

EL CÓDIGO MALIANDI

CRISTINA AMBROSINI
(UNLa-UBA)

Resumen

Este artículo recupera la exposición de temas acerca del pensamiento de Ricardo Maliandi con motivo de la presentación del libro *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos-Ediciones de la UNLa, 2006, del 1 de junio de 2006 en la Academia Nacional de Ciencias. A diez años de esa presentación, la actualidad de estas ideas cobran nuevos significados dado el esfuerzo ineludible de Maliandi por destacar los poderes de la razón para orientar nuestra conducta sin desconocer los escollos y tendencias adversas para conseguirlo. Aquí se destaca la búsqueda del acuerdo y la convergencia como la principal nota del pensamiento de este maestro, para los que nos formamos con él en el ejercicio de un diálogo a veces difícil donde las divergencias eran, para él, el mayor estímulo para seguir dialogando.

Palabras claves: *Homo quadratus*, diálogo crítico, conflicto, convergencia, puntos cardinales.

Abstract

This paper retrieves the presentation of topics about thinking of Ricardo Maliandi over of the presentation of the book *Ethics: Dilemmas and convergences. Ethical issues of identity, globalization and technology* (Buenos Aires, Biblos-editions UNLa, 2006) of June 1, 2006 at the National Academy of Sciences. Ten years

after that presentation, the actuality of these ideas bring new meanings given Maliandi unswerving effort to highlight the powers of reason to guide our behavior without ignoring the pitfalls and adverse trends to get it. Here the search for agreement and convergence as the main note of thought of this master stands, for which we form with him in the exercise of dialogue sometimes difficult where the differences were, for him, the greatest encouragement to continue dialogue.

Keywords. *Homo quadratus*, critical dialogue, conflict, convergence, cardinal points.

La dialogicidad de la razón

Maliandi parte de una concepción del diálogo que arraiga en la tradición socrática pero que, a diferencia de otras posiciones, especialmente la derivada de Descartes, rechaza el monologismo. Este concepto de “dialogicidad de la razón” obliga a abandonar el llamado “solipsismo metódico” que consiste en admitir un “yo pensante” en soledad para ahora partir de la idea de una “comunidad de comunicación” al aceptar que el “yo” es un producto de relaciones comunicativas. Sin el “otro” que me habla y me escucha, dice Maliandi, el “yo” se desvanece. En esta concepción del diálogo se anticipa, contrafácticamente, la posibilidad de un acuerdo con nuestros interlocutores junto a la actitud hermenéutica consistente en reconocer que “el otro puede tener razón”. Así concebido, el diálogo pasa a ser una empresa cooperativa, una alianza entre los interlocutores que propicia la contraposición de argumentos a la espera de una “convergencia crítica”. Esta anticipada convergencia no supone una “armonía preestablecida” sino un trasfondo conflictivo. La propuesta de una ética convergente, de reconocida ascendencia kantiana, adopta el universalismo como punto de partida pero toma distancia del rigorismo adjudicado al padre de

la tradición deontológica, Immanuel Kant. En un artículo del libro *La ética cuestionada*,¹ Ricardo Maliandi atiende a un punto de discusión y crítica en la tematización del imperativo categórico (IC). Maliandi revisa las críticas de Hartmann y Simmel a Kant a la vez que propone una consideración acerca de la conflictividad inherente al *ethos*. Hartmann propone una inversión (*Umkehrung*) del IC cuando nos advierte de la presencia de una antinomia entre los valores de la “personalidad” y los de la “universalidad”: “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad nunca pueda convertirse enteramente en principio de una legislación universal”. En esta propuesta no se renuncia a la exigencia de universalidad, sino que se la conserva en vista a la exigencia de afirmar la personalidad. Así, el IC expresa la particularidad de un *ethos* individual, de una personalidad. En la consideración de Maliandi, esta propuesta no supone una verdadera “inversión” del IC ya que tal empresa supondría un rechazo explícito a la exigencia de universalidad. Maliandi ubica a George Simmel como un exponente del rechazo a la universalidad cuando denuncia que Kant, al separar el “deber ser” (*Sollen*) del “ser” (*Sein*) no advirtió que dejaba afuera lo real dentro de lo moralmente exigible. Simmel introduce la idea de una “ley individual”. Para Maliandi, esta propuesta, sin reconocerlo, supone una verdadera inversión del IC pero, como posición ética, resulta insostenible ya que no proporciona ningún criterio para la elección de conductas. La “ley individual” mantendría la abstracción, la pura formalidad de la ley pero sin señalar un “tipo” de conducta. Para aludir a este problema, Maliandi propone distinguir entre “formalismo” y “rigorismo” del IC y adjudica la insuficiencia del sistema kantiano al “rigorismo” (el atenerse a la universalidad de los deberes a pesar del cambio de circunstancias). Sin cometer inconsistencia, puede aceptarse el formalismo y rechazar el rigorismo, afirma Maliandi. Para él, la oposición entre universalidad e individualidad, constituye un conflicto básico, una estructura conflictiva que es

1 Maliandi, R., *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, 7. Imperativo categórico y conflictividad sincrónica, Buenos Aires, Almagesto, 1998, pp.129-142

común a situaciones distintas y que debe ser reconocida para no caer en la búsqueda de soluciones unilaterales.

La conflictividad del *ethos*

Para Maliandi la conflictividad impregna la cultura, es inevitable. En *Cultura y conflicto*² ya expone que, además de ser conflictiva, la cultura tiene conciencia de su conflictividad y así organiza instituciones destinadas a cumplir funciones anticonflictivas (la psicoterapia, el Estado, Las Naciones Unidas, entre otras). Aunque no se pueda predecir cómo será tal o cual conflicto particular, es posible establecer “formas conflictivas”. Del mismo modo que Kant, y evidenciando aquí una de las poderosas influencias de su propuesta, Apel mediante, Maliandi propone una fundamentación fuerte, donde, ahora a diferencia de Apel, se destaca el *a priori* de la conflictividad. La ética convergente adopta, por una parte, el universalismo (apriorismo) kantiano del que las propuestas de Hartmann y Apel son derivaciones, acaso divergentes. A la vez, trata de corregir el rigorismo al admitir la conflictividad que la bidimensionalidad de la razón hace inevitable. Por otra parte, trata de corregir el intuicionismo, presente en la filosofía de Hartmann y el monismo de la ética del discurso que necesita de una parte B al no admitir el *a priori* de la conflictividad.

Como Ulises, evitando naufragar entre los peligrosos peñascos, entre *Escila* y *Caribdis*, Maliandi busca el estrecho canal que le permita navegar en las procelosas aguas de la filosofía evitando caer en las garras de un monstruo sin caer en las del otro, en este caso, sin incurrir en posiciones escépticas ni dogmáticas, eludiendo el rigorismo tanto como el relativismo. La bidimensionalidad racional es significativa para la ética porque pone en evidencia también el *a priori* de la conflictividad, el conflicto intrínseco de la

2 Maliandi, R. *Cultura y Conflicto*, Biblos, Buenos Aires, 1984

razón –entre las funciones de fundamentación y crítica. Si se usa la razón exclusivamente para buscar fundamentos, lo más probable es que se pierda el sentido crítico y se caiga en actitudes dogmáticas. Si, en cambio, el uso de la razón es exclusivamente crítico, se corre el peligro de naufragar en el escepticismo, de “perder la brújula”³. En *Volver a la razón*⁴ Maliandi admite un punto de partida crítico a la Razón unidimensional para mostrar dos funciones complementarias entre “fundamentación” y “crítica”.

Podría decirse que se buscan fundamentos para que no queden dudas y que se plantean dudas para descartar lo que no sea suficientemente firme.⁵

Si se avanza demasiado en la fundamentación es posible que se caiga en la falta de sentido crítico y en el dogmatismo. Si se hace un uso absolutamente crítico de la razón, se corre el peligro de “naufragar” en el escepticismo. En la analogía propuesta, si en el deporte o en la guerra la actitud es siempre defensiva, es muy probable que no se obtenga ninguna victoria, pero si la actitud es siempre ofensiva, se estará desprotegido y expuesto a la derrota. Para Maliandi estas actitudes que hacen al funcionamiento de la razón pueden encontrarse en niveles del desarrollo humano tanto ontogenético como filogenético. En este esquema, la razón instrumental, la que evalúa entre medios y fines, es vista como la forma más primitiva de la función práctica de la razón. En el otro extremo, la exigencia crítica representa un salto donde la razón puede

3 La imagen del filósofo escéptico como un náufrago o como un monstruo melancólico es utilizada por Hume para caracterizar al pensador que se expone al odio de los metafísicos, lógicos, matemáticos e incluso teólogos de la época. Habiendo desaprobado sus sistemas, habiendo sufrido los insultos, enojos, calumnias y detracciones siente que sus propias opiniones pierden sentido. El escéptico ha perdido la brújula, reconoce que no puede confiar en el entendimiento, que los aparatos de control y orden del pensamiento no son confiables. ¿Qué hacer? ¿Quedarse en la roca estéril, abandonarse en alta mar a los caprichos del viento, heroicamente seguir adelante aunque sabe que no va a ningún lado o quedarse recluido en el silencio? HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Book I, London: J. M. Dent & Sons Ltd. New York: E.P. Dutton & Co. Inc, 1951, p.249

4 Maliandi, M. *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997, pp. 21 - 25

5 *Ibidem*, p. 21

volver sobre sí misma y cuestionar su propio alcance. A partir de este señalamiento de la bidimensionalidad del funcionamiento de la razón, para especificar este funcionamiento, Maliandi recurre a otra analogía, esta vez mecánica, al recurrir a la comparación con las marchas del automóvil. Tomando en cuenta las dos dimensiones de la razón: la de fundamentación y la de crítica, asimila la primera marcha a la capacidad de la razón para establecer relaciones medio-fines, también la exigencia de fundamentación y la función fundadora en general así como la aptitud lógico-matemática. La primera marcha indicaría la necesidad de resolver conflictos, advierte que los conflictos son elementos perturbadores pero no discrimina entre conflictos contingentes y la estructura conflictiva de la razón. La segunda marcha advierte que hay conflictos ineliminables. La función crítica exigiría, no un abandono de esta dimensión fundadora que busca la armonía, que pretende eliminar los conflictos “a cualquier precio” y se vuelve así “autoritaria” sino un cambio de marcha, un pasaje a la segunda marcha cuando aparece la duda y la reflexión acerca de los límites de la razón. Puede afirmarse que la dimensión de fundamentación (F), aislada de la dimensión crítica (C), no puede siquiera ofrecer una fundamentación, resulta irracional. Este es el rasgo, en cierto modo, la paradoja de los «fundamentalismos» religiosos o políticos. Esta primera marcha Maliandi la reconoce como racional ya que involucra una razón primigenia, embrionaria, propia de la magia y el mito pero que también involucra la razón lógico-matemática y técnica que permite fundamentar la ciencia. Esta necesidad de fundamentación puede incluso justificar la violencia como modo de resolver los conflictos, no resuelve los conflictos sino que los disuelve. Los conflictos expresan la irracionalidad que hay que eliminar. El cambio de marcha hacia la crítica no representa un abandono de la razón sino la exigencia de un cambio cualitativo destinado a conmovir y derribar los fundamentos, mostrar su fragilidad y expresa la presencia de un conflicto intrarracional.

Esta oposición entre funciones de la razón resulta ilustrada por Maliandi, de manera metafórica, por dos coordenadas cartesianas donde el eje horizontal

o abscisa es la parte “F” (fundamentación) y la de crítica “C” es el eje vertical u ordenada. En este esquema que propone como “didáctico” y no solamente como una imagen cartesiana de la racionalidad, permite ubicar cualquier actitud racional en algún punto entre estos dos parámetros, ya sea en la parte positiva como negativa. El estado ideal de armonía se ubicaría en el centro de estos dos parámetros, en un equilibrio entre los dos ejes, una tercera marcha, difícil pero no imposible de pensar. Esta posibilidad se alcanza cuando se reconoce el carácter dialógico de la razón, y que se alcance este equilibrio depende no solamente de que se reconozca esta tercera posición, superadora pero a la vez conservadora de las otras dos, sino de que se practique en el uso del “diálogo crítico”. En cuanto la razón se reconoce dialógica, no meramente monológica, aparece la posibilidad del diálogo crítico. La sentencia que expresa esta idea central en la propuesta de Maliandi, de largo alcance en sus consecuencias, es la siguiente: *nadie es una isla*⁶. Esta certeza toma la idea central de la posición de los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein cuando admite el filósofo vienés que *no hay lenguajes privados*. Todos nuestros pensamientos están hilvanados con el lenguaje que, a su vez, no es una creación personal sino que es una construcción social, producto de una praxis. En cuanto seres racionales, en cuanto podemos pensar, siempre lo haremos sobre “reglas” inevitablemente sociales y de este carácter eminentemente compartido dependerá nuestra capacidad de comunicación con otros. Aunque paradójico, es en el reconocimiento de esta dependencia, de esta pertenencia a una comunidad de comunicación, donde se fundamenta la “autonomía”. La superación del solipsismo metodológico, donde ubica al *cogito* cartesiano como el origen de este solipsismo aunque reconoce que algunos lo retrotraen a San Agustín o a Platón cuando define al pensamiento como un diálogo íntimo y sin voz del alma

6 *Ibidem*, p. 103

consigo misma,⁷ requiere un cambio desde el paradigma de la conciencia hacia el paradigma del lenguaje, y para entender el concepto de “razón dialógica” es necesario entender este cambio de enfoque en la consideración de la racionalidad. Este “giro pragmático” supone aceptar que los usuarios del lenguaje no son dueños individuales de ninguna verdad sino *que las verdades se gestan en la confrontación entre argumentos, en el juego de propuestas y objeciones y contrapropuestas, en el uso de los argumentos y en el consenso que así se alcance*⁸. A diferencia de Apel y Habermas, para quienes la posibilidad de consenso es una anticipación contrafáctica, para Maliandi, en este punto, hay que dar un paso más y admitir que la verdadera voluntad de convergencia crítica requiere la asunción de una actitud hermenéutica consistente, como afirma Gadamer, en reconocer que el otro puede tener razón y con esto propiciar el paso desde un enfrentamiento con el interlocutor a una alianza para compartir con éste un enfrentamiento con el problema. Para Maliandi hay tres grados ascendentes de convergencia crítica:

- 1) La postura estratégica (perspectiva egocéntrica) en la que la argumentación es persuasiva, retórica, destinada a forzar la opinión del contrincante.
- 2) La postura comunicativa divergente (donde subsiste la perspectiva egocéntrica) en la que la argumentación tiende a la convicción sobre la base del acuerdo pero donde se presupone de manera no declarada que el acuerdo ha de favorecer la opinión propia y no la del contrincante.
- 3) La postura comunicativa convergente (donde el interlocutor no aparece como oponente sino como co-operador) donde se presupone la disponibilidad a la rectificación de la opinión propia.⁹

7 En esta afirmación Maliandi cita a Platon, Sofista 263 d, Teetetos, 189 e-190 a Cf. Maliandi, M. *Volver a la razón*, op. cit. p. 106

8 Maliandi, M. *Volver a la razón*, op. cit. p.104

9 Maliandi, M. *Volver a la razón*, op. cit. p.109

Entre los antecedentes de esta posición Maliandi ubica a Epicuro cuando destaca que el diálogo es constructivo cuando hay una predisposición en los interlocutores a modificar y subordinar sus intereses a la búsqueda de un acuerdo intersubjetivo. Esta exigencia es muy difícil de alcanzar pero no imposible, como ya advirtió Epicuro, ya que la necesidad de simetría entre los interlocutores, no elimina las asimetrías fácticas cuando algunos de los interlocutores están en posición más aventajada que otros al momento de enfrentar los problemas. Maliandi analiza distintas situaciones asimétricas entre médicos y pacientes, entre hombres y mujeres, entre jefes y subordinados, entre maestros y alumnos, entre padres e hijos, entre jueces y acusados, entre ricos y pobres, y así vemos que las relaciones humanas están atravesadas por relaciones de asimetría que forman el territorio privilegiado de la ética aplicada donde es posible tematizar desde un metadiálogo previo donde se tematizan las asimetrías, se expliciten y se pueda anticipar en qué medida estas diferencias incidirán en los resultados del diálogo.

La capacidad de Maliandi para crear metáforas que apoyen la comprensión de sus ideas parece inagotable. Como vimos, las actitudes de ataque y defensa caracterizan la “contienda” verbal. Ahora estas dos actitudes se ejemplifican recurriendo a cuatro animales donde dos identifican las estrategias de defensa y otros dos las de ataque. Así es como aparecen *la liebre, el erizo, el tigre y la araña* como animales pseudoargumentantes, y Maliandi los presenta de este modo:

1) Hay quienes dominan técnicas evasivas de argumentación, y, después de sostener lo suyo, escapan escurridizamente a las objeciones. Es el caso del argumentante–liebre, ante el cual es inútil esbozar réplicas, porque cuando se las manifieste, su discurso ya se habrá deslizado velozmente a perspectivas distintas. La liebre zigzaguea, se escabulle y en cualquier momento desaparece por la boca de su madriguera. La frustración del cazador a quien se le escapa la liebre es análoga a la de quien intente dialogar con el argumentante–liebre (en un caso se interrumpe la caza; en el otro, el diálogo), con la diferencia de que,

mientras el cazador apunta a la liebre, el dialogador auténtico no apunta al argumentante, sino a los argumentos.

2) Una manera distinta de defenderse en una discusión es la del argumentante–erizo, inexpugnable tras sus púas argumentativas. El erizo no necesita escaparse porque nadie se le puede acercar. Tampoco necesita atacar: es como el ajedrecista que pone todas las demás piezas defendiendo al rey, o como el director técnico que coloca nueve jugadores en la defensa, o como el señor feudal protegido tras las murallas de su castillo. Las objeciones, en tal caso, rebotan. El oponente puede asediarlo, pero en algún momento acaba por comprender que el asedio no constituye una forma genuina de diálogo. Además, el argumentante–erizo suele tener -y en todo caso obra como si tuviera- tendencias paranoicas: toda objeción o réplica es sentida por él como un ataque personal.

3) Aparte de aquello tan repetido de que “La mejor defensa es un buen ataque” (aplicable asimismo a ciertas formas del argumentar) hay argumentantes que se lanzan a la ofensiva, no para defenderse, sino porque ven en el diálogo una ocasión para menoscabar de algún modo al interlocutor, quien se convierte a sus ojos en una suerte de presa. El ataque es paradigmáticamente feroz en el argumentante–tigre (o león, u oso, o tiranosaurio) seguro de sus fuerzas, devorador implacable y despiadado. El tema de discusión pasa a segundo plano cuando se persigue la aniquilación del oponente. La natural resistencia de éste enardece al tigre; surgen el apasionamiento y la furia, y el “diálogo” deriva entonces en un *everything goes*, con recursos tales como el sarcasmo, la mofa, la desautorización o el insulto.

4) La modalidad ofensiva, sin embargo, tiene su variante más sutil, y por lo general más efectiva, en el argumentante–araña quien atrapa y literalmente “envuelve” al oponente en su retórica, es decir, en un farragoso compuesto de argumentos lícitos y falacias bien disimuladas, asiduamente matizado con citas y proverbios. La “presa”, o más bien la víctima, suele quedar entonces

inmovilizada, desprovista de argumentos, con lo que hace obvio el carácter monológico del supuesto “diálogo”.¹⁰

Maliandi destaca que frecuentemente la liebre, el erizo, el tigre y la araña “ganan” las polémicas pero no contribuyen al avance de la razón, no representan actitudes dialógicas como la que propone la idea del diálogo convergente que, para representar con una imagen, se asemeja mejor a la figura de dos bailarines, donde el otro no es un contrincante sino un *partenaire*, un colaborador solidario en la compleja danza de la argumentación.

Los cuatro puntos cardinales de la ética convergente

El paradigma de la convergencia, propuesta principal de una ética convergente resulta ser, a la vez, un paradigma correspondiente a un principalismo pluralista. Maliandi reconoce no sólo un principio sino cuatro teniendo en cuenta que tanto en la dimensión de fundamentación como en la de crítica hay una estructura conflictiva sincrónica y otra diacrónica. El *a priori* de la conflictividad indica que no sólo hay conflictos entre normas situacionales (que reflejan a su vez los conflictos entre intereses personales o grupales), sino también que hay conflictos entre principios. La aplicación tiene que restringirse, según la ética convergente, porque entre los principios cardinales hay relaciones conflictivas. A diferencia de Apel, para Maliandi, no es preciso elaborar una parte B de la ética, porque la conflictividad ya ha sido puesta de manifiesto en las tareas reflexivas de fundamentación. Las condiciones de posibilidad de la aplicación de los principios no están separadas de las condiciones de posibilidad de su validez. La aplicación de los principios está restringida por el metaprincipio, que, como vimos, exige maximizar la armonía entre aquellos, lo

10 Maliandi, M. Volver a la razón, op. cit. pp. 177-178 También se encuentra en versión digital <https://catedralengua2.files.wordpress.com/2011/09/maliandi.doc>. Originalmente esta clasificación de actitudes pseudoargumentales fue publicada en el Suplemento literario de la gaceta, Tucumán, 1 de octubre de 1995.

cual, en razón de las interrelaciones conflictivas, sólo es posible limitando la aplicación de cada uno. La ética convergente reemplaza, en efecto, el principalismo monista, propio de la ética kantiana y de la ética del discurso, por un principalismo pluralista. Sin embargo, ya se dijo que es preciso evitar el relativismo. No hay una infinidad de principios, sino un número restringido, en su propuesta, a cuatro principios. La fundamentación de la ética convergente consiste en mostrar los principios subyacentes en la estructura conflictiva del *ethos*. Así, para Maliandi, fundamentar una ética convergente equivale a mostrar los cuatro principios necesariamente engarzados en la estructura conflictiva del *ethos*. Se los denomina “principios éticos cardinales” y se los fundamenta por reflexión pragmático-trascendental, es decir, mostrando que están necesariamente presupuestos en las argumentaciones propias de los discursos prácticos. Así como la ética del discurso descubre su principio o norma básica entre los presupuestos de toda argumentación, la ética convergente encuentra los “principios cardinales” en las argumentaciones propias de los discursos prácticos. Se trata de cuatro conceptos enfrentados en dos líneas de tensión, y que desde siempre han sido reconocidos por la filosofía. Los principios de la ética convergente se pueden inferir de las estructuras conflictivas más generales: la conflictividad sincrónica (oposición entre lo universal y lo individual) y la diacrónica (oposición entre la permanencia y el cambio).¹¹ Los principios cardinales se enfrentan, por un lado, como extremos de estructuras conflictivas, y por otro, como representantes de distintas dimensiones racionales. Estas tensiones conflictivas se advierten a la hora de la aplicación de tales principios, ya que siempre pueden perturbar e incluso impedir la aplicación. En la estructura sincrónica del *ethos* la dimensión F está presente en el principio que exige universalización (U), y la crítica (K) en el que exige individualización (I). En la estructura diacrónica, a su vez, la dimensión F lo está en el principio que exige

11 Maliandi, R., *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos-Ediciones de la UNLa, 2006, p. 193

conservación (C) y la K en el que exige realización (R). La bidimensionalidad de la razón determina esta tensión conflictiva, aunque complementaria para la fundamentación de normas.

Los principios cardinales se enfrentan, `por un lado, como extremos de estructuras conflictivas (oposición U-I y C-R) y, por otro, como representantes de distintas dimensiones racionales (U-R, I.-C, I-R, U-C).¹²

Maliandi ubica un “metaprincipio” que exige *maximizar la armonía*, es decir, reducir a un mínimo la conflictividad entre los principios, pero a la vez reconocer la conflictividad como un *a priori* con lo cual se evade la posibilidad de un relativismo, que es la conclusión más frecuente al advertirse la imposibilidad de que los principios se apliquen sin conflicto. Advierte Maliandi que la conclusión más frecuente no siempre es la más correcta. En este caso, la exigencia de armonización entre principios admite a la vez la inevitabilidad de la conflictividad. Así se evitan los excesos en los que caen las posiciones unidimensionales de la razón. Por un lado están los que identifican los logros de la racionalidad con el aporte de conocimientos seguros, estables, definitivos, capaces de establecer órdenes confiables en el plano teórico y en el práctico. Quienes denuncian estas presunciones como utópicas se identifican con la actitud escéptica, bajo la comprensible sospecha, afirma Maliandi, de que esta actitud racionalista es un subterfugio para justificar todo tipo de injusticias e inequidades. Como en Aristóteles y en Kant, aquí se revela el uso de la razón práctica donde no se trata solamente de “saber” que estos principios son factibles de fundamentar sino de usarlos como principios orientadores en la resolución de conflictos prácticos concretos, aunque se reconoce que la conflictividad básica entre principios es ineliminable. La resolución de conflictos entre principios está necesariamente en otro nivel que la resolución de conflictos morales concretos. Si bien es racional hacer lo posible para resolver los conflictos, no es racional, para Maliandi, tratar de eliminar la conflictividad como tal. Lo racional, en sentido

¹² *Ibidem*, p. 194

amplio, consiste en oponerse a los conflictos, a tratar de evitarlos cuando son evitables, de resolverlos cuando son solubles o de regularlos cuando son insolubles. Pero la racionalidad también exige reconocer que los sistemas sociales y la cultura tienen un carácter “esencialmente” conflictivos.

El homo quadratus y la búsqueda de la armonía

Luego de esta ajustada síntesis de la propuesta de la ética convergente, podemos intentar clasificar, dentro del vasto océano de la filosofía, para seguir usando metáforas náuticas, esta posición. Uno de los criterios posibles de clasificación es la distinción entre posiciones optimistas o pesimistas. En la modernidad, el optimismo racionalista se asocia a Leibniz cuando considera a éste como el mejor de los mundos posibles y postula una “armonía” entre el mundo físico y el mundo moral, teniendo como garante a Dios. En uno de sus escritos de madurez, “Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón”, afirma:

De la perfección suprema de Dios se sigue que al producir el universo haya elegido el mejor plan posible en el que existe la mayor variedad con el mayor orden; donde el terreno, el lugar, el tiempo, están mejor dispuestos, el efecto mayor está producido por las vías más simples y existe en las criaturas el máximo de poder, de conocimiento, de felicidad y de bondad que puede admitir el universo.¹³

Dos siglos después, Arthur Schopenhauer ha sido etiquetado como el más sistemático de los pesimistas. Puesta en el apuro de tener que clasificar, diría que la propuesta de la ética convergente es una propuesta optimista y, en algunos rasgos nos recuerda el ideal renacentista del *homo quadratus* de Leonardo da Vinci. En la teoría del *homo quadratus*, el número cuatro llega a

13 Leibniz, G.W., “Principios de la naturaleza y de la Gracia fundados en razón”, en G.W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, Ezequiel de Olaso, editor, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982, p.603

adoptar significados simbólicos fundados sobre una serie de correspondencias que son también correspondencias estéticas. Aquí son cuatro los puntos cardinales de la ética convergente. Umberto Eco nos recuerda, respecto al ideal renacentista y a la importancia allí del número cuatro que son cuatro los vientos principales, las fases de la luna, las estaciones, cuatro el número constitutivo del tetraedro tomaico del fuego, cuatro las letras del nombre ADAM. También es el cuatro, como enseñaba Vitrubio, el número del hombre, puesto que la longitud del hombre con los brazos abiertos corresponderá a su altura dando así la base y la altura de un cuadrado ideal. El cuatro será el número de la perfección moral, de suerte que tetrágono será denominado “el hombre moralmente válido”. En este modelo renacentista que luego impregnará el pensamiento de la modernidad, el hombre es el código, el paradigma del universo, ya que, en tanto exponente del microcosmos, presenta las mismas características fundamentales del cosmos. La estructuralidad, la armonía del cuerpo humano, el hecho de que todas sus partes se interrelacionan y desarrollan funciones complementarias se reflejan en la solidaridad y la unidad del universo. Los distintos planos del ser en los que el universo se articula –los minerales, las plantas, los animales, los seres humanos, las inteligencias superiores– no están separados ni se ignoran recíprocamente: están unidos por hilos sutiles, por misteriosas correspondencias. Así, el cosmos se representa como un gran hombre y el hombre como pequeño cosmos en el intento por representar a través de un arquetipo matemático el Universo.¹⁴

Tomando distancia del Renacimiento y a la altura de los tiempos que corren, la propuesta de la ética convergente de Maliandi, a diferencia del optimismo “ingenuo” (aunque no hay ingenuos en filosofía) podríamos decir que es un optimismo desencantado, que reconoce la presencia de dilemas y antagonismos ineliminables pero que no baja los brazos, que no se resigna al

14 Eco, U., *Arte y belleza en la estética medieval*, Debolsillo, edición digital en www.megustaleer.com

relativismo, que busca con empeño una guía, un principio rector firme, una luz en medio de las tinieblas. Del mismo modo que Kant al proponer la utopía de una sociedad cosmopolita, aquí la exigencia de armonización entre principios se puede entender en el sentido de idea regulativa. Según expresó en múltiples oportunidades Maliandi, no es que apuntemos a algo que pensamos que algún día se va a convertir en realidad, sino a un ideal que al menos nos marca una dirección en la que parecería que es correcto caminar. Nada más que eso, pero no es poco. Recurriendo a otra metáfora, Maliandi nos dice que deberíamos ver a la razón como un balancín que busca el equilibrio pero que siempre está expuesto a inclinarse para alguna de las partes. A despecho del viejo ideal de la razón como una poderosa luz que ilumina el progreso de la humanidad, Maliandi concibe a la razón, además de bidimensional, como una lucecita, acaso titilante, que puede ser de gran ayuda en medio de la oscuridad total. Desde mi punto de vista, esta propuesta de la ética convergente es algo más que una lucecita titilante, es un idóneo instrumento de análisis apto para hacer frente a los dilemas morales que nos plantea la sociedad globalizada y el uso de la tecnología. También es un poderoso estímulo para seguir ejercitando el diálogo crítico, lamentablemente ya no con el maestro pero sí con su obra.