

Ética convergente y agonismo.

Un vínculo posible entre Ricardo Maliandi y Michel Foucault

CRISTINA MARTA AMBROSINI
(UBA/UNLa)

Resumen

En este artículo revisaremos un posible acercamiento o filiación de época en las posturas éticas de Ricardo Maliandi (1930 – 2015) y Michel Foucault (1926 – 1984) acerca de la postulación de una conflictividad ineliminable en la dinámica social a partir de la cual, con marcos teóricos distintos, critican el neoliberalismo ya imperante a partir de la segunda mitad del siglo XX. En el caso de Foucault nos referiremos al concepto de “agonismo” presente en lo que se considera su etapa “ética” y que encontramos en las lecciones, conferencias y entrevista de los últimos cuatro años de su vida. Respecto a Maliandi haremos alusión a sus ideas, también de elaboración tardía dentro de su obra, acerca de la ética convergente donde el concepto de “conflicto” ocupa un lugar central y da sentido a su propuesta. Postularemos que el blanco de la crítica de ambos es el neoliberalismo ascendente, especialmente cuando se justifica como discurso “científico”. En ambos casos, la tesis de la neutralidad valorativa de la ciencia es duramente cuestionada en sus bases epistemológicas y éticas para dar lugar a una idea de la dinámica social que no es complaciente con la idea de un trasfondo no conflictivo de la racionalidad. En el caso de Foucault, las prácticas de libertad están orientadas por las reglas de un juego agonístico. En el caso de Maliandi, el ejercicio de la libertad está orientado por la búsqueda de una convergencia. Ambos sostienen como punto de partida una

posición anticartesiana respecto a los presupuestos de la subjetividad moderna y se muestran herederos de la tradición socrática, a partir de una reinterpretación del diálogo. A la vez, señalaremos que la idea de un antagonismo, un conflicto que no podrá ser disuelto por el esfuerzo de la racionalidad, ya se encuentra en Kant y consideramos que este rasgo kantiano está presente en ambas propuestas. De allí que, antes de presentar las ideas de la ética convergente de Maliandi y de prácticas de la libertad de Foucault, aludiremos a la categoría kantiana de “insociable sociabilidad”. Sin desconocer las distancias entre los marcos teóricos, que ubican a ambos autores en tradiciones distintas y sin desconocer tampoco las diferencias acerca de los poderes que le conceden al *logos*, aquí se trata de señalar la posibilidad de un diálogo fructífero entre estos dos modos de enfrentar el discurso hegemónico del neoliberalismo en momentos en que la crisis social del convulsionado Siglo XX agudizó los conflictos, a partir de los múltiples dilemas éticos provocados por las mutaciones del ejercicio del poder y de los modos renovados pero persistentes y devastadores de la dominación. Frente a esta situación ninguno de los dos bajó los brazos, por el contrario, confiaron en los poderes de la filosofía para hacer frente a la prepotencia del poder, especialmente cuando se enmascara como discurso libertario.

Palabras claves Agonismo - ética convergente - neoliberalismo – conflicto - prácticas de libertad

Abstract

In this article we will review a possible approach or period affiliation in the ethical positions of Ricardo Maliandi (1930 - 2015) and Michel Foucault (1926 - 1984) regarding the postulation of an ineliminable conflictivity in social dynamics from which, with different theoretical frameworks, criticize the neoliberalism already prevailing from the second half of the 20th century. In the case of Foucault, we will refer to the

concept of “agonism” present in what is considered his “ethical” stage and that we find in the lessons, conferences and interviews of the last four years of his life. Regarding Maliandi we will allude to his ideas, also developed late in his work, about convergent ethics where the concept of “conflict” occupies a central place and gives meaning to his proposal. We will postulate that the target of criticism of both is ascendant neoliberalism, especially when it is justified as “scientific” discourse. In both cases, the thesis of the value neutrality of science is harshly questioned in its epistemological and ethical bases to give rise to an idea of social dynamics that is not complacent with the idea of a non-conflictual background of rationality. In Foucault's case, the practices of freedom are guided by the rules of an agonistic game. In the case of Maliandi, the exercise of freedom is guided by the search for convergence. Both maintain as a starting point an anti-Cartesian position regarding the assumptions of modern subjectivity and show themselves to be heirs of the Socratic tradition, based on a reinterpretation of dialogue. At the same time, we will point out that the idea of an antagonism, a conflict that cannot be dissolved by the effort of rationality, is already found in Kant and we consider that this Kantian trait is present in both proposals. Hence, before presenting the ideas of Maliandi's convergent ethics and Foucault's practices of freedom, we will refer to the Kantian category of “unsociable sociability.” Without ignoring the distances between the theoretical frameworks, which place both authors in different traditions and without also ignoring the differences about the powers of the universal logos, here we try to point out the possibility of a fruitful dialogue between these two ways of facing the problem. hegemonic discourse of neoliberalism at a time when the social crisis of the convulsed 20th century exacerbated conflicts, based on the multiple ethical dilemmas caused by the mutations in the exercise of power and the renewed but persistent and devastating modes of domination. Faced with this situation, neither of them lowered their arms, on

the contrary, they trusted in the powers of philosophy to confront the arrogance of power, especially when it is masked as libertarian discourse.

Keywords Agonism - convergent ethics - neoliberalism - conflict - practices of freedom

El antagonismo de la insociable sociabilidad

En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), obra contemporánea al proceso que dio lugar a la Revolución francesa y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), inspirada en la Declaración de los Derechos de Virginia (Estados Unidos, de 1776), Kant propone una visión teleológica de la historia buscando, al modo de un Newton de la Historia, encontrar los principios que rigen la naturaleza fenoménica de los hombres. Comienza diciendo:

Cualquiera sea el concepto que se tenga *sobre la libertad de la voluntad*, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones *fenoménicas* de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la Naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de estos fenómenos, la historia –que se ocupa de narrarlos- nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la naturaleza humana, cuando considere en conjunto el juego de la libertad..¹

Aquí el uso del concepto de “juego” parece remitir a que el ejercicio de la libertad es una práctica “reglada” al igual que el comportamiento de la Naturaleza. Para ello, propone ubicar los *hilos conductores* para tal historia en sentido cosmopolita, al modo como Kepler sometió los movimientos excéntricos de los planetas a determinadas leyes y Newton explicó estas leyes por una causa natural general. Así enuncia nueve principios.² Entre ellos, en el cuarto principio, señala un antagonismo del que se vale la Naturaleza y que es la causa del orden legal: la

1 Kant, I., “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*, Terramar, La Plata, 2004, pág.17

2 Kant, I., “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración*, op. cit., pp. 17 a 32

insociable sociabilidad. La inclinación gregaria de los hombres, que los mueve a formar una comunidad, a la vez, va unida a una resistencia que amenaza con disolverla. La tendencia a entrar en sociedad se ve contrarrestada por la tendencia a aislarse. Kant nos habla de la *insociable sociabilidad* para referirse a este antagonismo siempre presente, que amenaza toda comunidad. Este principio admite que el hombre tiene la tendencia a socializarse, ya que solamente en ese estado se siente hombre, pero también a individualizarse, ya que encuentra también, en él mismo, la tendencia antisocial a orientarlo todo de acuerdo con sus fines egoístas. Esto da como resultado una sociedad antisocial. Kant señala las tendencias contradictorias que mueven nuestros afectos y nuestros comportamientos hacia los demás: la inclinación a vivir en sociedad es inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Para Kant, no habría que desconocer estos principios ni maldecirlos, por el contrario, hay que tomarlos en cuenta para evaluar las dificultades y obstáculos en el camino hacia el fin final de la Historia. como la causa de la necesidad de un orden legal coercitivo. Por otro lado, la fraternidad, el lema revolucionario republicano, impone la idea de una comunidad puramente inclusiva. Kant asume el desafío, advierte que este requisito, inherente a una nueva versión del Contrato Social, es una anticipación contra fáctica, un como sí, una idea regulativa destinada a cumplir una función práctica: preservar la dignidad del sujeto moral. La hospitalidad recíproca y universal es un mandato irrevocable de la razón destinado a la instauración de un Estado cosmopolita, orientado a la preservación del mandato moral supremo: “no debe haber más guerras”. Si bien la filosofía del Derecho de Kant se encuentra en *La metafísica de las costumbres*, obra publicada a fines de 1796 o enero de 1797, la preocupación del autor por el Derecho en su relación con la moral recorre toda su obra. Son múltiples las metáforas usadas por Kant para aludir a la Razón como un tribunal, lo que lleva a algunos intérpretes a

afirmar que la filosofía trascendental está diseñada según un modelo jurídico, aunque, como señalara Hegel, en su uso filosófico, la razón es juez y parte.

Tratando de caracterizar la complicada sociabilidad del “animal gregario” que habita en nosotros y, a la vez, cohabita con un individuo antisocial, Schopenhauer imaginó la alegoría donde, en un crudo día invernal, para defenderse del frío de la nieve, los puercoespines de una manada se apretaron unos contra otros para prestarse mutuo calor. Pero al hacerlo así, se hirieron recíprocamente con sus púas, y hubieron de separarse. Obligados de nuevo a juntarse, por el frío, volvieron a pincharse y a distanciarse. Estas alternativas de aproximación y alejamiento duraron hasta que les fue dado hallar una distancia media en la que ambos males resultaban mitigados. Así, la necesidad de sociedad lleva a los hombres a juntarse, pero sus numerosas cualidades repulsivas y sus insoportables defectos los alejan nuevamente y tornan insoportable la convivencia. En esta alegoría, que resignificará luego Freud³, así lo expresa:

En un crudo día invernal, los puercoespines de una manada se apretaron unos contra otros para prestarse mutuo calor. Pero al hacerlo así, se hirieron recíprocamente con sus púas, y hubieron de separarse. Obligados de nuevo a juntarse, por el frío, volvieron a pincharse y a distanciarse. Estas alternativas de aproximación y alejamiento duraron hasta que les fue dado hallar una distancia media en la que ambos males resultaban mitigados.⁴

El concepto de “insociable sociabilidad” nos indica que el optimismo de Kant acerca del porvenir de la Humanidad no es un optimismo ingenuo, por el contrario, reconoce las grandes limitaciones de la naturaleza humana para llegar a establecer un sistema de convivencia pacífica. Su visión acerca de esta naturaleza humana, en

³ Ver Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*, disponible en <chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://psicopatologia1unlp.com.ar/bibliografia/tp/histeria/Freud.%20Psicolog%C3%ADa%20de%20las%20masas%20y%20an%C3%A1lisis%20del%20yo.pdf> Consultado el 1 de abril de 2024

⁴ Schopenhauer A., (1851), “Parerga y Paralipomena”, *Aforismos, Sobre la sabiduría de la vida*, traducción de Antonio Zozoya, Madrid, Biblioteca Económica Filosófica, 1889, pp.42-47

algunos aspectos, se acerca a Hobbes. Al parecer, según esta idea, una comunidad puramente inclusiva, fraternal y tolerante es un ideal regulativo de la razón pero que, para concretarse, debe enfrentar los poderosos resortes y principios del mundo fenoménico. Tanto en el mundo nouménico como en el fenoménico hay reglas. Este supuesto justifica aludir al “juego de la libertad” para caracterizar la presencia de este antagonismo y a la vez la necesidad de reconocer “contra fácticamente” la validez de la ley moral. Una interpretación de esta idea kantiana la encontramos en Colas Duflo, un filósofo francés nacido en 1968, en el mismo año en que Foucault ya era un filósofo consagrado y que la filosofía de Nietzsche tenía un fuerte impacto en la filosofía francesa. En un reportaje publicado en 1998, Duflo admite que sus preocupaciones son las prácticas humanas concretas y que su fuente de inspiración es *La Antropología en sentido pragmático* de Kant, en vista a su interés principal por señalar los vínculos entre la libertad y las reglas, tema que domina la antropología filosófica. Este interés amerita considerar al juego como objeto teórico, de allí la justificación del título de su libro *Jouer et philosopher*. Duflo ubica los inicios del paradigma del juego como tema filosófico en el S. XVII, cuando los matemáticos se interesan por los juegos de azar. La tesis de Duflo se concentra en una afirmación: “el juego es la invención de la libertad dentro de una legalidad”, de allí la propuesta del neologismo “legalibertad”, con lo que, admite, rinde homenaje al uso de palabras-valijas, como las de Lewis Carroll. En este libro se reiteran las alusiones a Huizinga, Spinoza y *La lógica del sentido* de Gilles Deleuze. También concluye con una alusión a Montaigne cuando afirma:

Todo hombre que juega muestra que puede estar en muchos mundos, que puede tener muchas legalibertades (...) la antropología a la cual se podría vincular nuestro trabajo, tomaría quizás menos de Sartre que de Montaigne y su idea de la diversidad humana. Para pensar el fenómeno lúdico, fue necesario sustituirlo por una antropología del yo múltiple, a la que la idea

de legalidad tal como la hemos formulado puede brindar nuevas herramientas.⁵

Duflo admite que no se siente aislado en su proyecto filosófico, por el contrario, afirma que la filosofía del juego es una tendencia difícilmente evaluable todavía puesto que hay una generación de jóvenes estudiosos dedicados al tema del ludismo en diversos campos de las ciencias sociales y de la filosofía. Más allá del concepto metafísico y abstracto de la libertad, lo cierto, para Duflo, es que solamente tiene sentido hablar de libertad cuando hay reglas. Son las reglas las que posibilitan el planteo de la conducta libre ya que fuera de un marco regulativo o constrictivo, puede haber acciones, pero no tienen el carácter de “libres”. En este punto Duflo alude al célebre ejemplo de Wittgenstein cuando ilustra esta idea con el caso de las reglas del tenis. Hay una regla que indica que la pelota debe pasar por encima de la red, pero no especifica a cuántos centímetros debe elevarse ni cuánta debe ser la fuerza del golpe en la raqueta. Una regla es algo que debe ser repetido en numerosos casos, no en uno solo, hasta instalarse como un hábito, una costumbre. El seguimiento de la regla no es algo que pueda hacerse una sola vez en la vida. Seguir una regla supone una práctica, un adiestramiento, una técnica aprendida a partir de otras prácticas sociales, pero la regla no cubre completamente el campo de acción. Por el contrario, seguir una regla. supone contar con una destreza, en cada caso, para sacar el máximo provecho de las circunstancias, de allí el carácter agonista y estratégico de las acciones regladas. La libertad lúdica se desarrolla dentro de un espacio cerrado al exterior (los alemanes lo llaman *Spielraum*) pero abierta al interior de la interpretación de las reglas y sobre todo abierta a las tomas de decisiones orientadas a la maximización de los resultados, por parte de los jugadores. Esto marca la diferencia entre el boxeo, como deporte, y una pelea callejera, afirma Duflo. Comprender el juego supone admitir que es la invención de

⁵ Duflo, C., *Jouer et philosopher*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997

una libertad en una legalidad y para una legalidad. La ley lúdica instaura un régimen de libertades que no existían antes de ella pero que no remiten a un orden que rige más allá de las convenciones del juego mismo. Parodiando a Montesquieu cuando afirma, respecto a la libertad política que “la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten”, podría decirse que la libertad lúdica es el derecho de hacer – producir- todo lo que las reglas permiten.

Como vemos, Duflo ubica su proyecto dentro de una tradición ya consolidada a fines del S. XX, donde también ubicamos, dentro del mismo “aire de familia”, el aporte de Foucault que, junto a los autores emblemáticos de la filosofía del juego, realiza una contribución crucial para la comprensión de la libertad, en clave escéptica y anticartesiana, reactiva a toda comprensión universalista y racionalista del sujeto.

En este enfoque se admite que, cuando falta el fundamente tranquilizador, de todos modos, hay reglas, hay un orden que suspende momentáneamente el sinsentido. Ricardo Maliandi no se identifica con la corriente escéptica pero sí con un enfoque anticartesiano. En otra clave interpretativa de la idea “juegos del lenguaje” de Wittgenstein afirma “nadie es una isla”⁶. 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 tanto 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” y con ello la ética en tanto da un fundamento a la libertad. Esta convergencia en la apropiación de la idea “juego del lenguaje” wittgensteiniana no impide reconocer las divergencias sobre los presupuestos acerca de la racionalidad lo que impide homologar las posiciones de Maliandi y Foucault, pero sí

⁶ Maliandi, R., *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 103

es posible encontrar algunos puntos de encuentro en las críticas a los efectos del ascenso del neoliberalismo ya advertidos por ambos filósofos.

Ética convergente

En *Volver a la razón*, Maliandi lanza un reto desafiante a los que considera los cultores de distintas formas del irracionalismo contemporáneo. Desde el título, confronta con el *Adiós a la razón* de Paul Feyerabend. Entre los principales autores enrolados en esta categoría cita a Michel Foucault: “abogaba por una ética del *souci de soi* y llegó a tildar de catastrófica a toda forma de universalismo ético”.⁷

Considera que Foucault, al igual que otros posmodernos o neopragmatistas, como los identifica, siguen las ideas de Friedrich Nietzsche y/o Martín Heidegger. Entre otros ubica a Jacques Derrida con las críticas al logocentrismo, a Richard Rorty, a Jean François Lyotard, a Jean Baudrillard, al mismo Feyerabend, con su “todo vale”, a Gianni Vattimo, en una selección que considera es al azar ya que hay muchos otros a los que clasifica como exponentes del síntoma que Kant identifica como “misoginia” 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 (no exenta de conflictos) entre los

⁷ Maliandi, R., *Volver a la razón*, op cit., p.28

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. Para Maliandi la conflictividad impregna la cultura, es inevitable.

En *Cultura y conflicto*⁸ admite 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 fundamenta un *a priori* donde, ahora a diferencia de Apel, se destaca el *a priori* de la conflictividad.

Como Ulises, navegando 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 o el otro, en este caso, sin incurrir en posiciones escépticas ni dogmáticas.⁹ Para Maliandi el *ethos* tiene una estructura conflictiva y lo que propone es que “fundamentación” y “conflictividad” no se excluyan. La aceptación de la conflictividad no deriva necesariamente en la imposibilidad de fundamentación de la ética. La fundamentación puede incorporar el reconocimiento de la conflictividad. En su visión, el error del escepticismo es haber mostrado la imposibilidad de la fundamentación en vista a la exigencia de la función crítica de la razón. Esta afirmación involucra la postulación de las “marchas de la razón”, usando una analogía con las marchas de la caja de cambios de un automóvil. La función fundadora (RI) representa la

8 Maliandi, R., *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984

9 Ambrosini, C., “El Código Maliandi” *Revista Ágora Philosophica* Nro.31/32, V o I. XVI, 2015, www.agoraphilosophica.com

primera marcha de la razón, en una segunda marcha (RII) aparece la función crítica ya que advertiría la necesidad de atender a los conflictos.

Lo característico de RI es la oposición a los conflictos, mientras que RII aparece ahora como la instancia desde la que se lleva a cabo el reconocimiento de la conflictividad, es decir, la admisión de que las estructuras conflictivas de la praxis son constitutivas de ésta y, por tanto, insuperables¹⁰.

Aquí hay que distinguir, nos dice Maliandi, entre los conflictos particulares y la conflictividad como tal que no tiene solución. En el campo de la política esto se advierte en el paso del autoritarismo a la democracia. El autoritarismo no es irracional cuando admite la necesidad de fundamentación de sus principios mientras que la democracia admite la conflictividad, pero no por eso renuncia a las estructuras anticonflictivas. A partir de este reconocimiento de la conflictividad y a la vez una necesidad de fundamentación, es que aparece un paso dialéctico, afirma Maliandi, que permita superar esta aparente contradicción, una tercera marcha (RIII) que consista en advertir la presencia de los conflictos presentes o latentes. Este momento práctico exige adoptar una metafísica provisional que reconozca el fondo ineludible de la conflictividad. Al respecto afirma Maliandi:

En la praxis el uso de la argumentación apunta a resolver problemas concretos, empíricos. La razón misma es dialógica y funciona con el choque de argumentos opuestos. Ya en ese hecho se evidencia el presupuesto de la conflictividad y, a la vez, la exigencia de resolver los conflictos concretos. Las soluciones racionales de conflictos se alcanzan mediante argumentos.¹¹

La capacidad de Maliandi para crear metáforas que apoyen la comprensión de sus ideas parece inagotable. En las interacciones sociales mediadas lingüísticamente, las actitudes de ataque y defensa caracterizan la “contienda” verbal. Ahora estas dos actitudes se ejemplifican recurriendo a cuatro animales donde dos

10 Maliandi, R., *Volver a la razón*, op cit., p. 60

11 Maliandi, R., *Volver a la razón* op cit., p.64

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 pseudo argumentantes.

En *Volver a la razón*, 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 asediarse, 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”¹².

Maliandi destaca que frecuentemente la liebre, el erizo, el tigre y la araña “ganan” las polémicas, pero 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.

Prácticas de libertad y agonismo

En la obra de Michel Foucault se distinguen tres etapas: la etapa arqueológica, la etapa genealógica y la etapa ética. En la etapa arqueológica se advierte la influencia de la idea “juegos del lenguaje” de Ludwig Wittgenstein y la “hipótesis Nietzsche” en la genealógica, donde se advierte la matriz escéptica y anticartesiana en la concepción de la subjetividad, de donde emerge la categoría de “regla” que subyace tanto en la arqueología como en la genealogía.

12 Maliandi, R., Volver a la razón op cit., pp.177-179 Originalmente esta clasificación de actitudes pseudo argumentales fue publicada en el Suplemento literario de La Gaceta, Tucumán, 1 de octubre de 1995.

En los últimos años de la obra de Foucault se ubica su interés por revisar el vínculo entre el poder y la libertad, entre los sujetos y la ley, recurriendo a categorías lúdicas. Esta preocupación por remarcar su interés por determinar su posición acerca de la libertad lo vemos en el texto “El Sujeto y el Poder”¹³, ubicado como uno de sus últimos escritos programáticos, donde busca despejar el malentendido de que es el filósofo del poder cuando el tema de preocupación es el sujeto y ligado a este interés, muestra la necesidad de señalar el vínculo entre la sujeción y la libertad. Este texto presenta un concentrado de sus ideas más potentes respecto a la posibilidad del ejercicio de la libertad frente a los poderes instituidos¹⁴. En esta época, a dos años de las últimas clases y de la fecha de su muerte (1984), posiblemente ya afectado por la enfermedad, admite que, durante 20 años, su trabajo se concentró en las formas de sujeción ya que entiende que cada vez son más importantes las luchas contra la sumisión de la subjetividad, cuando las luchas contra la dominación y la explotación aún no han terminado. Nuevamente será Nietzsche su fuente de inspiración y en el análisis de las luchas y del vínculo con la ley, utiliza categorías lúdicas. En vista a que el concepto de juego es multifacético y está abierto a interpretaciones diversas, incluso antagónicas, Foucault, en una de las últimas entrevistas, el 20 de enero de 1984, especifica el significado de la idea de “juego” que es apto para la interpretación de sus conceptos:

- La palabra «juego» puede inducir a error: cuando digo «juego», digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de ..., es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.¹⁵

13 Foucault, M., “El Sujeto y el Poder”, 1982, p. 17. Texto disponible en *Revista Hoja de ruta*, <http://www.hojaderuta.org/imagenes/foucault.pdf>

14 Afirman sus editores que este texto constituía el epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Rabinow, P., *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics (Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica)* publicado por la Chicago University Press, 1983.

De allí el señalamiento de la posibilidad de un ejercicio “agonal” de la libertad. En las relaciones de poder ubica la resistencia y la intransigencia de la libertad que puede ser visto como un “agonismo” ya que las relaciones de poder están enraizadas en el sistema de las redes sociales. No puede entonces separarse el relacionamiento entre el poder y el rechazo de la libertad a someterse. El problema crucial del poder no es aquel de la servidumbre voluntaria. (¿Cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un “agonismo”, de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes.¹⁶

La idea de “agon”, de lucha, remite a los distintos modos de “seguir la regla”, bajo la forma de sumisión o de resistencia, como obediencia a la ley o el “juego estratégico” de la libertad. Recordemos que el concepto de “agon” remite al espíritu griego ya destacado por Johan Huizinga como el elemento constitutivo de la cultura.¹⁷ Respecto al concepto de “estrategia”, distingue tres modos de aplicaciones: como acción orientada a un objetivo, como anticipación de lo que suponemos hará el contendiente al momento de actuar y como modo de conseguir la victoria sobre el otro al privar al oponente de sus recursos. Sin descartar otras significaciones admite que: “Estos tres significados van juntos en situaciones de confrontación -guerra o juego- donde el objetivo es actuar sobre el adversario de tal forma de volver la batalla

15 Foucault, M., 25. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, pp. 393- 415, en *Foucault, Obras esenciales*, Volumen 3, Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 411.

16. Foucault, M., “El Sujeto y el Poder”, op cit., p. 17

17 Ver Ambrosini, C., *Del monstruo al estratega. Ética y juegos*, Buenos Aires, Editorial Educando, 2007. Beraldi, G., “Agonía entre explicar y comprender. Una lectura sobre la fertilidad de habitar la tensión”, *Revista Perspectivas Metodológicas* N° 13, 2013, pp. 19-34, Remedios de Escalada, UNLa, <http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/view/140>

imposible para el otro. Por tanto, la estrategia se define por la elección de soluciones ganadoras”.¹⁸

La consecuencia de este planteo es que no hay relación de poder sin posibilidad de resistencia, puesto que, cada relación de poder, implica una instancia de lucha y de expectativa de victoria sobre el oponente. La condición de existencia de las relaciones de poder es la de suponer puntos de insubordinación, de fuga o de lucha.

Una relación de confrontación alcanza su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando mecanismos estables reemplazan el libre juego de reacciones antagónicas.¹⁹

Los distintos eventos históricos pueden leerse desde el punto de vista del poder o desde el punto de vista de las luchas. Foucault distingue tres tipos de luchas:

1. Contra las formas de dominación étnica, social o religiosa.
2. Contra las formas de explotación que separan a los individuos de lo que ellos producen.
3. Contra las formas de sujeción que vinculan al sujeto consigo mismo y, de este modo, aseguran su sujeción a los otros.²⁰

En las sociedades feudales han predominado las luchas contra la dominación mientras que, en el Siglo XIX, han predominado las luchas contra la explotación. Cuando estas luchas no han desaparecido, sino que se han incrementado, aparecen estas otras luchas contra la sumisión de la subjetividad, expresada bajo el término “sujeción”. Estas nuevas formas de luchas tienen una especificidad distinta de las otras y se vinculan con un nuevo ejercicio del poder del Estado moderno.²¹ En

18 Foucault, M., “El Sujeto y el Poder”, op. cit., p.20.

19 Foucault, M., “El Sujeto y el Poder, op cit., p. 20

20 Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Quilmes, Prometeo - Universidad de Quilmes, 2004, p..233

21 Castro, E., *El vocabulario de Michel Foucault* op cit., p.233

distintos textos Foucault insiste en afirmar que donde hay esclavitud no hay sujeto, hay un objeto y no se ejerce el poder sino la dominación. El poder necesita verse confrontado por la posibilidad de la resistencia. Foucault renuncia al uso del término “liberación” ya que le parece poco adecuado para su planteo, porque instala la idea de que habría un sustrato, una naturaleza humana anterior a la presencia de sistemas sociales coercitivos, que se encuentra alienada o enajenada y que se podrían romper estos cerrojos y recuperar la libertad.²² En este punto, Foucault parece deudor de una teoría ya expresada por Michel de Montaigne y luego por David Hume, ambos exponentes del escepticismo, acerca de la presencia de una tensión permanente entre la autoridad de la ley y la libertad de las personas, una lucha ineludible, puesto que no puede aconsejarse la victoria de una parte sobre la otra. Aquí es donde se advierte la dimensión ética de su propuesta puesto que, en consonancia con Kant, admite que la ética es la práctica de la libertad, más específicamente, es la práctica reflexiva de la libertad. De allí el rechazo a las acusaciones de que en su planteo no hay espacio para la libertad:

la afirmación: «Usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para la libertad», me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad ²³

Foucault se esfuerza por destacar la presencia de la libertad entendida como una práctica agonística, un ejercicio de resistencia frente a los poderes instituidos. En su propuesta, la libertad tiene como condición de posibilidad la confrontación con el poder. En contra de la idea de que el poder es el mal, Foucault insiste en que las relaciones de poder son estratégicas, considera que estos temas deben plantearse en términos de reglas del derecho, de técnicas de gobierno, de formación del *ethos*, de prácticas de libertad.

22 Foucault, M., 25. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op cit, p.394

23 Foucault, M., 25. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, op cit., p.406

Respecto a la interpretación del diálogo socrático, en la *Segunda hora de la clase del 22 de febrero de 1984*, Foucault hace alarde del uso de categorías lúdicas y alude al juego del método socrático, que no es invisible para los jugadores puesto que los interlocutores-víctimas, están al tanto de sus reglas, conocen a Sócrates y aceptan someterse al juego. En el intercambio ofrecen actos de resistencia, pero finalmente sucumben a la superioridad del maestro. Esta aceptación del juego parresiástico, de contestar las preguntas, de aceptar la competencia, de ofrecerse como blancos de la ironía, indica un vínculo de familiaridad, de pertenencia a un pacto donde se acepta que se hablará libremente. “Nos encontramos ante la forma de la *parrhesia* dichosa”, afirma Foucault. En esta caracterización del parresiasta como el maestro de un juego, Foucault parece ser consecuente con la visión lúdica ya que aparecen en esta caracterización las notas fundantes del ludismo. Recordemos que para Huizinga, la nota ineludible del juego es la presencia del placer lúdico. Estructuralmente, el juego no es acción individual, está abierto a la comunidad lúdica, al compañero de juego. A la vez, está determinado por lo gozoso de la alegría lúdica que, cuando se extingue, agota de inmediato el carácter festivo y alegre para transformar las acciones en rituales o en trabajo. El no saber jugar aun correctamente formaría también parte del juego, es decir, el juego se define en relación con la habilidad de los jugadores para moverse dentro de las reglas. Enseñar a jugar, familiarizarse con las reglas o transformarlas, forma parte del juego y de este modo, la convencionalidad del juego vive en el proceso de quien lo juega.

Todo juego es un sistema reglado, un espacio ordenado que temporariamente suspende el caos, que reemplaza momentáneamente la anarquía. Estas reglas no sólo definen el juego, sino que establecen de un modo imperativo, pero arbitrario en su origen, lo que está permitido y prohibido dentro del campo de juego, de tal modo que la violación o desconocimiento de las reglas destruye inmediatamente la posibilidad de jugar. La característica del jugador es la voluntad de respeto a las

reglas, el libre sometimiento a la convención, ya que fuera de ella toda acción pierde sentido. Esta tensión entre la libertad y la regla exige una alta dosis de autodominio en el partícipe del juego, Aquí vemos a Sócrates midiendo fuerzas con sus interlocutores en un juego que resulta formativo para ellos ya que de lo que se trata es que el otro enuncie su verdad, que pueda expresar por sí mismo su verdad, lo que da sentido a los imperativos de *epimeleia heautou* (ocúpate de ti mismo), como condición previa del otro imperativo *gnothi seauton* (conócete a ti mismo). Estos dos imperativos son fundantes del *ethos* y por lo tanto también de las prácticas de la libertad entendidas también como prácticas de autogobierno y del gobierno de los otros. El vínculo estrecho entre el ejercicio de la autarquía, del dominio de sí mismo, tiene una proyección social y política ya que constituye el vínculo cívico por excelencia que es la *philia* o amistad. Esta actitud socrática la heredan los cínicos, pero en una interpretación radicalizada acerca de la dimensión pública de la vida. Diógenes Laercio es quien describe la vida de Diógenes, el cínico, como una vida expuesta públicamente, sin disimulos, todos los actos de su vida son públicos, se realizan en la calle en una emulación de la animalidad, en especial referencia a los perros (*bios kynikos*), que aplanan y extingue toda jerarquía social. Forma parte de la leyenda el encuentro de Diógenes con Alejandro, entonces el más poderoso emperador. Foucault revisa este juego de simetrías y disimetrías que se presentan en el diálogo entre el rey más poderoso y el filósofo en su tonel para indicar que en esta visión el filósofo cínico es el rey, es el que preserva de manera más legítima su reinado. Esta visión del filósofo cínico en vínculo antagónico con el gobernante, desenmascara las relaciones de poder como artificios y repudia las convenciones sociales. Foucault dedica las lecciones siguientes a ahondar en la interpretación de Epicteto de la vida cínica cuando busca limar las partes impúdicas e irreverentes que se exponen en la tradición para rescatar la dimensión filosófica de estos ejemplos de vida errante y callejera, identificada con el desprecio de la posesión de bienes

materiales, lo que garantiza la vida libre. Para Foucault encontramos una continuidad de la actitud cínica en las sectas mendicantes de la Edad Media y en la militancia revolucionaria del S. XIX y XX. Foucault dedica sus últimos encuentros a revisar la figura del cínico en sus proyecciones históricas indicando la importancia de este enfoque para ubicar las continuidades en la historia posterior. Al final de la primera hora de la clase del 21 de marzo, Foucault admite estar mal de salud y a pesar de ello completó la segunda hora y luego los dos tramos de la última clase del 28 de marzo de 1984. La insistencia en la revisión de la vida cínica, en la culminación de sus lecciones, es motivo de interpretaciones por parte de sus biógrafos. La elección de una corriente filosófica considerada marginal, extravagante e incluso escandalosa, indicaría el interés por poner en descubierto nuevos enfoques, una valoración positiva de aquello omitido o excluido como práctica de libertad y de experiencia de una verdadera vida, de una vida ocupada en el hablar franco y en la experiencia del coraje de la verdad al desafiar los usos y costumbres considerados más altos e incluso sagrados por la sociedad. Nos recuerda Foucault que los cínicos además de rechazar las obligaciones cívicas como el matrimonio, la filiación de los hijos y los cargos políticos, admitían incluso la antropofagia y el incesto. Con los cínicos vemos, en su máxima tensión, el difícil y desafiante vínculo entre la libertad y la ley, en momentos en que las instituciones políticas están desacreditadas y rigen los poderes de facto, bajo el Imperio macedónico. Epicuro, los escépticos, los cínicos son expresiones de esta nueva experiencia filosófica respecto a la Grecia clásica de Sócrates, Platón y Aristóteles cuando, a pesar de la crisis de las instituciones, había una confianza en que serían los ciudadanos virtuosos los que pudieran legislar y gobernar las *polis*. En esta época posterior, llamada “helenística”, ya los lazos de pertenencia política están desmantelados, la democracia se perdió para siempre bajo los poderes imperiales y ahora los ideales de libertad ya no se vinculan con el ejercicio de la vida política sino con la libertad interior que conduzca a la serenidad o

imperturbabilidad de ánimo, tanto para los cínicos, como para los escépticos, epicúreos o estoicos. A pesar de la falta de horizontes de realización social, los filósofos buscan salvar para el individuo lo que ya está definitivamente perdido para las polis: la libertad.

Agonismo y convergencia frente al ineliminable antagonismo

A Foucault no lo conocí personalmente, a Maliandi sí. De él escribí que fue para sus discípulos un *sparring*, que se defendía y atacaba en los debates filosóficos, pero midiendo las fuerzas. Su objetivo aquí no era ganar la contienda argumentativa sino entrenar a sus discípulos en la lucha cuerpo a cuerpo para atacar o defender ideas. Podemos marcar aquí una afinidad con la interpretación del diálogo socrático, tal como lo hace Foucault. Muchas veces le escuché decir lo que dejó por escrito: “En lo que los pensamientos aquí reunidos puedan tener de interesantes, me reconozco totalmente deudor de maestros, colegas y alumnos con quienes tuve la suerte de discutir ampliamente estos temas”.²⁴

En esos años, la discusión era modernidad-postmodernidad, la globalización y el ascenso de posiciones científicistas usadas como discursos legitimadores del neoliberalismo y al calor de esas polémicas consolidó sus posiciones acerca de la ética convergente. Las divergencias eran, para él, el mayor estímulo para seguir dialogando. En estas polémicas contribuía al intercambio de posiciones, sin perder nunca el buen trato y el respeto por sus interlocutores. Muchas investigaciones y tesis resultantes de su dirección y apoyo institucional versaron sobre autores de los que era disidente, pero eso no obstaculizó, sino que, por el contrario, contribuyó a los buenos resultados de estos logros. A lo largo de sus publicaciones vemos que uno

²⁴ Maliandi, R., *Ética: dilemas y convergencia. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Remedios de Escalada, Biblos-Ediciones de la UNLa, 2006, p.171

de los puntos presentes, es la necesidad de tematizar la dinámica social y hacer frente a las consecuencias perversas también del neoliberalismo

El peligro de una actitud indulgente con los conflictos es que se la introduzca también en la interpretación del *ethos*. Entonces produce posturas aberrantes, como la del “derecho del más fuerte” y, en tiempos más cercanos, el “darwinismo social” o, en la actualidad, la indiferencia del neoliberalismo frente a la injusticia social.²⁵

En el transcurso de estas décadas, los conflictos sociales se han agudizado y el enfoque de la ética convergente, con la inquebrantable disposición al diálogo crítico, resulta apta para tematizar los dilemas y conflictos que se presentan en el campo de la bioética, de la política y de las distintas situaciones a las que nos enfrenta el mundo científico tecnológico. Maliandi nos recuerda que la racionalidad es una disposición, una capacidad que puede ejercitarse o no. Afirmar que somos seres racionales no implica aceptar que siempre lo somos, sino que tenemos la posibilidad de serlo. Quizás no lo seamos sino en una ínfima medida, afirma.²⁶ La búsqueda de “convergencia” es una posibilidad, advierte Maliandi, una idea en dirección a la cual tiene sentido programar las acciones sociales. Frente al ineliminable antagonismo, donde se polarizan las acciones en sentido disyuntivo, aquí se trata de pensar la convergencia en acciones conjuntivas, donde los interlocutores puedan llegar a coordinar acciones, no exentas de tensión. Como en Aristóteles y en Kant, aquí se revela el uso de la razón práctica. 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 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” conflictivo. De allí la

25 Maliandi, R., *Ética dilemas y convergencias*, op cit., p.171.

26 Maliandi, R “El papel de la conflictividad en la ampliación de la razón”, en *La razón y el minotauro*, Compilación Mónica Cagnolini, Buenos Aires, Almagesto, 1998, pp.161-184

caracterización del diálogo como “contienda”, “lucha”, “polémica”, un ejercicio de la racionalidad que involucra acciones estratégicas, una praxis, tanto en Maliandi como en Foucault, orientada a desenmascarar el discurso hegemónico del neoliberalismo cuando se disfraza de discurso científico alegando la objetividad y neutralidad de sus postulados.