

**RICARDO MALIANDI: ENTRE LA FUNDAMENTACIÓN Y LA APORÉTICA.
NOTAS ANTERIORES A LA ÉTICA CONVERGENTE¹**

GRACIELA FERNÁNDEZ

(Universidad Nacional de Mar del Plata)

Desde el comienzo de su carrera filosófica, dos problemas concitaron a Ricardo Maliandi, siempre en vista al campo de la ética: el de la *fundamentación* y el de la *conflictividad*. Convencido de que el intuicionismo propio de las éticas axiológicas resultaba insuficiente para una fundamentación rigurosa, pero consciente de las insuperables relaciones conflictivas entre los valores, Maliandi buscó, hasta su madurez, una fundamentación ética no intuicionista, pero, al mismo tiempo, un lugar relevante para los conflictos, a lo que prontamente llamó "*la conflictividad*"

Encontró su superación en la *Ética Convergente* (3 tomos: I. Fenomenología de la Conflictividad²; II. Aporética de la Conflictividad³; III. Teoría y Práctica de la Convergencia⁴). Estos tres tomos, editados a penas en cuatro años, fueron madurados en más de cuatro décadas de investigación, en numerosos cuadernos, notas, libros, artículos publicados y no publicados, conferencias, discusiones, etc.

1 Una versión similar de este trabajo apareció bajo el nombre "Kant y la experiencia del conflicto". En D. Michelini, J. San Martín y J. Wester, *ÉTICA, DISCURSO, CONFLICTIVIDAD*, Río Cuarto, Universidad de Río Cuarto, 1995 p. 251-267.

2 Maliandi, Ricardo. *Ética Convergente. Fenomenología de la Conflictividad*. Buenos Aires. Ed. Las Cuarenta. 2010. ISBN 978-987-1501-13-7

3 Maliandi, Ricardo. *Ética Convergente. Aporética de la Conflictividad*. Buenos Aires. Ed. Las Cuarenta. 2011. ISBN 978-987-1501-36-6

4 Maliandi, Ricardo. *Ética Convergente. Teoría y Práctica de la Convergencia*. Buenos Aires. Ed. Las Cuarenta. 2013. ISBN 978-987-1501-56-4

Estas investigaciones concentradas en su “*opera magna*” constituyen el *corpus* de una ética sistemática original, pero sostenida sobre toda la historia de la filosofía práctica. Los últimos dos años de su vida (falleció el 12-02-2015) Maliandi intentó terminar un libro sobre “Democracia” que no pudo concluir. Con muchas notas, algunos capítulos escritos, etc., se llamaría, por lo menos provisoriamente, “*Muerte y transfiguración de la Democracia*”. Sus dos últimos años, difíciles, fueron pesados. Además –y esto va por mi cuenta—Maliandi fue, hasta el final, un investigador y docente de la ética pero muy secundariamente, un estudioso de la política. Sé que estudió muchos libros, artículos, etc. Pero –según mi opinión sincera—el tema lo excedía. Cuando, por su padecimiento (felizmente, pocos meses) sus fuerzas flaquearon, pensamos juntos, también con Néstor González, el editor de Las Cuarenta, hacer un libro liviano, pero interesante para los lectores. Se llamaría, y espero que se llame, “*Meditaciones Éticas*” tomados de cientos y de notas y docenas cuadernos.

Lo que sigue ahora se refiere a textos anteriores a la *Ética Convergente*, en sus tres tomos. Es un *racconto* – de ningún modo “*prolijo*” o mucho menos “*objetivo*”— de la historia filosófico literaria de Maliandi. Esto, porque el escrito que sigue está impregnado de mis propias experiencias, lecturas y opiniones y anterior a la *Ética Convergente*.

En la evolución de su trayectoria filosófica, Ricardo Maliandi ha mantenido inalterada su posición inicial con respecto a Kant, destacando en casi todos sus trabajos el valor de la *crítica* como la tarea filosófica por excelencia. Pero, desde los primeros escritos, se advierte la intención de incorporar a la tradicional problemática kantiana una vertiente en cierta medida exógena al *pathos* racionalista: el estudio del conflicto o, en forma abstracta, de la *conflictividad*. Los orígenes de esta orientación de su pensamiento deben rastrearse, sin lugar a dudas, en el inicial acercamiento a la *filosofía de los valores* y, particularmente, al pensamiento de Nicolai Hartmann, que determinó fuertemente su formación. Pero --más allá de esa impronta-- fueron los rasgos propios de su personalidad los que lo acercaron a la incertidumbre, a la

oscuridad de lo real y a la tragicidad de la existencia humana. Al margen y junto a Hartmann, han sido quizás Macedonio Fernández, Antonio Machado y Miguel de Unamuno los autores que contribuyeron para configurar su propia visión de la filosofía y el horizonte para una *ampliación* de la original problemática kantiana. Sin embargo, a pesar de esta agudización perceptiva en la vertiente “*oscura*” de lo real, predomina en Maliandi el esfuerzo racional, la valencia del logos, la tendencia armonizante propia del *pathos* racionalista que nunca ha abandonado.⁵

En este artículo me propongo analizar un conjunto de escritos de su producción, que atañen a cuestiones referidas a la ética kantiana. Se trata de un grupo de artículos “técnicos”, que rehúyen las conclusiones generales y son específicos en cuanto a sus propósitos. Sin embargo, en estos escritos sobre cuestiones puntuales de la filosofía práctica se dejan ver algunos de los elementos analíticos que más tarde intervendrán en el intento de complementación crítica de la *ética discursiva*. Los artículos a los que me referiré son: “La versión kantiana de la razón perezosa” (1980); “Significación y ambigüedad del ‘como si’ en la fórmula de la ley de la naturaleza del imperativo categórico” (1982) e “Imperativo categórico y conflictividad sincrónica” (1989).⁶

5 Una defensa de la función racional de la argumentación la desarrolla el autor que comento en el libro *Dejar la Posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993.

6 “La versión kantiana de la razón perezosa” apareció en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Año III, Nº 6, Julio-Diciembre, 1980, p.85-96; “Significación y ambigüedad del ‘como si’ en la fórmula de la ley de la naturaleza del imperativo categórico”, en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, Año II, Nº 2, 1982, p. 49-60; “Imperativo categórico y conflictividad sincrónica”, en *Cuadernos de Ética*, Nº7, Junio de 1989, p. 57-65. Al respecto de los temas aquí tratados, pueden consultarse: “Von der Verlegenheit der Vernunft zur Verlegenheit der Kritik” en *5. Internationaler Kant-Kongress, Akten 1.2*, Bonn, Bouvier, 1981 y “Bemerkungen zur ‘Umkehrung’ des kategorischen Imperativs”, en *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Vol II/2, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D.C., 1989. Entre otros trabajos del mismo autor, de orientación sistemática sobre la filosofía práctica kantiana puede consultarse: “Kant pre-crítico. Ética”, en la revista *Stromata*, XXVII, Nº 2, Abril-Junio 1971, p. 189-205; “Actualidad y derivaciones de las preguntas kantianas”, en *Discurso y Realidad*, vol II, Nº 1, nov. de 1986; “¿Cuándo es inevitable una declaración?”, en *Cuadernos de Ética*, Nº 2-3, Junio de 1987.

Señalaré cómo los aludidos elementos analíticos repercuten en el referido intento de complementación.

El primero de los mencionados artículos, “La versión kantiana de la razón perezosa”, encara la conocida falacia que los griegos denominaron *argos logos* y los latinos *ignava ratio*. Se trata de la tesis fatalista, que Aristóteles pone al descubierto en el famoso pasaje de *Peri Hermeneias*, capítulo 9, y que conlleva una larga discusión en la historia de la filosofía. En la época moderna, Leibniz denominó “*fatum mahometanum*” a la aplicación práctica del argumento que conduce a la inacción. El “espíritu mahometano” (por cierto, legendario) se opondría al “espíritu cristiano” que intenta servir a la Providencia. El quietismo de la razón perezosa aparece en Kant como forma típica de la *actitud dogmática*, la que da por concluida toda investigación y se entrega al descanso, eludiendo las dificultades de la investigación.⁷

Lo constitutivo y lo regulativo se mezclan y confunden aquí de la siguiente forma: la razón arriesga una hipótesis hiperfísica (como es la de la voluntad de Dios o del destino), válida sólo en el terreno regulativo, para dar por despachado un problema físico (el correspondiente a los hechos que ocurrirán), que debería ser abordado con elementos constitutivos del conocimiento; pero el entendimiento no los posee. Por lo tanto, la razón hace pasar lo *regulativo* por *constitutivo* y cae en el abismo del *uso trascendental* de las categorías. Maliandi observa que el escepticismo,⁸ y no sólo el dogmatismo, incurre en *razón perezosa*. La renuncia al saber -que Kant denomina *censura de la razón* y que pertenece según él a un estadio intermedio entre la *actitud dogmática* y la *actitud*

7 Cf. KANT, KrV, A 689-690 B 717-718. Kant expresa que el primer error que se comete al emplear la idea de un ser supremo en sentido constitutivo es el de la razón perezosa, o *ignava ratio* y en una nota cita a Cicerón en su análisis del sofisma: “Si tu destino es que te cures de esa enfermedad, así sucederá, tanto si acudes al médico como si no”. En el texto sostiene “Podemos dar este nombre a todo principio que nos haga considerar la investigación de la naturaleza como absolutamente terminada en un punto, sea el que sea, con lo cual la razón se retira como si hubiese concluido su tarea” (A 690 B718)

8 Entre otros trabajos sobre el escepticismo, puede leerse del mismo autor: “Utilitarismo, escepticismo y trascendentalismo en la ética contemporánea”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. IX, N°3, noviembre de 1983, p. 263-274.

crítica- representa también, cuando se adopta de modo permanente, una forma de quietismo o comodidad: entraña la interrupción del trabajo racional, pero esta vez “a la manera escéptica”, la que se autopresenta bajo *una especie de elegante ‘estar de vuelta’ de todo, sin haber ido a ninguna parte*.⁹ En su artículo “El discreto encanto del escepticismo ético”¹⁰, Maliandi se ha esforzado por hacer comprender que el pensamiento, filosófico y popular, suele confundir las cuestiones relativas a la *vigencia* y las inherentes a la *validez*. La *vigencia* alude al momento de reconocimiento fáctico, mientras que la *validez* depende de la justificación racional de la norma. Vigencia y validez pertenecen, en parte, a la distinción kantiana entre *quaestio facti* y *quaestio juris*. El escepticismo puede adoptar una de las variantes o las dos. El “escepticismo de la vigencia” (que, en una variante, Maliandi ha descrito como “*discepolismo moral*”¹¹) afirma que la moral es un engaño. El negador de la *vigencia* puede ser un pesimista (como lo era el mismo Discépolo) o un cínico (como el personaje elegante de una novela de Oscar Wilde¹²), pero siempre niega el *factum* de la moralidad. El negador de la *validez*, como es el caso de Nietzsche¹³ , afirma que la moral es un *error* y que merece ser desterrada. Este último cae en el *nihilismo*: ya sea en esa particular especie de *nihilismo revolucionario* que practicó Nietzsche, o simplemente en un *nihilismo mefistofélico*, posición decididamente anti-moral, que corresponde a la actitud de Mefistófeles, según lo concibió Goethe: *el*

9 Cf. MALIANDI, R., “El discreto encanto del escepticismo ético” , en *Cuadernos de Ética*, N° 6 (Diciembre de 1988)

10 Cf. *op.cit.*

11 Acotaciones de Maliandi sobre el “*discepolismo moral*” pueden leerse en “La apuesta enmascarada del escepticismo ético”, en el Suplemento Literario de *La Gaceta*, Tucumán, 25.10.1992.

12 En *Dejar la Posmodernidad* (Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993, p. 186 y sig.) Maliandi dedica un capítulo a lo que llama “*paradoja de Cecil Graham*”, que no es otra cosa que la divertida autocontradicción que comete el personaje de *Lady Windermere’s Fan*, en el tercer acto, cuando dice irónicamente: “*Whenever people agree with me, I always feel I must be wrong*”. En ese capítulo, Maliandi no se detiene en el problema de la negación de la vigencia , sino el de la autocontradicción deliberada del irónico personaje. Sin embargo, a este personaje de Wilde, como a otros que ha retratado este autor, le cabe este tipo de escepticismo, en la variante *mordaz* y no en la *nostálgica*, como es el caso de nuestro recordado poeta del tango.

13 Sobre Nietzsche puede consultarse el capítulo “Tragedia y Razón” en el libro de Maliandi *Cultura y Conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas* (Buenos Aires, Biblos, 1984)

*espíritu que siempre niega, porque todo lo que surge merece ser destruido.*¹⁴ Volviendo al quietismo de la *ignava ratio*, parecería, a primera vista, que ni la actitud del pesimista nostálgico, cuando reacciona frente a la inmundicia moral, ni la del negador sistemático, involucran una postura de *comodidad*. Maliandi vuelve a Kant, para depositar el concepto de “comodidad” en lo que interpreta como una interrupción del trabajo racional, en fin de cuentas, una especie de traición a la tarea *crítica*. Vista desde el punto de vista dogmático, a la *razón perezosa* le tocaría también el segundo cuerno del *Trilema de Münchhausen*¹⁵ El escéptico niega, justamente, la tarea fundamentadora, pero incurre en el mismo vicio y en una pereza similar a la del dogmático, aunque de sentido opuesto.

En “Significación y ambigüedad del *como si* en la fórmula de la ley de la naturaleza del imperativo categórico”¹⁶ Maliandi aborda el sentido de la *ficción* kantiana, tal como ésta aparece especialmente en una de las fórmulas del *imperativo categórico*, destacada y estudiada especialmente por Vaihinger y popularizada en la interpretación *ficcionalista* de las teorías.¹⁷ Más allá del innegable carácter fictivo de la “fórmula de la naturaleza” no resulta arbitrario sostener que toda la obra crítica kantiana se halla transitada por una peculiar comprensión de lo *fictivo* y, también, *de la injerencia o eficacia de lo fictivo en lo real*: la “apuesta racional”, los “postulados”, la doble dimensión del ser en el mundo, etc. parecerían constituir capítulos de una lógica estricta de la *ficción*, o de lo *posible verosímilmente necesario*, que Kant tiene presente cuando se

14 GOETHE, *Faust*, I, 1340-1342

15 Juicios de Maliandi sobre el racionalismo crítico pueden verse en: “La polémica entre el racionalismo crítico y la pragmática trascendental del lenguaje” en VARIOS, *La filosofía en Alemania y en América Latina*, Córdoba, Instituto Goethe y Sociedad Argentina de Filosofía, 1983; también en: *Transformación y Síntesis*, p. 21 y sigs.

16 La versión alemana de este artículo apareció con el título “Bedeutung und Zweideutigkeit des ‘als ob’ in der Naturgesetz-Formel des kategorischen Imperativs”, *Akten des 4. Internationaler Kant-Kongress*, Mainz, 6-10 April 1974, Teil II, S. 540-549, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1974

17 Al respecto de la interpretación ficcionalista de las teorías puede verse POPPER, K. *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen, Mohr, 1979, también sobre influencia de la interpretación ficcionalista: SUPPE, F. *La estructura de las teorías científicas*, trad. P. Castrillo y E. Rada, Madrid, Editora Nacional, 1974.

introduce en los problemas clásicos de la metafísica. *Ambigüedad y ficción* son los temas que bordea este artículo, y que están por detrás del minucioso análisis de la mencionada “fórmula de la ley de la naturaleza”. En el análisis de dicha fórmula --“Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por medio de tu voluntad en *ley universal de la naturaleza*”¹⁸ -- Maliandi alcanza a ver *dos ficciones*, mientras que la fórmula clásica “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”¹⁹, o bien: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”²⁰, tiene también oculto un carácter fictivo, pero solo *uno*²¹. La fórmula de la “ley de la naturaleza” guarda un paralelo con la *regla* que Kant presenta en la *Crítica de la Razón Práctica*: “Pregúntate a tí mismo si la acción que piensas realizar, si debiese ocurrir según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueses una parte, podrías considerarla posible por medio de tu voluntad”²². La “fórmula de la ley de la naturaleza” podría ser vista como la más semejante a la “fórmula principal” y, por lo tanto, podría pensarse que su relevancia radica en la *afinidad* con ella. Sin embargo, su importancia no reside precisamente en dicha afinidad, sino, por el contrario, en aquello nuevo que introduce, o sea, en la sugestiva irrupción del “*como si*”²³. El agente debe obrar *como si*, por medio de su acción, adviniera al mundo un *estado de cosas*: tiene que poder imaginar *un mundo posible que se inaugurara por medio de su acción*.²⁴

El primer “recurso a la ficción”, común a la fórmula principal y a la fórmula de la naturaleza, es la de imaginarse una *legislación universal* o bien una

18 Cf. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, 1948, p. 129 y sigs.

19 KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (IV,421)

20 KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, V,30.

21 Cf. “Ambigüedad y significación...”, p. 53 y sigs.

22 KANT, V,69.

23 VAHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol, Stuttgart, Scientia Verlag, 1970 (sobre la segunda edición de 1922)

24 Un comentario sobre el papel que juega la consideración de las consecuencias de la acción en el imperativo categórico puede verse en mi artículo “Los dos rostros de la responsabilidad”, *Cuadernos de Ética*, N° 5, junio 1988, p. 31-40.

naturaleza, que -- en los hechos-- no existe, cuya esencia no es *fenoménica*, o *sensible*. La “naturaleza” aludida en las dos fórmulas, ya sea como naturaleza o como legislación universal, es perfecta, inexorable y puramente racional. Nada hay en ella de probabilístico, ni mucho menos de azaroso. Cabría agregar: no se trata ni de la *naturaleza* de la que se habla en la *Crítica de la Razón Pura*, cuyas leyes *a priori* no pueden aumentarse ni disminuirse y constituyen la parte fundamental de la física, ni tampoco de la naturaleza mensurable y empírica que conocemos en su manifestación sensible. La primera ficción consiste en imaginarse una *naturaleza ad-hoc*. En ese conjunto de *legislación universal* se introduce una nueva ley: la *máxima de mi acción*. Dicha ficción consiste, pues, en la representación de esa naturaleza *perfecta pero aumentada* por mi intervención como agente. ¿En qué consiste la segunda ficción?: en el poder imaginarse las *consecuencias de ese mundo que se acaba de inaugurar*, que no son otra cosa que *las consecuencias de la ficción sobre la realidad*. En esto reside el fundamento de la exigencia expresada en la regla “*poder considerar a la acción posible por medio de la voluntad*”. La primera ficción tiene un carácter provisorio y pertenece a la *reflexión*. Se trata, como dije, de la representación de una naturaleza posible y ampliada. La segunda ficción permite poner a prueba el carácter moral de la disposición del ánimo (*Gesinnung*) y señala, como un barómetro, la *aceptabilidad racional de la máxima que se pretende introducir a la manera de “ley natural”*. Dicha aceptabilidad depende de la estructura racional no-contradictoria de la naturaleza creada, y no del interés privado del agente. La primera ficción, representativa de un mundo posible, constituye, en opinión de Maliandi, una garantía de *evidencia*. Habría que agregar: de *evidencia racional*. Ella es el antecedente para la segunda ficción, que es la condición para el obrar moral concreto. Resumiendo: 1) *el agente debe poder imaginarse un estado de cosas tal en el sentido de una naturaleza universal ampliada por la máxima de su acción*; y 2) *el agente tiene que poder querer ese estado de cosas*. La doble ficcionalidad del imperativo es correlativa con un doble sentido del “*como si*”. En la ficción (1) el “*como si*”, alude al “deber-ocurrir”, y se podría interpretar del

siguiente modo: (obra) “*después de haberte figurado que*”. El segundo sentido del “*como si*”, alude al “poder-querer”, y su mandato es actual, inherente a la inmediatez de la acción: obra (según ese mundo que ya te figuraste) pero *mientras te figuras que tú eres parte de él*. ¿En dónde reside la “*ambigüedad*” del imperativo, aludida en el título del trabajo comentado? Es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que ella no es un defecto, un vicio lógico que debería ser soslayado, sino una característica positiva esencial de la “*fórmula de la naturaleza*”. La ambigüedad del “*como sí*” reside en presentar como una, lo que en realidad, son dos ficciones que guardan una peculiar semejanza. Ellas no involucran ni “*ensueños*”, ni “*ilusiones*” de ninguna especie; son, ante todo, como lo afirma Vahinger, *suposiciones* que permiten orientarse hacia la acción. “En el caso del imperativo categórico lo fictivo *dirige* la acción, al ofrecerle a ésta un criterio *objetivo*. Representarse una máxima como “*ley universal de la naturaleza*” no quiere decir mentirse a uno mismo”²⁵ El “*como si*” no expresa la tragicidad de la existencia humana, en el sentido afirmado por Goldman,²⁶ sino, justamente, la libertad de una voluntad que no está constreñida o determinada por el interés más inmediato y es capaz de “saltar” por encima de la necesidad, de imaginarse mundos: de *quererlos y de realizarlos*.

Una preocupación filosófico-literaria de Maliandi ha sido, precisamente, el hecho de “*tomarse en serio*” a la ficción, y no son pocos los escritos en los que manifiesta un interés positivo por la ambigüedad y por lo paradójico como fenómenos ricos en posibilidades y sugerencias.²⁷ En *La novela dentro de la novela. Ensayo sobre el sentido y la función de la auto-referencia novelística*²⁸, precisa el significado de la expresión “*fictivo*”, distinguiéndola de lo “*ficticio*”.

25 “*Significación y ambigüedad...*”, pag 58

26 cf. GOLDMAN, L., *Mensch, Gemainschaft und Welt in der Philosophie Inmanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik*, Zurich-New York, Europa Verlag, 1945, p.173 y sigs.

27 Al respecto del interés por las paradojas y el pensamiento de Antonio Machado, puede verse el escrito de Maliandi en colaboración con Jorge A. Roetti “*La paradoja de la inmutabilidad del móvil*”, en *Cuadernos de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Año XIV, Nº 31, pag. 38 y sig.

28 MALIANDI, R., *La novela dentro de la novela. Ensayo sobre el sentido y la función de la auto-referencia novelística*, Buenos Aires, Ramos Americana, 1981, p. 13, n. 2

Aquello que entra en la categorización de “ficticio”, conlleva una connotación despectiva: roza lo artificial, lo inauténtico, lo evasivo, etc. En cambio, “fictivo” se opone a “real” en tanto modo ontológico peculiar. La novela tiene la capacidad de aludir, mediante el recurso de la *autorreferencia*,²⁹ a los dos planos, moviéndose de uno al 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 sus personajes. La “mentira literaria” consiste en disimular ese carácter: un ser omnisapiente --el autor-- se refiere a otros seres --los personajes-- *como si* fuesen reales. Por el contrario, al autorreferirse, la novela evita dicha “mentira” y logra lanzar al lector del plano *fictivo* al plano *real*: “Es ésta una experiencia rica en contradicciones: 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”.³⁰ La evasión que logra el lector al sumergirse en una buena novela, le hace olvidar, por algún momento, su propia realidad, pero, a la vez, paradójicamente, se la revela y tematiza como ningún otro género. El mundo borgiano, plagado de citas apócrifas y mundos de curiosas

29 La novela *La nariz de Cleopatra*, escrita en colaboración con la autora de este artículo, dio origen al ensayo *La novela dentro de la novela*, publicado hace varios años. Mi colaboración se limita a la resolución de la novela y no intervine para nada en la teoría sobre la *mentira literaria*, una preocupación teórica que acompaña a Maliandi desde antes de conocernos y que dio origen a la forma de la novela mencionada. *La nariz de Cleopatra* transcurre en Argentina, una Argentina fictiva pero no ficticia, tal como la Alejandría del *Cuarteto de Alejandría*, de L. Durrell. Los personajes, en su mayoría, hablan al lector. No están preocupados por su futuro como personajes, como sucede en *Niebla* de Unamuno. Son gente que vive en Buenos Aires y en La Plata, y sus urgencias (por cierto *fictivas*) son verosímilmente *reales*. El tiempo preciso de la narración se ubica entre los sucesos de abril a junio de 1969, dando un salto al peor momento de la dictadura militar, en 1976-77 y finaliza en 1983, con el advenimiento de la democracia. Un personaje, cuyo apellido es Montaña, escribe una novela y teoriza sobre la autorreferencia como recurso para evitar la “mentira literaria”. Sus ideas se convierten en un espejo, que refleja el ensayo (real) publicado por Maliandi hace ya catorce años, mientras que la novela continúa inédita y, en su última versión, los hechos relatados son posteriores a la fecha en que se publicó aquel ensayo. Ficción, apertura infinita e infinitas posibilidades de lo real son, desde el punto de vista filosófico, los temas que vuelven, como *motto perpetuo*, en el transcurso del libro.

30 La novela ..., p. 15

legalidades sugiere, en forma más o menos explícita, el posible carácter *fictivo* de la existencia: “El tipo de apertura infinita corriente en la narrativa borgiana sugiere una hipótesis metafísica que el propio Borges ha hecho más o menos explícita en otros escritos y que en realidad se encuentra ya muy claramente en Unamuno: la del posible carácter fictivo de la existencia humana. 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...”³¹

Lo fictivo queda, entonces, al descubierto en su auténtica modalidad ontológica: al revelar su carácter, Augusto, el personaje de *Niebla*, de Unamuno, “expone justamente su propia ‘realidad’, la de ser fictivo --y no meramente ficticio-- es decir, la modalidad ontológica desde la cual actúa y desde la cual hace posible su figura moral. Inmerso en una situación en la que, pese a la discusión con su propio autor (Unamuno), Augusto no tiene más remedio que reconocerse fictivo (al admitir que ese autor lo hará morir, efectivamente). Insiste, sin embargo, en que su modo de ser, en definitiva, no difiere, en lo fundamental, del de Unamuno y del de los lectores: todos son un sueño que habrá de acabarse, todos son ‘entes *nivolescos*’.”³² ¿Cabría aplicar los criterios modales de ficción y realidad al “experimento mental” que sugiere, especialmente, la “fórmula de la naturaleza”? La eficacia de la ficción en la realidad se hace patente en la fórmula de la naturaleza, por medio de la cual Kant avanza en una lógica de la *creencia moral*, la que --en tanto lógica-- sólo puede expedirse sobre la *forma*, y nunca sobre los *contenidos*.³³

31 *op.cit.*, p. 38

32 *op.cit.*, p. 69

33 Otros artículos del mismo autor que constituyen reflexiones sobre el fenómeno literario son: “El Quijote y la autorreferencia novelística” en *Actas de las Segundas Jornadas Cervantinas*, Bahía Blanca, Centro de Investigaciones. Área Literaturas Hispánicas. Instituto Superior “Juan XXIII”, 1987, pp. XI-XXVIII; También puede consultarse: “El pronombre indecible. Multiplicidad y unidad en la obra de Octavio Paz”, en *Boletín del Instituto de Literatura*, Subsecretaría de Cultura, Ministerio de Educación de la Pcia. de Buenos Aires, La Plata, 1972.

El último de los artículos referidos al comienzo es “Imperativo categórico y conflictividad sincrónica”, el que aborda una problemática develada por la “inversión” propuesta por Hartmann para el imperativo categórico. El conflicto advertido por Hartmann al dar forma al mandato supremo de la moralidad yace en la oposición sincrónica entre *universalidad* y *particularidad*. Según este autor hay una relación antinómica entre los valores de la *personalidad* y los de la *universalidad*, y al primado de esta última debe sumársele, según su propuesta, el mandato de la realización de lo único e intransferible que subyace en la personalidad de cada agente. Lo que Hartmann llama *inversión* (*Umkehrung*) es, propiamente, una *complicación*, que abriga una doble exigencia: la de actuar de un modo universalizable y, a la vez, único, de forma tal que el agente deje en cada acción, auténticamente *moral*, el sello de lo propio y de lo irrepetible. El imperativo categórico, en la versión propuesta por Hartmann, reza del siguiente modo: “*Obra de manera tal que la máxima de tu acción nunca pueda convertirse enteramente (restlos) en principio de una legislación universal*” o bien “*No obres nunca de modo meramente esquemático, según valores universales, sino siempre a la vez (zugleich) según valores individuales, entre los que está tu propio ser personal*”, o también: “*Obra, aparte de según tu conciencia moral universal (el sentimiento valorativo moral en general) siempre también, a la vez, según tu conciencia moral privada (tu sentimiento valorativo individual)*”³⁴

Lo ambiguo y lo paradójico vuelven a aparecer en el mandato reformulado, el que en un cierto sentido podría leerse como un mandato contradictorio: “*obra siempre y no obres nunca de modo universal*” Empero, señala Maliandi que Hartmann no pretende elaborar una paradoja, sino que “la paradoja está en los

34 HARTMANN, N., *Ethik*, 4e.Aufl. Berlin, 1962, cap. 57h, p. 524. Un estudio sistemático de la obra de Hartmann se encuentra en el libro de Maliandi: *Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Bonn, Bouvier, 1966. Otro estudio, éste sobre la dirección ontológica-antitanatológica de Hartmann, puede leerse en el artículo del autor comentado “La negación de la *meditatio mortis* en la filosofía de Nicolai Hartmann”, en *Revista de Filosofía*, N° 16, Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

hechos mismos.³⁵ Lo que marca esta interpretación del imperativo es el carácter *antinómico* de lo real. El mandato es doble: *obra de modo universal respetando siempre el sello propio de tu personalidad*. Una auténtica inversión, que pone al imperativo de cabeza, es la propuesta por Simmel, con su idea de la “ley individual”³⁶. Al criticar a Kant, Simmel privilegia la objetividad de lo individual, y la oposición fundamental la advierte, no entre lo universal y lo individual, sino *dentro del individuo mismo*, entre la realidad y el deber ser. La ley moral se transforma, bajo la mirada de Simmel, en una cuestión puramente individual que nos deja, como observa Delius,³⁷ sin ningún criterio para juzgar moralmente, ya que “la mera impugnación de toda norma universal imposibilita el juicio de valor sobre una conducta humana.”³⁸

Son dos las recomendaciones que formula Maliandi para captar el curso de la supuesta “inversión” hartmanniana del imperativo categórico. La primera es: no perder de vista la distinción entre lo que procede del *formalismo* kantiano y aquello que se arrastra de su *rigorismo*. La segunda consiste en afirmar la tesis central de su pensamiento, esta es: la afirmación de que “*las relaciones conflictivas son constitutivas de las situaciones éticas*”. Las falencias de Kant son atribuibles a su *rigorismo*, que caracteriza como una falta de comprensión de lo conflictivo, o sea, del carácter propio e inapartable de toda situación ética. El *formalismo* radica en la universalizabilidad de la máxima, y es, como señala N. Hoerster³⁹ una condición *necesaria* para la permisibilidad de una acción, pero --por sí solo-- no es una condición *suficiente*. Expone la función de “test” del imperativo categórico, que debe pasar, como *mínimo*, la acción

35 “Imperativo categórico....”, p.58

36 SIMMEL, G. *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, M. Landmann (ed.), Frankfurt a. M., 1968. El artículo de Simmel apareció originariamente en la revista *Logos*, Bd IV, 1913, con el título “Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik”, y está publicado en una versión ampliada como el capítulo IV del libro de Simmel *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München-Lepzig, 1918

37 DELIUS, H. y PATZIG, G. *Argumentationen*, Göttingen, 1964, p.67

38 “Imperativo categórico...”, p.60

39 HOERSTER, N. “Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten”, en RIEDEL M.(ed.) *Rehabilitierung der praktischen philosophie*, Bd.II, Freiburg, 1974, p. 466

moralmente aprobable. El imperativo ve sólo un lado de la acción moral, un polo del conflicto moral básico, el de la universalidad, pero nos deja desnudos frente a la situación concreta y sus conflictos. A la conflictividad *sincrónica* advertida por Hartmann --entre universalidad y particularidad-- Maliandi agrega otra dimensión de lo conflictivo, que propone llamar conflictividad *diacrónica*, la que se da entre la “altura” y la fuerza de los valores,⁴⁰ o entre la tendencia a la “realización” y la tendencia a la “conservación” de lo valioso⁴¹. Lo que se trata de destacar, en todo momento, es el carácter antinómico del *ethos*, cuya estructura es una trama en tirante y delicado equilibrio, amenazado siempre por el desgarramiento trágico. Lo propio del *ethos* reside en la irreductibilidad de su entramado conflictivo y, *sin embargo y a la vez*, la exigencia del *ethos* radica en la *síntesis*, en la *maximización de la armonía*. Junto a la exigencia de *universalidad* y la de *personalidad* que Hartmann deposita en su concepción de la “*antinomia ética fundamental*”, Maliandi agrega una tercera condición : la búsqueda de *síntesis*, siempre en sentido *formal* y nunca *rigorista*: “No se puede saber, de antemano, si la síntesis es posible, pero, en principio, se la debe buscar siempre. Lo esencial es comprender que la búsqueda de síntesis es en cada caso *por lo menos justificable*, aún cuando haya ocasiones en que resulta indispensable la decisión por uno de los principios contra el otro”⁴².

La exigencia de síntesis presupone, según lo entiende Maliandi, una comprensión previa de la conflictividad, es decir, de la inevitabilidad de los conflictos. Pero mirado desde otro ángulo, podría interpretarse en el sentido de un *momento aristotélico*, que Maliandi introduce para *compensar* el rigorismo kantiano. En efecto, como destaca en varios de los trabajos ya mencionados, el rigorismo tiene que ser discernido del formalismo y, el no practicar esta

40 Sobre este tema puede verse del mismo autor: “Un conflicto básico de la vida moral”, en *Cultura y Conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas.*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1984, p.35-66.

41 Un desarrollo sobre el conflicto entre lo “*prospectivo*” y lo “*retrospectivo*” puede verse en el ensayo del mismo autor, titulado: “El puente y la muralla”, en *Cultura y conflicto*, p. 131-158.

42 “Imperativo categórico...”, p.65

diferenciación, da origen a la mayoría de malentendidos que subyacen en las críticas a la ética kantiana.

Hasta aquí el comentario de los tres artículos mencionados en el comienzo. Desde mi punto de vista, considerados en conjunto, ellos destacan: 1) el compromiso *ético* con la tarea de la fundamentación, (y allí apunta la preocupación por denunciar la *ignava ratio*); 2) la eficacia del *lado fictivo* del imperativo categórico, tal como es expresado por Kant en la “fórmula de la ley de la naturaleza” y 3) la pluridimensionalidad de lo conflictivo, su posible compatibilidad con el *formalismo* y el rechazo del *rigorismo*. En lo que sigue, y para concluir, formularé algunas sugerencias, según lo prometido en el inicio de este artículo, para trasladar las preocupaciones que aparecen en estos escritos técnicos alrededor de problemas puntuales de la ética kantiana a posiciones más amplias que Maliandi ha sostenido en los últimos años, con relación a la *ética discursiva*, tal como ha sido formulada por Karl-Otto Apel.

La valoración positiva, e incluso la admiración que expresa Maliandi por la ética discursiva, pende por sobre todo del argumento de la fundamentación que ésta aporta. Para alguien formado en el pensamiento kantiano, no resulta difícil comprender que la fundamentación *intuicionista* de la ética que proviene de la filosofía de los valores de Scheler y de Hartmann es insatisfactoria. Por el contrario, Apel propone una fundamentación *racional* de la ética, que a su juicio Kant no logró; incluso más: *sostiene haber alcanzado una fundamentación, en la que Kant fracasó, a causa del compromiso teórico con el paradigma subjetivista de la razón, que lo condujo, como a otros, al solipsismo metódico*.⁴³ El propósito de no cometer *ignava ratio* lo satisface ampliamente la ética del discurso y, además, ésta tiene la ventaja de utilizar una estrategia racional, amén de haber descubierto *en su momento reconstructivo*, ciertos contenidos *a priori* de la argumentación que valen como presupuestos normativos de toda argumentación, y que implícitamente ha reconocido y aceptado todo aquel que

43 Sobre este particular, puede consultarse mi artículo “¿Es trascendental la ética kantiana? en *Cuadernos de Ética*, N° 14, 1992, p. 9-20.

se vale de la argumentación. Ellos no pueden ser negados sin que se cometa *autocontradicción performativa*. No es mi propósito discutir las afirmaciones históricas o sistemáticas de la ética del discurso sino, más bien, reconocer el auténtico interés que despierta en aquellos que, como Maliandi, están comprometidos con la tarea *fundamentadora*.

Pero, la tarea fundamentadora ¿no está ella misma en tensión con la visión *aporética*, esa misma que surge tanto de la profundidad para la ontología propia de Hartmann, como de la literatura de Unamuno, Macedonio Fernández o Machado? ¿Cuál es el grado de receptividad de la ética discursiva para aquellos discursos que no pretenden discurrir “*en serio*”? Me parece que el intento de introducir el “*a priori de la conflictividad*”, --que tiene una aplicación interesante en la argumentación acerca de la legitimidad de la democracia--⁴⁴ entraña la invitación para que la ética discursiva se introduzca en un campo, el de la ontología e, incluso, el de la metafísica --aunque más no sea el de una “*metafísica provisional*” que, por ahora, le es extraño. Pero también me pregunto si, por parte de Maliandi, no significa el esfuerzo de atenuar un cierto *rigorismo* que se insinúa en los escritos de Apel. Como es sabido, Apel critica explícitamente el rigorismo kantiano e intenta salvarlo --siguiendo la crítica de Weber a Kant-- mediante la introducción de la *ética de la responsabilidad*. Pero Maliandi, al pretender introducir el *a priori de la conflictividad* en la parte A de la ética discursiva, intenta, a mi modo de ver, salvar esa cuota de rigorismo que se introduce en los argumentos de Apel. Rigorismo y rigidez no son sinónimos, pero, en cierta medida, son defectos que se contienen uno al otro. Y -hay que reconocerlo- un cierto aire rígido e incluso *pesado*, se trasluce en la caricatura de Kant y en la de todo el pensamiento filokantiano. Pero, para seguir utilizando las metáforas que popularizó Milan Kundera, el rescate de lo *fictivo*, y también de lo *conflictivo*, lo *aporético*, lo *paradojal* recobran, en el pensamiento de

44 Cf. MALIANDI, R. “Hacia un concepto integral de democracia” en VARIOS, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 257-296.

Maliandi, el momento de *levedad*, quizás más grato al paladar contemporáneo.⁴⁵

Aún más allá del gusto de las épocas, hay una *seriedad* en lo fictivo, que me parece que Maliandi capta, en varios de sus trabajos, la que no se percibe en la dicotomía “hablar-en-serio o hablar-en-broma”, que es fundamental cuando se discute acerca de la comisión de *autocontradicción performativa*. La segunda ficción que introduce el “*como si*” no es, propiamente, lenguaje *en serio* ni lenguaje *en broma*. En cierto modo, Kant era conciente de un cierto rasgo de su pensamiento que podía ser tomado *en broma* por el político práctico, esto, sobre todo, aparece explícito en *La paz perpetua*. También Rawls, con su *original position*, y Apel, con su “*comunidad ideal de comunicación*” y su “*anticipación contrafáctica*”, han acudido a ese momento fictivo que caracteriza el modo kantiano de intervenir, mediante recurso a la ficción, en la realidad. Pero en el análisis de la autocontradicción performativa -que indudablemente es un instrumento interesante para refutar las pretensiones escépticas- parece como si se aplanaran las múltiples dimensiones de lo lingüístico, que no caben en la tajante división de la *seriedad* y de la *broma*. Cierta rigidez para reconocer la pluridimensionalidad del lenguaje aparece, según yo entiendo, en la denuncia del *efecto borrador*⁴⁶ que adjudica Maliandi al que comete *autocontradicción performativa*, cuando, justamente, es difícil o imposible hablar sin *decir nada*.

El método para fundamentar la ética, que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación, debería incluir un capítulo, todavía no explotado, para el *intérprete*. Así como el que argumenta, por el sólo hecho de hacerlo, ha reconocido ya, de antemano, ciertos presupuestos que no puede negar sin cometer *autocontradicción*, consideradas desde el punto de vista del intérprete, esas condiciones de posibilidad también pueden reconstruirse. Una de esas condiciones es, precisamente, la de la anticipación de *sentido*. El que escucha, por el mero hecho de escuchar, anticipa un sentido. Sin esta

45 Cf. MALIANDI, R. “La insoportable gravedad del *logos*”, suplemento literario de *La Gaceta*, Tucumán, 16 de enero de 1994

46 Acerca del “*efecto borrador*”, cf. MALIANDI, R., *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, p. 146 y sigs.

anticipación, el argumentar del otro caería en el vacío y nunca sería comprendido cabalmente. La configuración permanente de un posible sentido para el lenguaje del otro, para su recepción, es automática. Los chistes sobre sordos son graciosos, precisamente, porque el sordo expresa en voz alta una frase, distorsionada por incapacidad auditiva, y él mismo no puede admitir que esa frase sea la correcta, porque no concuerda con cualquier posible sentido intersubjetivamente anticipable, o bien la absurdidad de la frase interrumpe el hilo de la conversación. Los lenguajes formales lógico-matemáticos admiten, por cierto, un *efecto borrador*. Pero el lenguaje ordinario no lo soporta. No se puede, en medio de una discusión, decir de alguien “Usted es y no es un *ladrón*”, o cualquier otro mensaje ofensivo del mismo estilo, porque el *peso* de las palabras no es erradicable mediante una operación formal de negación. No todo es *lógica* en los lenguajes ordinarios, incluso, en las *argumentaciones en serio*. El papel de la retórica en la argumentación es uno de los puntos centrales en que basa la *hermenéutica* (tal como ha sido desarrollada por Gadamer) su crítica a la filosofía trascendental. Ahora bien, si se exagera el papel de la retórica puede llegarse a perder de vista el esfuerzo de los argumentantes bien intencionados para llegar a acuerdos, en incluso para aproximarse a la *verdad*. Pero, si se desprecia el papel de la retórica, se pierde de vista el polimorfismo y la complejidad de los lenguajes naturales, que son los que se usan precisamente en la argumentación. No contradecirse es, indudablemente, un *desideratum* para el que argumenta y, desde el punto de vista del oponente, constituye un triunfo el *haber pescado al otro en una contradicción*. En los interrogatorios policiales, los juicios, etc., esto puede significar, por ejemplo, haber determinado la culpabilidad del acusado. Pero los interrogatorios no son discusiones, ni tampoco se pretende en ellos llegar a un *acuerdo*, *solo probar algo que afecta a un acusado*. Por cierto, en discusiones más laxas, más simétricas, menos compulsivas, el papel de la contradicción no es tan grave. Sigue siendo un *desideratum* para todo hablante el cuidarse de la contradicción. Pero cuando ésta aparece, siempre lo hace en un marco de sentido que es anticipado por el

intérprete. Y si es una autocontradicción, puede ser que ella exprese alguna insatisfacción por parte del hablante, o su deseo para tematizar cuestiones más básicas que no están expresadas en el diálogo, las que pueden ser consideradas a partir de la interrupción que se produce cuando la autocontradicción aparece. Lo que no es posible, es que se *borre* lo que ya se ha dicho, por el simple hecho de que la emisión sonora no se elimina con una operación lógica y su eficacia ya ha acontecido. Para el que oye, está presupuesto ya, desde siempre, que el otro *quiere decir algo*. En la literatura contemporánea, la *corriente de conciencia*, el *teatro del absurdo*, el juego surrealista de los *cadáveres exquisitos* han intentado el ejercicio de hablar sin *decir nada*. Pero todo intérprete se lanza literalmente sobre el texto con su máquina decodificadora de sentidos, de modo que el ejercicio es imposible. Los políticos y los embaucadores avanzaron desde siempre en el *arte de hablar sin decir nada* con mayor eficacia y menor encanto que la literatura. Pero siempre aparece algún intérprete dispuesto a ejercer el acto de la comprensión, ya sea para dejarse embaucar o para salirse precisamente del engaño, e incluso para denunciar esa pretensión. Resumiendo, la aplicación de la estrategia lógico - formal en el intento de fundamentación de la ética puede dar algún servicio, pero no creo que deba ser utilizada en exceso, si se quiere avanzar precisamente en ese intento.

Para finalizar, he señalado al comentar estos escritos, una tensión entre un lado *leve* y un lado *rígido* del pensamiento de Maliandi, a quien va dirigido esta revista de homenaje. Quizás esta tensión sea insuperable para todo aquel que se proponga mantener el lado *fundamentador* sin perder la visión *aporética*. En su exigencia de *síntesis y maximización de la armonía*, advierto no sólo la paloma de la paz kantiana (no aquella que volaba en el vacío) --esto es, la pretensión de pacificar los discursos prácticos, que sin duda también caracteriza en forma positiva a Apel-- sino también el intento de introducir un momento aristotélico en medio del formalismo. Ignoro si en el futuro primará en Maliandi su lado fundamentador o su lado aporético, o si, la misma exigencia de síntesis

lo llevarán a alcanzar nuevas perspectivas reconstructivas para ampliar el horizonte del lenguaje de donde parten muchos de sus actuales esfuerzos por comprender y defender la *racionalidad*. El resto no es el silencio sino, como quería Kant, *el camino crítico*.⁴⁷

47 Una interpretación de los distintos “momentos” de la filosofía trascendental también puede verse en mi artículo “¿Es trascendental la ética kantiana?” (*cit.*)