

LA PASIÓN SEGÚN MALIANDI.

Lo humano en el marco de la fenomenología de la conflictividad

Gustavo Salerno

Dice Pascal: “La razón actúa con lentitud y con tantas miras sobre tantos principios, que ha de tener siempre presentes, que a cada momento se adormece o se extravía por no tener presentes todos sus principios. El sentimiento no obra así: actúa en un instante y siempre está dispuesto a actuar” (1981: § 821, 238). Este antagonismo entre razón y sentimiento hacía deducir al parisino la menesterosidad de poner la fe en el segundo, a fin de evitar vacilaciones. Demora, enredo, conmoción: este es el *logos* dubitativo y crítico; arrojo, resolución, riesgo: he aquí al *pathos* deseante y dispuesto. Pero la exigencia en cuestión no supone que el hombre se reduzca a uno de los términos en oposición. Antes bien, la opción por el sentimiento debe evitar incurrir en unilateralidad: “dos excesos, excluir la razón, no admitir más que la razón” (*ibíd.*: § 184, 72). En vistas de esto, Maliandi es un inesperado pascaliano. Él parafrasea y asume la reflexión recién citada del siguiente modo: “lo auténticamente racional consiste en descartar que todo sea irracional, pero también que todo sea racional” (2010: 29). Ni orden o desorden absolutos, ni caos o armonías definitivos. Es cierto que una metafísica provisional estaría dispuesta a asumir que el “fondo” de lo real consiste en una u otra cosa; pero una filosofía práctica instalada en el mundo de la vida parte de la evidencia de “primer plano” (cf. *ibíd.*: 26) de que, en efecto, se *dan* lo uno y lo otro. A esta constatación se llega partiendo de una fenomenología.

La filosofía práctica de Maliandi es, entre otras cosas, un lúcido intento de exploración de las intersecciones que tienen lugar entre *logos/pa-*

thos, las que se analizan desde dos grandes campos: la antropología filosófica y la ética. Ellas son tan complementarias como distinguibles. Esto último se advierte cuando además de las preguntas acerca de cuáles son y de dónde provienen los conflictos morales, por qué acontecen y qué consecuencias implican, cómo se resuelven o minimizan, sumamos esta otra interrogación: *quién* tiene y está en conflicto.

En la ética convergente ese *quién* es una comunidad: efectivamente, en acuerdo con la teoría de la acción comunicativa de Habermas y con la pragmática trascendental de Apel, Maliandi asume la transformación del “yo pienso” en un “nosotros argumentamos”, equivalente a una comunidad de comunicación a la que ya siempre pertenecemos en tanto que seres racionales y lingüísticos, es decir: *en tanto partícipes del logos*. En la antropología filosófica de Maliandi el *quién* es lo humano, la condición humana, o el hombre concreto. Para llegar a este posicionamiento Maliandi tiene en cuenta otros aportes de la historia de la filosofía que los antes citados: Scheler, Hartmann, Simmel, Gehlen, Plessner, etc.; y aportes de la cultura en general: Lorenz, Freud, Machado, Paz, Pavese, entre otros. El resultado al que arriba Maliandi es el de que en lo humano se conjugan *tanto el logos como el pathos*: es más, la condición humana está dada por un inestable interjuego entre esas dos “tendencias”.

Parece posible considerar que la *Ética convergente* publicada en tres tomos (2010, 2011, 2013) representa un punto de intersección entre los *quién* antes mencionados. El *logos* de la comunidad de comunicación -*logos* en que Maliandi aloja la instancia principal y principal de la moral- sería el mismo que la antropología filosófica localiza en tensión con el *pathos*, aunque sin la transformación semiótica antes señalada. Así se advierte en la exposición que Maliandi ofrece en el primer tomo de su *Ética*, donde la descripción del conflicto razón/pasión es parte de los estudios fenomenológicos preparatorios e indispensables para la fundamentación de una ética convergente.

El hecho de que Maliandi sostenga explícitamente: “he tomado como supuesto básico el de que los principios [morales] se encuentran en el *logos*, no en el *pathos*” (2010: 230-231), seguramente ha contribuido -a pesar del propio Maliandi- a que se repare menos en el conflicto que estas tendencias traban entre sí. Y, por cierto, no sólo entre sí, sino también consigo mismas, por lo que se pueden explorar también los conflictos intralógicos e intrapáticos. Este breve trabajo pretende ser una modesta contribución a recuperar en nuestras discusiones sobre

la ética convergente esa dimensión antropológico-filosófica sobre la que Maliandi trabajó, en su obra final, desde una fenomenología de la conflictividad.¹

1. La fenomenología de Maliandi

El primer tomo de la *Ética convergente* de Maliandi se subtitula “Fenomenología de la conflictividad” (2010). Representa el paso inicial y obligado en camino hacia una “Aporética de la conflictividad” (2011) y a una “Teoría y praxis de la convergencia” (2013). Inspirado en Hartmann, Maliandi opta por proceder al inicio fenomenológicamente con el propósito de “tener presentes los datos y no contrariarlos en las ulteriores investigaciones” (Maliandi, 2010: 66). Esos “datos” son los conflictos, cuyo seguimiento no debería ocultarnos la conflictividad (Maliandi, 2010: 39), y con ellos se piensa no sólo en la lucha efectiva, “sino también la tendencia a ella, la tensión que la precede y/o la hace posible” (Maliandi, 2010: 33). A decir verdad, Maliandi no ofrece en el primer tomo de su *Ética* una caracterización del método fenomenológico, sino que habiéndolo anunciado pasa a aplicarlo a lo largo de todo el texto.

Para sucintamente fijar lo que este método implica es preciso recurrir a otros trabajos en los que Maliandi dedica algunas consideraciones al mismo. No es el caso, como podría esperarse, de “Axiología y fenomenología” (1992a), sino el de *Hartmann* (1992b) y el de *Ética: conceptos y problemas* (2004). En el breviarío sobre el filósofo alemán, Maliandi señala que para Hartmann “la previa descripción de los fenómenos permite atenerse a los hechos y es, por tanto, fundamental e imprescindible” (1992b: 9-10) en toda investigación filosófica, aunque insuficiente por sí misma: su función consiste en aportar los cimientos para la problematización de lo que ella describe (aporética) y para la propuesta de soluciones (teoría). Esto interesa especialmente a Maliandi, es decir, la circunstancia de que el método fenomenológico “no tiene por qué excluir, para otros momentos de la tematización, el empleo de otro métodos” (2004: 83). La exposición final de su ética convergente asume como propia la articulación fenomenología-aporética-teoría.

Procedimentalmente, entonces, el paso inicial consiste -señala Hartmann- en “la aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste (...) y anterior a todo examen fundado en puntos de vista” (Maliandi, 1992b: 40). En sintonía con ello, Maliandi presenta algunas indicaciones acerca de la aprehensión de

las vivencias (*Erlebnís*) de un conflicto, siendo la fundamental la que sigue: en las vivencias lo primero que se da es una actitud que interrumpe la indiferencia. Tal actitud no es única e invariante: las hay propugnadoras (o maximizadoras) e impugnadoras (o minimizadoras) del conflicto. Luego de haber planteado esta distinción Maliandi interrumpe la descripción fenomenológica para afirmar que, si bien la conflictividad es ineliminable, la racionalidad práctica se corresponde con la actitud de rechazo del conflicto, procurando evitarlos, postergarlos, resolverlos, mitigarlos o regularlos (Maliandi, 2010: 79-80). Esta tesis, en efecto, excede en mucho la descripción y la simple aprehensión fenomenológica que Maliandi se ha impuesto. En la comprensión -y no sólo descripción- de la “actitud crítica” conviven tanto el reconocimiento racional de la conflictividad como la ruptura, emotiva y valorativa, de la indiferencia ante aquélla.

Otras dos observaciones relevantes en torno a la vivencia del conflicto conciernen al significado de éste, y a la diferenciación entre “estar en” y “tener” un conflicto. La confrontación entre dos unidades es significada como conflicto si se cumplen dos condiciones: representar una amenaza recíproca para dichas unidades, y representar una amenaza a una unidad mayor que las abarca (v. 2010: 68). Señalo muy brevemente esta cuestión, pero le otorgo una especial importancia, pues, respecto del conflicto *logos/pathos*, la unidad abarcante amenazada es el hombre, por lo que se observa que la fenomenología de la conflictividad presupone una concepción antropológico-filosófica determinada. Con ella se afirma: lo que *constituye* al hombre es una doble tendencia: razón y pasión (o inteligencia y sentimiento). Asimismo, Maliandi afirma que el *ethos* es un fenómeno cultural atravesado por lo conflictivo en dos sentidos: “*está en* conflicto con la naturaleza (en la medida en que procura, por ejemplo, la protección de los individuos más débiles o el cumplimiento de la justicia), lo cual se juega en el seno de lo humano, compuesto de naturaleza y cultura; y es, además, constitutivamente conflictivo: los conflictos son su sustancia propia, es decir, *tiene* conflictos...” (Maliandi, 2010: 75). Esta distinción representa un verdadero aporte de la fenomenología de Maliandi, pues le permitirá ir desglosando y describiendo a lo largo de *Ética convergente* (y no sólo en su primer tomo) un vasto campo de la experiencia intramoral, sea respecto del ya señalado conflicto entre razón y pasión, sea de otros conflictos generales (justicia-libertad, convicción-responsabilidad, pureza-plenitud, ayuda-respeto, etc.).

2. Lo humano

La ética convergente es un programa de investigación en filosofía práctica. Como tal, se encuentra abierto a relecturas, profundizaciones y apropiaciones. Por mi parte, sostengo que la ética de Maliandi es complementaria -o convergente- con una antropología filosófica. Por cuestiones de espacio, dejo de lado el análisis acerca de si, y en qué medida, esta antropología filosófica ya viene desarrollada con anterioridad al estricto marco de la fenomenología de la conflictividad. Me ciño por el momento a ese contexto preciso.

Lo primero que debo señalar es el hecho de que el propio Maliandi no manifiesta en ningún momento hacer una antropología filosófica complementaria -o convergente- con su ética. Él trata de avanzar hacia la teorización de la conflictividad -entendida en clave hartmanniana, como propuesta de soluciones a problemas morales específicos-, evidenciando primero lo que se da, lo que se muestra, lo que aparece en conflictos concretos. Ahora bien, al cumplir con esta tarea “la ética convergente reconoce no sólo conflictos (y posibles convergencias) inmanentes de la razón, sino también conflictos (y posibles convergencias) entre lo racional y lo emocional” (Maliandi, 2010: 91). Es en el análisis del conflicto razón-pasión que Maliandi, así lo entiendo yo, aporta una serie de consideraciones a las que cabe comprender como antropológico-filosóficas, complementarias -o convergentes- con su ética. Podría verse así que fenomenología, ética y antropología quedan integradas en el curso de su exposición.

Dice Maliandi: “en el conflicto auténtico entre el *logos* y el *pathos* no se trata de averiguar cuál de los términos tiene prelación sobre el otro, sino, ante todo, de reconocer su insuperable mezcla de oposición y complementariedad” (Maliandi, 2010: 201). Razón y pasión no sólo pueden determinar, sino que de hecho determinan, las acciones voluntarias. Es más, para Maliandi una y otra son los “resortes de la acción humana voluntaria” (Maliandi, 2010: 203). Pero no sólo esto: adopta como punto de partida de su filosofía práctica “el supuesto de que tanto la razón como la emoción representan factores determinantes (*o constitutivos*) de lo humano” (Maliandi, 2010: 202; subrayado en el original).

Resortes, factores determinantes, instancias constitutivas: lo que así se caracteriza no es algo contingente del hombre. Son enunciados fundamentales de una antropología filosófica. Es cierto que el conflicto *logos/pathos* cumple una función metodológica precisa –“puede servir

para observar con mayor claridad la conflictividad del *ethos*” [*loc. cit.*], y “es una sobresaliente manifestación de ésta” [Maliandi, 2010: 215]-, pero no debería perderse de vista la circunstancia de que, al haber transitado el camino de la exposición de los conflictos logo-páticos, intralógicos e intrapáticos, Maliandi insista: “los conflictos anteriormente expuestos interesan como intramORAles, y acontecen en un nivel muy general, vinculado al *hecho básico de que los seres humanos somos racionales y emocionales a la vez*” (Maliandi, 2010: 242; subrayado mío). Según creo, ese “a la vez” queda aproximadamente disimulado o encubierto al hacer del *logos* el lugar principal y principal de los principios morales. Para no relegar ese “hecho básico” que da cuenta de quiénes somos debemos interpretarlo desde la intersección ya señalada entre ética, fenomenología y antropología.

3. Pasión, sin ti no soy

Ni apatía ni ilogicidad; ni logofobia (miedo a la razón) ni alexitimia (incomprensión intelectual de la esfera afectiva): entre *logos* y *pathos* no sólo hay conflicto, sino también posibles convergencias. Olvidar o negar uno de los términos es, en sentido lógico, unilateralidad; en sentido antropológico, amputar lo humano.

Maliandi afirma que “en el conflicto auténtico entre el *logos* y el *pathos* no se trata de averiguar cuál de los términos tiene prelación sobre el otro, sino, ante todo, de reconocer su insuperables mezcla de oposición y complementariedad” (Maliandi, 2010: 201; v. 238). Y acaso, agrego por mi parte, sobre todo esto último. En el esbozo histórico que elabora de los entrecruzamientos razón/pasión (desde los griegos antiguos hasta la contemporánea “rehabilitación de la filosofía práctica” -en donde, dicho sea de paso, no son mencionados ni Habermas ni Apel-), sobresalen las posturas unilaterales; la demostración de la posibilidad cierta de alcanzar convergencias entre los términos opuestos es una nota sobresaliente de la filosofía práctica de Maliandi. Esa exposición excede, por cierto, el marco de una fenomenología de la conflictividad. Se la halla en el momento culminante de la ética convergente, es decir, en la “Teoría y práctica de la convergencia” (Maliandi, 2013: 141ss.). Allí puede encontrarse la justificación de una cuádruple relación entre lo intelectual y lo emocional: el *pathos* como “sustento” del *logos*; el *logos* como regulador del *pathos*; el *pathos* como objeto de conocimiento; y el *logos* como objeto de valoración.²

Es, sobre todo, la primera relación mencionada la que Maliandi enfatizará ya desde su fenomenología: en efecto, no sólo es manifiesto que la racionalidad práctica es una tendencia anti-conflictiva, sino también, a la vez, que su estímulo proviene de resortes emocionales. Por ello considera aún aceptable la idea de un “sentimiento moral”. Una breve referencia a éstos promueve un par de constataciones de peso. La primera es la de que si bien los sentimientos testimonian paradigmáticamente el vasto campo de los conflictos intrapáticos, algunos de aquéllos tienen especial relevancia para la ética. Maliandi se refiere, entre otros, a la indignación, la confianza, el orgullo y la compasión. También al respeto, sentimiento que, como afirmaba Kant, es “oriundo de la razón”, y que se encuentra en el concepto mismo de deber, pues definía a éste como la necesidad de una acción por respeto a la ley. La segunda observación tiene una formulación provisional, si bien está fuera de duda que surge del estudio fenomenológico: “quizás no sería muy descaminado sostener que el *pathos*, a semejanza del *logos*, presenta una estructura *bidimensional*” (Maliandi, 2010: 230). Esta bidimensionalidad admitiría, a su vez, dos sentidos: vertical (polaridad entre sentimientos espirituales y vitales) y horizontal (diferencias cualitativas entre sentimientos de igual jerarquía). Si se repara en esta distinción, y en el hecho de que en algunos sentimientos las acciones que se juzgan son las de la misma persona que juzga (como en el caso de la vergüenza, el arrepentimiento o la culpa), entonces podría establecerse -como sucede con el *logos*- cuatro sentimientos cardinales: amor, odio, alegría y tristeza.

El hecho ya referido de que Maliandi parte del presupuesto de que la razón es la instancia principal y principial en el campo de la moral podría explicar el curso que sigue en la elaboración de su ética convergente. La aporética de la conflictividad (recuérdese: segundo tomo de la *opera maior*) se dedica casi en su totalidad a los problemas de la fundamentación ética, atravesando las cuestiones de la bidimensionalidad de la razón y del *a priori* de la conflictividad. Son estos problemas a los que se intenta dar respuesta en la teoría y praxis de la convergencia (es decir, en el tercer tomo de *Ética convergente*). De manera que, habiendo sido identificada y ubicada la relevancia que la pasión tiene en el *ethos*³, la ética convergente deja a aquélla en cierta forma relegada de su programa de fundamentación y, por esto mismo, del curso de su exposición.

No obstante lo anterior, como estudio de investigación abierto, la filo-

sofía de Maliandi es una fuente original y riquísima para pensar desarrollos y apropiaciones. Uno de los trabajos posibles a realizar consistiría en revisar a fondo las interrelaciones entre fenomenología, ética y antropología filosófica con el propósito de reconsiderar cómo y por qué, en la transformación semiótica de lo humano, que es comprendido como *constituido* por razón y pasión, ésta cede ante aquélla.

La pasión es uno de los resortes que hacen ser al hombre. Traer a colación en nuestras reflexiones ético-discursivas este singular aporte de la filosofía práctica de Maliandi es un modo de convocar a Ricardo en la forma en que, creo yo, él quiso ser conocido y en el que, seguro, nosotros lo conocimos y lo recordamos.

Notas

1. Esto no quiere decir que sólo allí se encuentren reflexiones de Maliandi acerca del conflicto razón/pasión. Por el contrario: de ese antagonismo ya da cuenta en textos tempranos de su producción filosófica (v. esp. Maliandi 1974, 1977 y 1980).

2. La primera relación pone el foco en que todo conocimiento viene motorizado por algún "interés", es decir, que la vida emocional es el componente dinamizador de las facultades racionales. También puede pensarse aquí en "motivación", como parece indispensable para dar vida a la actividad científica y filosófica. Quienes ponen en cuestión el "sustento" que el *pathos* brinda sustento al *logos* quedan enmarcados en última instancia, para Maliandi, dentro del problema de la "neutralidad axiológica", asumiendo posiciones variadas, como la del rechazo del influjo "emocional" (o su circunscripción a ciertos ámbitos o saberes), el escepticismo respecto de todo saber des-interesado, o el reconocimiento del carácter ideológico del conocimiento. La segunda relación da cuenta de la actividad ordenadora que el *logos* cumple en la vida afectiva, pues un *pathos* no regularizado es equivalente a la irracionalidad, o, dicho kantianamente, "las razones sin pasión son vacías, las pasiones sin razón son ciegas". Aquí, las posturas paradigmáticas son la de quienes racionalizan exageradamente lo afectivo, la de quienes consideran ilusoria —o posible sólo parcialmente— la intervención regulativa y la de quienes, como Pascal, entienden que existen *raisons du coeur*. La tercera relación se deriva de la anterior: si algo es "regulable", entonces es por ello "cognoscible"; y, al mismo tiempo, se vincula con la primera relación, pues esta cognos-cibilidad viene motorizada por lo afectivo. Las posiciones características conforman un amplio abanico, que se despliega desde el extremo del logicismo (donde todo aspecto de la vida, incluido lo emocional, está al alcance de la actividad intelectiva) hasta aquellas razones del corazón que la propia razón no comprende. Finalmente, la cuarta forma de relación alude al valor que se otorga al *logos*, donde tal valor implica una toma de posición que puede ir de la admiración completa (logofilia) al rechazo total (logofobia). Aquí reaparecen aristas de la cuestión referida a la "neutralidad" de la ciencia, junto a asuntos como los de su "utilidad", su vínculo con la ética, etc.

3. "No sería exagerado afirmar que el *ethos*, nuestra suma de valoraciones y normas, y de actitudes frente a ellas, se mueve inexorablemente entre el *logos* y el *pathos*" (Maliandi 2010: 235).

Referencias

- Maliandi, R. (1974 [1984]). "El puente y la muralla", en: Id., *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Almagesto, pp. 131-158.
- Maliandi, R. (1977 [1997]). "La cuádruple relación entre *logos* y *pathos*", en: Id., *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, pp. 75-83.
- Maliandi, R. (1980 [1984]). "El hombre y el carácter compensatorio de la estratificación", en: Id., *Cultura y conflicto, ed. cit.*, pp. 101-107.
- Maliandi, R. (1992a). "Axiología y fenomenología", en: AAVV, *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía II*, Madrid, Trotta, pp. 73-103.
- Maliandi, R. (1992b). *Hartmann*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Maliandi, R. (2004), *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 3ra. ed.
- Pascal, B. (1981). *Pensamientos*, Madrid, Alianza.
- Maliandi, R. (2010). *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, Tomo I.
- Maliandi, R. (2013). *Ética convergente. Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires, Las Cuarenta, Tomo III.

RESUMEN

El hecho de que Maliandi sostenga en su *Ética convergente*: "he tomado como supuesto básico el de que los principios [morales] se encuentran en el *logos*, no en el *pathos*" (2010: 230-231) seguramente ha contribuido -a pesar del propio filósofo- a que se preste menos atención al conflicto que en el hombre estas tendencias traban entre sí. Y, por cierto, no sólo entre sí, sino también consigo mismas, por lo que se pueden investigar conflictos intralógicos e intrapáticos. Este breve trabajo pretende ser una modesta contribución a recuperar esa dimensión antropológico-filosófica (a saber: la oposición, pero también la complementariedad, entre razón/pasión) sobre la que Maliandi pensó en su ética desde una fenomenología de la conflictividad.

Palabras clave: Ética convergente, conflicto, razón, pasión

ABSTRACT

The fact that Maliandi holds in his *Convergent Ethics*: "I have taken as the basic assumption that the [moral] principles are found in the *logos*, not the *pathos*" (2010: 230-231) has certainly contributed -despite the philosopher himself- to pay less attention to the conflict these trends produce in man. And by the way, not only among themselves but also about themselves, so that we can investigate intrapathic and intralogic conflicts. This short paper is intended to be a modest contribution to recover the anthropological-philosophical dimension (i. e., the opposition, but also the complementarity, between reason/passion) on which Maliandi thought of his ethics from a phenomenology of conflict.

Keywords: Convergent Ethics, conflict, reason, passion

ZUSAMMENFASSUNG

Maliandi vertritt in seiner Konvergenz-Ethik: „Ich habe als Grundannahme angenommen, dass die [moralischen] Prinzipien sich im *Logos* befinden, nicht im *Pathos*“ (2010: 230-231). Diese Tatsache hat sicherlich -ungeachtet des Philosophen selbst- dazu beigetragen, dass dem Konflikt selbst, der im Menschen diese Tendenzen miteinander verbindet, selbst weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Und übrigens nicht nur untereinander, sondern auch mit sich selbst, so dass auch intra-logische und intra-pathische Konflikte untersucht werden können. Dieser kurze Artikel versteht sich als ein bescheidener Beitrag einer Zurückgewinnung dieser anthropologisch-philosophischen Dimension (d.h. der Opposition, aber auch der Komplementarität von Vernunft und Leidenschaft), über die Maliandi in seines Ethik ausgehend von einer Phänomenologie des Konflikts nachgedacht hat.

Stichwörter: Konvergenzethik, Konflikt, Vernunft, Leidenschaft