comité de bioética (CBE). Estudio de caso**

SIEDE Liliana Virginia<sup>1</sup>, CARRERAS Irene<sup>2</sup>

## **Introducción**

El presente trabajo propone el análisis de un caso clínico desde un comité de bioética para su recomendación, el cual trata de una paciente pediátrica con patología oncológica severa a quien se le indica la utilización de una medicación off label ante el fracaso de todas las instancias terapéuticas convencionales.

Se realiza una descripción del caso y del discurso de los diferentes actores sociales que participan con sus conceptos y proposiciones para luego arribar desde el Comité de Bioética como parte de su metodología de trabajo, a una evaluación crítica y una recomendación, reflexionando desde la ética convergente a partir del “principio de precaución”, el “principio de exploración” que conforman el eje diacrónico de la teoría mencionada y el “principio de la convergencia” o también llamado metaprincipio.

## **El caso**

Se trata de una niña de 12 años de edad, portadora de un cáncer óseo en remisión y a quien la médica tratante, después de haber agotado las instancias terapéuticas convencionales, le indica, para mantenerla en ese estado, un medicamento off label cuya provisión solicita a su obra social.

## **La paciente**

Fue atendida desde los 7 años de edad por presentar un osteosarcoma localizado en el fémur derecho alcanzando con una primera línea de tratamiento, una primera remisión. Dos años después, durante la fase de mantenimiento, presentó una recaída metastásica- local, siendo sometida entonces a una segunda línea de tratamiento. Se logró así, la remisión de la enfermedad pero, durante la etapa de mantenimiento se necesitó, reducir y luego suspender la medicación convencional por sus efectos tóxicos, tras lo cual, sobrevino una segunda recaída. Luego de completar una tercera línea de tratamiento, la paciente logra una nueva remisión, frente a la cual la médica tratante, agotadas las instancias de la quimioterapia convencional y sin disponer de otra alternativa terapéutica, consideró necesario el

---

<sup>1</sup> lilianavirginiasiede@gmail.com. HIGA Eva Perón Pcia. Bs. As.. CBE y CEI Obra Social para los Docentes OSPLAD. UMSA, Universidad de Valencia, España.

<sup>2</sup> imcarreras@gmail.com. CBE y CEI Obra Social para los Docentes OSPLAD. UMSA.

uso de un medicamento off label, para consolidar y mantener este estado, por lo cual, solicitó su provisión a la obra social.

### **El medicamento**

Es una droga que actúa previniendo la proliferación de capilares sanguíneos, inhibiendo el crecimiento tumoral y el potencial metastático. Está aprobada por el ente del Estado responsable, ANMAT, para el tratamiento de otros tipos de cáncer en adultos, pero no se encuentra autorizada por los entes reguladores a nivel mundial para su uso pediátrico. Si bien el potencial beneficio de su utilización sobre otra/s drogas o sobre el mejor soporte clínico está siendo investigado, aún no existe una definición científica sobre el mismo, ni tampoco hay conocimiento suficiente sobre su potencial toxicidad en pacientes pediátricos.

### **La médica tratante**

Justificó su prescripción destacando que: “los pacientes con osteosarcoma recaído tienen un pobre pronóstico, principalmente, por su recaída precoz, y más aún en aquellos pacientes que experimentan una segunda recaída, no habiendo mejorías en la sobrevida global con las modalidades convencionales de tratamiento..... Son necesarios dice la profesional actuante, nuevos tratamientos o diferentes modalidades terapéuticas que mejoren estos resultados... En este caso los tratamientos clásicos no han dado resultado positivo, la enfermedad podría continuar avanzando poniendo en serio riesgo la vida de la niña y las alternativas terapéuticas convencionales están agotadas”. “El medicamento prescripto es uno de los agentes que está siendo estudiado en pacientes adultos con patologías semejantes, aunque no idénticas a las de este caso, habiendo sido aprobado por la FDA para alguna de ellas”.

Los argumentos que explicita para justificar su solicitud se basan en la normativa constitucional con la incorporación de tratados internacionales de protección a los derechos humanos, el derecho a la salud, antecedentes jurisprudenciales sobre casos vinculados al uso off label de medicación y recurre a la bioética destacando que, “el uso de la medicación off label se sustenta en el principio de beneficencia, dando una chance de mejorar la calidad de vida de la paciente frente a la ausencia de alternativas terapéuticas mejores; el principio de autonomía, en tanto la paciente junto a sus padres consienten el uso de la medicación; el principio de no maleficencia, atento a que los riesgos del tratamiento sugerido son mínimos en relación al riesgo de muerte que la evolución de la patología per se produce ante la falta de respuesta positiva a la terapéutica ya aplicada”. Finalmente, cita la anuencia tanto de la familia como de la paciente, acompañando su pedido con el consentimiento informado y asentimiento respectivo.

### **La Obra Social**

Argumenta que en Argentina no existe una norma expresa que regule el uso de medicamentos en indicaciones no aprobadas (6), aunque la ley que regula el

ejercicio profesional de la medicina establezca dentro de las incumbencias de los médicos la de “anunciar, prescribir, indicar o aplicar cualquier procedimiento directo o indirecto de uso en el diagnóstico, pronóstico y/o tratamiento de las enfermedades de las personas o a la recuperación, conservación y preservación de la salud”(Jaimarena, 2014) (7). La única vía para el uso off label de un medicamento es el uso compasivo reglamentado por ANMAT, fuera de lo cual, se genera responsabilidad civil y/o penal para el médico prescriptor, aún cuando haya existido un consentimiento informado por parte de los pacientes y/o familiares (8). Cita lo establecido por la Superintendencia de Servicios de Salud indicando que, “los agentes del seguro de salud no están obligados a cubrir otros medicamentos que los establecidos en el Programa Médico Obligatorio, excepto que su Auditoría Médica evalúe científicamente y autorice otras coberturas, en casos particulares y con las causales fundadas para ello” (9) y menciona el dictamen de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, en el caso “S.M.L. c/ Obra Social del Poder Judicial de la Nación y otro”, del 26/03/2009, que avaló el uso de medicamentos off label y estableció la necesidad de una exhaustiva evaluación médica especializada con la apreciación técnica integral del caso concreto y con las indicaciones terapéuticas que se juzguen más adecuadas (10).

### **Análisis bioético: algunas preguntas**

- 1.- ¿Cuáles son los principios éticos adecuados desde la evaluación ética que debe considerar el CBE para abordar el dilema ético que presenta el caso?
- 2.- ¿Cuáles son los pasos que debe seguir el CBE y/o el CEI de la institución, para proteger los derechos del niño y su familia?
- 3.- ¿Frente a la situación desesperada del caso y la esperanza depositada en la posibilidad del medicamento en cuestión, puede considerarse el consentimiento informado de los padres válido para que su hija pueda participar en este tratamiento?
- 4.- ¿Cuál es el valor del asentimiento de los niños en casos como este?
- 5.- ¿Los comités de bioética y/o los comités de ética de la investigación deben asumir responsabilidades frente a estos casos?

Entre las preguntas que se generan en esta presentación, se encuentra, considerar si es correcta la prescripción del medicamento indicado y si el medicamento solicitado, constituye la única opción terapéutica disponible para la enfermedad del niño.

*Perspectiva 1:* De acuerdo a las razones esgrimidas por la médica, la prescripción del medicamento indicado, responde a una única opción terapéutica disponible, frente al avance de la enfermedad de la niña. De esta manera, justifica el uso off label del medicamento, mencionando antecedentes que avalan dicha solicitud, provenientes del ámbito legal; apoyándose en algunos fallos; basándose en la bioética principialista; bibliografía y la decisión tanto de la paciente como de la familia, expresada en el asentimiento y consentimiento informado.

Por otro lado para la obra social, la mencionada prescripción, presenta la dificultad de que el medicamento recomendado no se encuentra aún en condiciones de ser usado para la patología que presenta la paciente. Actualmente no comercializa, porque no tiene una validación científica suficiente. Es importante tomar en cuenta que las obras sociales están atravesadas en política de medicamentos por el principio utilitarista del mayor bien para el mayor número de personas, basándose más en los resultados que en las reglas.

Frente a un medicamento en fase de experimentación se plantea el dilema ético en el caso en cuestión. Entonces, se debe pensar en una acción que brinde satisfacción al principio que le corresponde que es el de responsabilidad y justicia como equidad, que subsume al trato con sus afiliados, en igual consideración e igual respeto. Para determinar si la prescripción es correcta, deberá calcular las consecuencias que resultarán de la acción específica, lo cual implica tomar en cuenta el contexto en defensa de los mejores intereses del niño.

*Perspectiva 2:* Desde el punto de la obra social sus argumentos se fundan en la legislación vigente, casos jurisprudenciales, bibliografía y desde la bioética, se basa fundamentalmente en el principio de responsabilidad y el principio de precaución que le cabe a la obra social, esgrimiendo que si bien son válidos los argumentos expuestos por la médica tratante, el riesgo del uso del medicamento, sin la suficiente evidencia demostrada aun en seguridad y eficacia para su uso, puede generar en la niña riesgos inciertos. El medicamento aún no se encuentra probado en niños con esta patología que permitan tener la certeza de la posibilidad a la que refiere la médica tratante.

*Perspectiva 3:* Tomando en cuenta los argumentos expuestos que motivaron la solicitud del medicamento, dados por la médica tratante y atendiendo los fundamentos de la obra social, consideramos que prevalece, el mejor interés de la niña a través del principio de exploración y por otro lado el principio de precaución que le cabe a la obra social, en respeto de los principios de igualdad y solidaridad, con sus afiliados, para determinar si la acción es moralmente correcta, debiendo considerar las consecuencias que resultarán de la prescripción del medicamento indicado.

### **La ética convergente**

Desde la ética convergente, Maliandi propone para la bio-tecnociencia y sus aplicaciones evitar, resolver o regular los conflictos, a partir de una pluralidad de principios, desde donde pensar los problemas, los cuales representan reglas básicas a considerar. Ellos son los principios de exploración y precaución, que conforman la estructura diacrónica, y los principios de no discriminación y respeto por la biodiversidad, que constituyen la estructura sincrónica. Ambas estructuras representan los espacios donde se vinculan los principios que entre sí, aparecen como contradictorios.

Ninguno de estos principios puede cumplirse plenamente, afirma, sin incidir en la transgresión de alguno de los otros, lo que la ética convergente expresa como “incomposibilidad de los óptimos”. Falta mencionar, el quinto principio, llamado metaprincipio o principio de la convergencia, representado por la búsqueda de maximizar un equilibrio posible entre los cuatro principios mencionados anteriormente, que es el que intenta finalmente, llegar a la resolución del conflicto. (SIEDE, 2014) En el presente trabajo se tomarán los principios de precaución y exploración mediados por el principio de la convergencia o metaprincipio para el análisis del caso.

### **El Principio de precaución**

La idea de precaución se basa en la teoría de la “ética de la responsabilidad” de Hans Jonas, que incorpora la cuestión de la valoración de las consecuencias y de los derechos de las generaciones futuras (Cecchetto, 2005), asumiendo que, actuar en contextos de incertidumbre, obliga a extremar la precaución para no provocar daños mayores. “El principio de precaución es entendido como una especificación y eco del clásico principio de no-maleficencia, y, por lo tanto, del principio cardinal de conservación propuesto en la teoría de la ética convergente de Maliandi. Pretende elevar el nivel de protección de las personas mediante la toma de decisiones preventivas en caso de riesgos, proponiendo la gestión responsable del riesgo tecno-científico a través de una acción ‘anticipativa’ (MALIANDI, 2009). El principio de precaución se fortaleció en los noventa, entre otras razones, a partir del documento elaborado por la Comisión de la Unión Europea, en el cual se alude a, “la necesaria reducción de los riesgos que implican las nuevas tecnologías incluyendo las generaciones futuras; pero a la vez propone expresamente la búsqueda de consensos generales, — y no meramente de científicos—, para la mejor evaluación posible de los riesgos, gestión e información de la población a fin de que se puedan tomar mejores decisiones (Comisión De Comunidades Europeas, 2014).

El concepto de este principio exige una clara conciencia de la responsabilidad, en todas y cada una de las fases del proceso tecno-científico, donde la transparencia es la condición que hace posible una evaluación racional de los riesgos. Desde la perspectiva de la ética convergente, el principio de precaución, representa uno de los extremos del eje diacrónico, encontrándose en el otro extremo de ese eje, el principio que Maliandi denomina, “principio de exploración” (Maliandi, 2009).

### **El Principio de exploración**

Es entendido como principio cardinal de “realización” o principio bioético de “beneficencia”, el cual tiene dos aspectos que deben ser discriminados, según se trate de, realizar un bien que no existe, o de cambiar o eliminar, un mal que ya existe.

La Declaración que reconoce el derecho a explorar como el de investigar, es la Declaración Universal del Genoma Humano y los Derechos Humanos, que en su

artículo 12, inciso b, manifiesta: “La libertad de investigación, que es necesaria para el progreso del saber, procede de la libertad de pensamiento. Las aplicaciones de la investigación sobre el genoma humano, sobre todo en el campo de la biología, la genética y la medicina, deben orientarse a aliviar el sufrimiento y mejorar la salud del individuo y de toda la humanidad (UNESCO, 1997).” Este derecho encuentra en Diego Gracia Guillén, a su intérprete y defensor. Para Gracia, la libertad de investigación/exploración es un derecho humano a ser respetado como derecho civil y político, en tanto primario e inviolable es restringido por el Estado para proteger poblaciones vulnerables (Gracia Guillén, 1998). La libertad de investigación/exploración adquiere, dice, matices peculiares como consecuencia del potencial benéfico y maléfico de estas técnicas.

### **El principio de la convergencia o metaprincipio**

Como diría Maliandi la ética de la biotecnociencia y sus aplicaciones padece de la condición de que ninguno de sus principios puede cumplirse plenamente sin incidir en la transgresión de alguno de los otros. Dicho desde la ética convergente se expresa como la imposibilidad de los óptimos. De allí la justificación de este principio representado por la exigencia de procurar el máximo equilibrio posible entre los otros principios, en este caso, tomando el eje diacrónico de precaución-realización, lo cual nos señala la coexistencia de una pluralidad de principios y del a priori de la conflictividad así como la necesidad de no lesionar ninguno de los principios mencionados. Este principio proporciona un posible criterio general para resolver algunas de las tantas dificultades que plantea la complejidad de los fenómenos morales incluyendo los que se producen a partir de lo biotecnocientífico y su aplicación.

### **Recomendación**

Cabe destacar que,

- Desde el punto de vista jurídico, la doctrina judicial considera que, acreditada la inexistencia o el resultado negativo de otras alternativas terapéuticas disponibles, el uso del medicamento off label encuentra respaldo judicial si la prescripción se constituye en la única opción terapéutica disponible, conforme el criterio del médico tratante.
- Desde el punto de vista de la bioética, el principio de precaución proveniente de la teoría de la ética convergente, incorpora la valoración de las consecuencias y de los derechos de las generaciones futuras, asumiendo que, actuar en contextos de incertidumbre, obliga a extremar la precaución para no provocar daños mayores, lo cual, no se trata de una abstención, dice Maliandi, sino de una gestión activa ante el riesgo.
- Por otro lado, de acuerdo a la teoría de la ética convergente, el principio de realización que conforma el par con el principio de precaución en el eje

diacrónico, representa el principio cardinal de “realización” o principio bioético de “beneficencia”, el cual tiene dos aspectos esenciales que deben ser discriminados, según se trate de, realizar un bien que no existe o de cambiar o eliminar un mal que ya existe. En el presente caso el suministro de la medicación off label pretende eliminar un mal que ya existe.

- Diego Gracia Guillén, considera la necesidad de la investigación/exploración como un derecho humano a ser respetado como derecho civil y político, en tanto primario e inviolable, restringido por el Estado para proteger poblaciones vulnerables. De allí la ética pública (Gracia Guillén, 1998). La libertad de investigación/exploración adquiere, dice, matices peculiares como consecuencia del potencial benéfico y maléfico de estas técnicas.
- Y aquí se encuentra la indispensable valoración desde la bioética a través de la ética convergente de Ricardo Maliandi, a partir de la aplicación del principio de la convergencia que procura lograr un máximo equilibrio posible entre los otros principios mencionados, destacando la presencia de la pluralidad de principios en el dilema ético e intentando no lesionarlos, recordando su frase referente a la imposibilidad de los óptimos.
- Finalmente, se propone desde la ética convergente, la necesidad de la participación de todos los afectados por el dilema ético que se presenta, que incluye a la niña, sus padres, el equipo de salud tratante y el equipo de salud de la obra social incluido el Comité de Bioética.
- Por otro lado, dada la situación de mayor vulnerabilidad en la que se encuentra la niña y la familia, frente al dilema ético que surgió a partir del tratamiento de la paciente, se sugiere arbitrar los medios que favorezcan la continuidad del diálogo y la implementación de un seguimiento exhaustivo de control de la salud de la niña.

### **A modo de conclusión**

Acreditada la inexistencia o el resultado negativo de otras alternativas terapéuticas disponibles, el uso del medicamento off label puede justificarse si la prescripción, constituye la opción terapéutica más efectiva, de acuerdo al criterio del médico tratante. Sin embargo, frente al pedido que se está realizando a los comités de bioética, se genera un nuevo escenario donde, frente a la situación de incertidumbre, es necesario tomar una decisión apropiada.

Cabe destacar que desde el punto de vista de la bioética, el principio de precaución, siguiendo la propuesta de la ética convergente de Ricardo Maliandi, incorpora la valoración de las consecuencias y de los derechos de las generaciones futuras, asumiendo que, actuar en contextos de incertidumbre, obliga a extremar la precaución para no provocar daños mayores. No se trata de

una abstención dice, sino de una gestión activa ante el riesgo para lo cual debe pensarse, como en el presente caso, el diseño de un plan de control y seguimiento del caso clínico que permita observar y controlar su evolución. Pero es importante también señalar que este principio encuentra en el principio de exploración propuesto en esta teoría a su par contradictorio, que representa la posibilidad y la esperanza de realizar un bien que no existe en función de cambiar —o eliminar—, un mal que ya existe que también, como dice Diego Gracia, representa un derecho. Un derecho a lo posible limitado por el principio de precaución. Ambos principios mediados por el metaprincipio de la convergencia encuentran un equilibrio que debe ser respetado en función del mejor interés de la niña.

La bioética, como dice Maliandi, tiene que evitar los nuevos desequilibrios, minimizando evitando, resolviendo o regulando los conflictos o dilemas éticos en la relación entre los desarrollos científico-tecnológicos y la población protegiendo principalmente a los seres más vulnerables. La posibilidad de aplicar estos principios al caso expuesto nos permite desde la bioética recorrer caminos que nos acerquen a soluciones posibles.

## Bibliografía

- Buttigliero, D.; Tirado, F. (2014). *La esperanza y las nuevas asociaciones de pacientes en biomedicina: entre el liberalismo y la resistencia*. Disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/86.pdf> Pág. 7
- Cecchetto, S. (2005). *Ética, responsabilidad y medio ambiente, claves de derechos humanos*. En: *Ética y derechos humanos*. María González Guerra (coord.). Disponible en <http://www.bioetica.org/umsa/produccion/cecchetto-jonas.htm>. Pág., 5.
- Comisión de las Comunidades Europeas (2014). *Comunicación sobre el recurso al principio de precaución*. Disponible en <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2000:0001:FIN:es:PDF>
- European Medicines Agency (EMA). (2004). *Evidence of harm from off label or unlicensed medicines in children*. Disponible en: <http://www.emea.eu.int/pdfs/human/peg/1120704en.pdf>
- [Gazarian M.](#), [Kelly M.](#), [McPhee JR.](#), [Graudins LV.](#), Ward RL, Campbell TJ. (2006). *Off-label use of medicines: consensus recommendations for evaluating appropriateness*. [Med J Aust](#). 20;185(10), Págs 544-8.
- Gracia Guillén, D. (1998). *Profesión médica, investigación y justicia sanitaria*. Bogotá: El Búho, 1998. Pág. 120.
- Jaimarena, Guillermo. (2014) *Informe Off Label*, OSPLAD. Buenos Aires.
- Maliandi R. *Ética: conceptos y problemas*. (2009). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Maliandi, R. *Ética: Dilemas y convergencias* (2006) Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología. Buenos Aires: Editorial Biblos. Págs. 65 – 146.
- Pelluchón, C. (2014) *La autonomía quebrada – Bioética y filosofía*. Bogotá, Editorial de la Universidad El Bosque. Pág. 225.

Siede, L. (2014). *Perspectiva ético-política de los biobancos para investigación con muestras biológicas humanas en Argentina en la era globalizada*. Estudios de caso. Tesis Doctoral. Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia.

UNESCO. (1997) *Declaración Universal del Genoma Humano y los derechos humanos*. Disponible en [http://www.portal.unesco.org/.../ev.php-URL\\_ID=13177&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://www.portal.unesco.org/.../ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) Pág., 3

## Referencias

- (1) Uso de medicamentos “off-label” o fuera de prospecto. Refiere al empleo en la práctica médica cotidiana de un fármaco, sin evidencia conocida de beneficios o contraindicaciones para una determinada patología, dosis o población, es decir en condiciones distintas de las autorizadas (Gazarian, Kelly, Mcphee, Graudins, Ward, Campbell, 2006).
- (2) Riesgo. Se lo define como la posibilidad de padecer un daño o perjuicio. Debe ser valorado en la ecuación riesgo-beneficio con su contraparte el beneficio que puede generar el evento. El riesgo particular de la bio-tecnología para la humanidad, sostiene Maliandi, está en que se inauguran contextos inéditos en la vida humana, que muchas veces entran en crisis ante la emergencia de situaciones nuevas, donde no existen normas aún, y muchas veces se carece de criterios suficientes para elaborar las requeridas regulaciones. A veces, agrega, se aplican normas obsoletas que terminan produciendo el descreimiento y la pérdida de valores de la población, generando dilemas en la relación entre el ser y el deber ser, sobre todo cuando se trata de implicancias innovadoras científico-tecnológicas que reflejan la necesaria relación entre la ciencia y la ética (Maliandi, 2006).
- (3) Vulnerabilidad. Refiere a la población que carece del poder, fuerza y recursos suficientes para defender sus propios intereses. Todas las personas son potencialmente vulnerables. También se la define como la incapacidad de las personas de protegerse por sí mismas de la explotación y exposición irracional a riesgos o daños (Pelluchon, 2014).
- (4) Las obras sociales. Son entidades encargadas de organizar la prestación de la atención médica de los trabajadores en Argentina. Así el trabajador que se enferma o accidenta o el grupo familiar que de él depende pueden acceder a la atención médica, medicamentos y prácticas de asistencia médica sin tener que pagar previamente todo el costo de la misma. Las Obras Sociales funcionan como un seguro de salud.
- (5) La esperanza. Se la define como una construcción espacio-temporal que surge de la incerteza, operando en el contexto de “la promesa comprensiva y protectora de la innovación científico- tecnológica” (Buttigliero, Tirado, 2014), transformándose en una fuerza del presente que promueve más la acción que un esperar pasivo. El régimen de la esperanza, se caracteriza por la idea de que un nuevo y mejor tratamiento está siempre a punto de llegar y ser investigado o como en este caso explorado. La investigación y

el desarrollo se justifican con la promesa de encontrar curas o mejorar y resolver el problema que dio su origen.

- (6) La Resolución del Ministerio de Salud de la Nación Argentina N° 627/07 prohíbe la promoción de medicamentos que no hayan obtenido autorización de comercialización.
- (7) Ley 17.132 (art. 2°, inc. a). Ley que regula el ejercicio profesional de la medicina.
- (8) Resolución 334/01 de la Superintendencia de Servicios de Salud. Artículo 2. (Órgano rector de las Obras Sociales Nacionales de Argentina).
- (9) Administración Nacional de Medicamentos, Alimentos y Tecnología Médica. Disposición 840/1995. Medicamentos. Uso compasivo. Reglamentación. 16/3/1995; publ. 22/3/1995.
- (10) La Corte Suprema de Justicia de la Nación, en el caso “S.M.L. c/ Obra Social del Poder Judicial de la Nación y otro, s/ sumarísimo”, del 26/03/2009, avaló el uso de medicamentos indicados fuera del uso autorizado. Pese a ello, estableció la necesidad de una exhaustiva evaluación médica especializada, que ilustrase cuando menos, sobre los siguientes puntos: 1) la evolución operada en el proceso patológico que afecta al paciente, su estado de salud actual y su pronóstico; 2) la descripción del procedimiento propuesto; 3) las consecuencias que éste puede acarrear, complicaciones frecuentes, riesgos razonablemente previsibles, y efectividad; 4) la existencia de terapias alternativas; 5) los beneficios y desventajas de la nueva práctica, así como los que correspondan a los tratamientos convencionales; 6) la necesidad o no de la administración de la estrategia médica en cuestión; 7) en caso afirmativo, los recaudos que deben adoptarse; 8) la apreciación técnica integral referida al caso concreto, con las indicaciones terapéuticas que se juzguen más adecuadas”.

## *Semblanzas*

# **Ricardo Maliandi: una historia que es presente**

COLECTIVO DE FILOSOFÍA (ARIAS, Juan Francisco; GIORGINI, Federico;  
LÓPEZ HANNA, Sonia; MEHAMED, Lucas; PRIETO, Lourdes;  
SPINELLI, Macarena; VILLA, Floreal)

### **Introducción**

Un hombre llega a la Universidad Nacional de Mar del Plata. Recorre sus pasillos, atraviesa sus aulas, combate a la mezquindad instituida y encarna una nueva forma de ejercer la docencia universitaria. Es un maestro, es su propia metáfora: "La filosofía es como un fósforo, no aclara todo lo que hay que aclarar, pero nos permite movernos con cierta autonomía frente a la permanente tendencia hacia el oscurantismo".

Nuestra semblanza de Ricardo Maliandi tiene como objetivo recuperar su rol en el seno de la carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata a partir de la relación política con la Asamblea de Filosofía y el Colectivo de Filosofía. Queremos poner el acento en el análisis político de algunas acciones concretas realizadas por Ricardo Maliandi en la carrera.

No pretendemos con el presente trabajo establecer ningún tipo de rigurosidad científica, tampoco queremos fundar un estudio histórico impoluto, no vamos a comparar la teoría Ética de Maliandi con ninguna otra, no vamos a llevar a cabo un análisis erudito de su obra, porque quizá ni siquiera podamos hacerlo. La intención es reconstruir un relato basándonos en nuestra historia, porque consideramos que está decididamente conectada con la de Ricardo Maliandi en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Por consecuencia, en base a lo vivido como Asamblea y Colectivo de Filosofía retomaremos esos puntos de contacto que nos permitan describir lo político en Ricardo Maliandi. Estamos haciendo un recorte y es una decisión política, pero entendemos que no podemos escribir de otra manera.

El segmento temporal que nos guiará en la narración de los hechos será el que transcurre desde el año 2001 hasta el presente. Elegimos hablar desde este lugar, quizá otros puedan contar otras historias. No estamos realizando una investigación, vamos a hacer un ejercicio para recuperar y reivindicar la memoria colectiva. Lo que presentamos en este trabajo es parte de la experiencia, de la historia y de la memoria oral de quienes participaron y participan de la Asamblea y el Colectivo de Filosofía. No todos los que somos parte hoy de la organización tuvimos la satisfacción de conocer a Ricardo Maliandi, de estar en sus clases, de compartir una asamblea, de tomar mates en la mesita con él. Sin embargo, el

conjunto de los compañeros reconoce su importancia porque su impronta política persiste en la organización. Si, Maliandi vive.

Tampoco queremos que se nos malinterprete, no intentamos forzar las cosas, no queremos convencer a nadie de cosas imposibles. No hay historia sin contradicciones y nosotros también las tuvimos. Queremos hacer de esta semblanza un análisis histórico-político sincero. Porque también tuvimos desacuerdos y desencuentros con Ricardo. Sin embargo, este elemento nos da lugar para que repensemos y ahora con más fuerza la importancia de su figura política en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Jean Paul Sartre dice que "somos lo que hacemos con lo que hicieron de nosotros", y podemos agregar que cuando ya no estamos: somos lo que otros hacen con lo que hicimos de nosotros. Nosotros elegimos escribir sobre Ricardo porque hizo mucho por lo que hoy somos, porque lo que él hizo de si mismo es potencia para pensarnos a nosotros, a nuestras prácticas y a un proyecto común de Filosofía.

### **Una historia, nuestra historia**

Nuestra semblanza está parcializada por la experiencia colectiva a lo largo de los años que compartimos con Ricardo Maliandi en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Tenemos la intención de hacer explícita esta relación ya que a través de la misma hemos construido el vínculo con Ricardo. Y no sólo eso, sino que este vínculo es, de algún modo, la piedra fundacional de dicha experiencia, la de la Asamblea de Filosofía y el Colectivo de Filosofía, la cual ha atravesado a tantas generaciones de nuestra carrera. De este modo, ponemos el acento en el análisis político de algunas acciones concretas realizadas por él en este marco.

Para comenzar desde el principio hace falta remontarse al año 2001. Por aquel entonces, la gestión de Humanidades, encabezada por el Decano Rodolfo "Ruda" Rodríguez (quien hoy es consejero departamental de Filosofía) y su representante local, la jefa de Departamento Rita Novo, pretendían remover a Ricardo Maliandi de su cargo en Filosofía Contemporánea. Ante la indignación de muchos estudiantes –y en un contexto de auge de las organizaciones populares de base–, se conformó la Asamblea de Filosofía con la intención de defender a una de las figuras más importantes de la filosofía argentina y latinoamericana. La gestión, con toda la fuerza de sus recursos, logró imponer su injusta decisión. Removieron a Maliandi de la materia y en su lugar designaron a dedo a Samuel Cabanchik – quien algunos años más tarde, en 2007, abandonara la materia tras ser electo como senador nacional por la Coalición Cívica y luego se pasara a las filas del oficialismo–, pero la Asamblea no se disolvió. Por el contrario, se conformó una lista con la intención de disputar el espacio del Consejo Departamental, históricamente administrado por la Franja Morada – en sus facetas estudiantiles, graduadas y docentes –, desde la reapertura en 1994. Además, la experiencia de defensa de Maliandi fue el inicio de un lazo que se iría reforzando a lo largo del tiempo.

En los años siguientes, mientras la carrera avanzaba por el camino de la desidia de las autoridades y de la decadencia académica, Maliandi no daba el brazo a torcer y desde la cátedra de Ética nos ensañaba a hacer filosofía: eliminaba cualquier clase de impostura jerárquica y, haciendo de cuenta que estábamos en igualdad de condiciones, escuchaba y discutía, con la humildad que lo caracterizaba, nuestras incipientes ideas y posicionamientos. Cuando llegaba la hora de los finales y teníamos que enfrentarnos al difícil texto de Kant – *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*–, Maliandi nos entrevistaba previamente y nos indicaba si estábamos listos o no para rendir. En caso contrario, nos indicaba, personalmente, qué era lo que no estábamos entendiendo y lo volvía a explicar de mil maneras para que finalmente pudiéramos acceder al complejo andamiaje kantiano. Si nos preguntáramos con qué necesidad se tomaba ese tiempo y esas molestias, sólo podríamos responder que era su enorme vocación por formarnos, por compartir lo que había construido. De esta manera, no sólo nos formaba en la filosofía, sino que era un modo silencioso de contraponer el modo en que él entendía el quehacer filosófico, una disputa política de cómo tiene que ser la filosofía y de cómo tiene que ser la construcción del conocimiento intergeneracional. Casi como el señor Miyagi de *Karate Kid*, la forma de tratarnos y de enseñarnos era una de las lecciones más confrontativas con el sistema educativo y de las que más hemos aprendido.

Como decíamos al principio, no hay historia sin contradicciones y nosotros también las tuvimos. Queremos mencionar dos elementos que consideramos claves en el fortalecimiento de nuestro vínculo con Ricardo. En un proceso de lucha que se desató allá por el año 2007, la Asamblea denunció la desaparición de expedientes con pedidos de concursos para la carrera. Manuel Comesaña – siendo director del Departamento – realizó una lista negra con un pedido de sumario para todos aquellos que eran o habían sido consejeros por parte de la Asamblea de Filosofía, inclusive en el claustro graduados. Se llevaron a cabo movilizaciones, cortes de calle y denuncias a los medios, exigiendo que se diera un fin a la persecución política y ratificando la gravedad que implicaba la desaparición de expedientes públicos en el seno de la institución universitaria. Debemos decir que fueron pocos los docentes que en aquel momento alzaron su voz, Ricardo no lo hizo. No podíamos pensar en ese momento dicha actitud como otra cosa que un aval a la práctica regresiva de Comesaña y la gestión de Humanidades. No hay dudas de que esperábamos otra cosa y tuvimos la oportunidad de decírselo algún tiempo más tarde. Siempre en buenos términos, porque Ricardo ejercía la escucha como nadie.

Por el año 2006, una publicación de unos compañeros de la UBA contenía un texto analizando el rol de la Filosofía durante la dictadura cívico-militar. Allí aparecía el nombre de Ricardo, quien había asistido a un Congreso Nacional de Filosofía realizado en Buenos Aires entre el 13 y el 18 de Octubre de 1980 (Revista Dialéctica, 1993) con una ponencia denominada “Crítica y Conflictividad” donde hablaba de la necesidad de la mesura y la prudencia en tanto actitudes críticas. Cuando esta información llegó a nosotros, algunos años después,

sumado al malestar por el tema de la lista negra de Comesaña y acostumbrados a las decepciones, nos preguntábamos ¿por qué Maliandi había ido a ese Congreso? ¿Era realmente su ponencia un acto de legitimación de las atrocidades que se vivían entonces? Dado el aislamiento que vivíamos por parte del sector docente de la carrera, nos volvimos un poco más desconfiados, eso llevó a que tuviéramos que dejar correr el tiempo para reivindicar nuestro vínculo y poder acceder a la lectura de Ricardo sobre aquel congreso y de su participación. No fue fácil esa conversación, no fue fácil para nosotros plantear nuestro punto de vista, nuestras dudas; ya que desde lo personal, más allá del desencuentro, realmente era difícil dudar profundamente por el respeto que nos generaba su trayectoria y todo lo positivo que el nombre Maliandi implicaba –e implica– para la filosofía argentina y latinoamericana. Ricardo expuso la lectura que hizo en aquel momento respecto a su participación en el congreso, la cual no había visto como un acto de legitimación del nefasto estado de cosas en esa actualidad. Narró situaciones de aquel pasado, detalló las enemistades públicas que contrajo en contra del autoritarismo y explicitó su fuerte repudio a los fascismos en sus diferentes formas –latinoamericanas como europeas–.

Las dos situaciones narradas fueron, por lejos, las más viscerales, contradictorias y densas en nuestra historia. Sin embargo, fueron también los elementos determinantes que afianzaron nuestra relación, pues está claro que para que una amistad se precie como tal, debe atravesar pruebas de fuego, crisis y dudas, de forma que luego se afiance a modo de un vínculo de confianza y sinceridad indestructible. Los resultados así lo indicaron y tras zanjar estas dudas, nuestro lazo con Ricardo cobró un salto cualitativo del que ya no hubo vuelta atrás.

Este proceso de reconstitución llevó sus años, pues los desacuerdos en el orden de lo práctico nos llevaron a transitar caminos distanciados durante un tiempo. Sin embargo, en el 2012, nuevamente, como consecuencia de una embestida de la gestión de la Facultad de Humanidades contra la figura de Ricardo, se produjo el reencuentro definitivo. La Decana María Coira había asumido su cargo hacía pocos meses pero ya marcaba el rumbo de su gestión, mientras, el Departamento de Filosofía continuaba sin Director. La consolidación de las políticas clientelares y la enorme cantidad de designaciones a dedo fortalecieron a la gestión en los claustros docente y graduado. Esto les permitió avanzar sobre el trabajo de los opositores. Y, entre ellos, nos encontrábamos nosotros, pero también Ricardo Maliandi.

Todo empezó con una comunicación de Ricardo. Nos contó entonces que la gestión quería terminar con su contrato y expulsarlo de Filosofía, de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Las políticas de vaciamiento que veníamos denunciando se hacían cada vez más tangibles. Despedir a Ricardo Maliandi era sencillamente dejar de contar con el filósofo, docente e investigador más importante que trabajaba en nuestra carrera. Nadie en sus cabales podría discutir la importancia del trabajo académico y formativo de Ricardo. Es evidente que las razones de la gestión eran políticas. La defensa de Ricardo, entonces, era la defensa de la carrera, era la defensa de un modo distinto de ejercer la docencia

universitaria, sin intereses mezquinos. Pero sobre todo, era la defensa de una figura que molestaba, y mucho, a la gestión de Humanidades. Nuevamente, 10 años más tarde, la situación se repetía.

Bajo la consigna “Filosofía está menemizada”, llevamos adelante una gran campaña por la defensa del puesto de trabajo de Maliandi, y contra las arbitrariedades de la gestión respecto del acceso a los cargos docentes. También, junto a los graduados, juntamos firmas para solicitar que lo declaren Profesor Emérito de la UNMDP, cosa que fue denegada por el Consejo Académico sin ninguna clase de argumentos. Luego, en septiembre de ese mismo año, tuvimos una gran asamblea que debatió entre estudiantes, algunos graduados, y el mismo Ricardo Maliandi, cómo encarar un proceso de lucha para conquistar nuestras reivindicaciones. Ricardo participó de esa asamblea. Tomó la palabra e hizo un gran esfuerzo por escuchar cada intervención, como lo hacía en todas sus clases. Cuando terminó la asamblea, Ricardo se levantó de la silla, agradeció y se fue. Ese fue el comienzo de una nueva forma de relacionarnos. La lucha continuó y, finalmente, lo logramos. Maliandi dio clases durante el 2013 también.

Un tiempo posterior, preparando la planta docente para el 2014, la gestión ejecutó otra intentona para expulsar a Maliandi. Esta vez, propuso que todos los docentes contratados pasen a planta como interinos a sabiendas de que Ricardo era jubilado y que la única forma legal en la que podía seguir dando clases en la UNMDP era como contratado. Incontables fueron las acciones de la gestión para intentar deshacerse de la figura de Maliandi. Pero a esta altura, Ricardo se transformó en la bandera política de la oposición, el emblema de los estudiantes y su lucha. No podían echarlo tan fácilmente, pues ahí cerrábamos filas en su defensa y cada año evitábamos su expulsión.

Durante 2013 y 2014, casualidad o no, a Ricardo le tocó dar sus clases en el aula 62. Uno de los niveles más altos de la Facultad de Humanidades. Al lado del aula se encontraba nuestra mesita, la mesita donde trabajamos y militamos todos los días. Mientras hacíamos un cartel o tomábamos unos mates, todas las semanas recibíamos una grata compañía. Ricardo se iba asomando por las escaleras, llegaba siempre unos minutos antes y se sentaba con nosotros en alguna banqueta. Tomaba mates, nos aconsejaba sobre la carrera y hasta nos daba su opinión sobre nuestras posiciones políticas en los diferentes conflictos que afectaban a la facultad. Muchos, que no llegamos a cursar con él en Ética, lo conocimos ahí, o en aquella asamblea, o en esos talleres de alemán que ofrecía en sus tiempos libres.

Ya en el año 2014, en el marco de la elección de Jefe de Departamento de la carrera, tuvo lugar otro hecho repudiable. Por medio de un mail enviado desde la cobardía del anonimato se lo difamaba a Ricardo y, de este modo, a una de las postulantes a dicha elección, la Doctora Graciela Fernández, su compañera tanto en la filosofía como en la vida. La acción difamatoria consistía en una foto intervenida maliciosamente. La foto original pertenecía, justamente, a la campaña “No queremos más acomodados en Filosofía” pero en esta nefasta edición, ya no

rezaba la consigna sino que había sido transformada en una imagen del dictador Jorge Videla. Es necesario remarcar que Ricardo había accedido a sumarse a la campaña de manera legítima y con su mejor voluntad, pues como docente que llevaba a cabo un modo distinto de hacer filosofía en la academia, con humildad y grandeza, también se hacía eco de nuestra denuncia. Esta denuncia tenía como objetivo señalar el accionar corrupto de la misma gestión que tantas veces lo quiso echar de nuestra carrera.

De esta manera, la difamación pretendía desviar la atención de la denuncia y, principalmente, ensuciar la figura que encarnaba una oposición política, allanándole el camino al otro postulante, José María Gil. Así, esa contra campaña difamatoria se sumó a una seguidilla de calumnias tanto a la figura de Ricardo Maliandi en su rol político como al mismo Colectivo de Filosofía, la cual circuló sistemáticamente a través de correos electrónicos o comentarios en las redes sociales. Inevitablemente, no podíamos dejar de leer que mientras intentaban expulsar a Ricardo de la universidad ejecutando acciones oscurantistas desde el anonimato, lo hacían públicamente contra nosotros.

No obstante, con nuestro vínculo fortalecido, tomamos rápida acción conjunta en contra de estas manifestaciones deleznable y logramos desactivar velozmente la pantomima. Esta serie de acciones, tanto contra Ricardo como contra el Colectivo de Filosofía, no hicieron más que unirnos y dotarnos de más fuerzas y convicciones, pues ahora contábamos con el mutuo respaldo cotidiano, mucho más articulado que antes. Además, para nosotros, contar con la palabra experimentada y segura de Ricardo, quien efectivamente estaba acostumbrado a tratar con las expresiones del micro y del macro fascismo, era algo que nos llenaba de orgullo y de confianza en que íbamos por buen camino.

### **Ricardo en presente**

Esta pequeña historia, parcial, fragmentada, imprecisa, pero auténtica, no es historia pasada. Es parte ineludible del presente. Es la historia de cómo llegamos a ser quienes somos. Y cuando narramos esa historia, cuándo ensayamos una respuesta a nuestra identidad colectiva, Ricardo es una pieza obligatoria.

Ricardo trabajó hasta el último de sus días con la incertidumbre de no saber qué iba a pasar con su contrato o con su sueldo del último año. Sueldo que, hay que decirlo, todavía adeudan. Sin embargo, no queremos terminar estas líneas hablando de las injusticias. Más bien, queremos remarcar que aún en esas condiciones, nunca dejó de interesarse por el destino de los estudiantes y de la Filosofía. Es esa lucha continua, ese nunca bajar los brazos, ese constante tratar de transformar nuestro espacio académico, espacio de formación que va más allá de lo educativo, es ese calma reflexionar, lo que lo convirtió, ayer, hoy y para siempre en un gran maestro. Ricardo enseñaba mostrando.

Así lo recordamos. Con su simpleza y humildad genuinas. Ricardo tenía la pasta de los gigantes. En una carrera donde reina la desigualdad, en un ambiente

repleto de mezquindades, Ricardo ejercía esa templanza de carácter y seguía adelante. Todo lo que tenía era fruto de su esfuerzo, pero igual lo consideraba un privilegio y lo iba regalando con una sonrisa y una mirada profunda; a veces con picardía: “espere que me saco los anteojos para escucharlo mejor” o “el que quiera pescado tiene que mojarse...” solía decir. Ricardo entendía de horarios de laburo, de cansancios, y nos facilitaba las cursadas. Ricardo organizaba fiestas de disfraces. Fue un obispo, fue Batman. Ya lo dijimos: ¡Alguien tendría que disfrazarse del superheroe Ricardo alguna vez!

No creemos poder decir cuál fue su mejor obra, sus mejores líneas. Sí podemos decir qué constituye a un gran maestro: puede hablar con los otros de igual a igual, poniendo toda su inteligencia; puede narrar lo que sabe a la manera de los que no saben nada, puede escuchar sin trampa y responder con astucia. Puede preguntar y calar hondo. Ya eso es suficiente. Pero, Ricardo, hizo un poco más, se convirtió en filósofo, en parte nuestra, lo compartió todo, fue un amigo y compañero.

Gracias por la lección.

## **Bibliografía**

Comité Editor Revista Dialéctica (1993) "La Filosofía argentina y sus tareas de legitimación". En *UBA Factory. Reestructuración capitalista y lucha de clases en la Universidad de Buenos Aires (1992-2006)*. Buenos Aires: UBA Factory. pp. 13-24.

## **Autores**

- Arias Francisco. Estudiante de Filosofía (UNMdP). Estudiante adscripto en Introducción a la Filosofía y Filosofía Antigua (UNMdP).
- Giorgini Federico. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actual becario de CONICET y doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Adscripto Graduado de la cátedra Filosofía Contemporánea de la UNMDP. El tema de investigación desarrollado es Nietzsche y su concepto de aristocracia, sobre el cual ha llevado a cabo su tesis de grado, diferentes presentaciones en jornadas y publicaciones en revistas nacionales e internacionales.
- López Hanna Sonia. Doctoranda en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF), Profesora de Filosofía del Hombre, Epistemología General y Teoría y Metodología de la Investigación social (UNMdP). Ha publicado artículos en revistas, capítulos de libros y comunicaciones dedicados a la Filosofía general y especial de las ciencias; Historia de la Ciencia, Filosofía de la Tecnología y del Lenguaje.
- Mehamed Lucas Miguel. Estudiante de Filosofía (UNMdP)
- Prieto Lourdes Soledad. Estudiante avanzada de Filosofía (UNMdP) Adscripta en el año 2015 a la cátedra de Introducción a la Filosofía (UNMdP).
- Spinelli Lía Macarena. Estudiante de Filosofía (UNMdP).
- Villa Martín Floreal. Estudiante de Filosofía (UNMdP). Adscripto en la cátedra de Filosofía Antigua en el año 2013 y 2015 (UNMdP).