

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

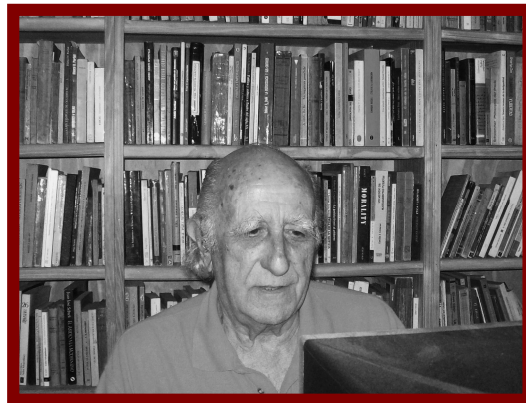
En filosofía hay que agradecer las objeciones
[En philosophy hay to thank them objecione]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Zavadivker, Nicolás
Publisher	Prometeica
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-19 17:45:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/193283

“EN FILOSOFÍA HAY QUE AGRADECER LAS OBJECIONES”

Entrevista a Ricardo Maliandi, por Nicolás Zavadiuker



*Ricardo Maliandi es uno de los más importantes filósofos morales de Latinoamérica. Su desempeño a lo largo de más de cincuenta años de ejercicio de la profesión tuvo múltiples ramificaciones, realizando aportes importantes en todos los ámbitos de los que participó. Así, es posible evocar al Maliandi promotor incansable de proyectos, revistas y organizaciones, fundador por ejemplo de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. O al profesor infatigable que llevó su conocimiento a distintas universidades del país (UBA, UNMdP, UNLP, UCES, UNLa,) y del mundo, despertando en sus estudiantes el deseo de aprender y de profundizar sus investigaciones. O al autor del ya clásico *Ética: conceptos y problemas*, el más completo volumen de divulgación de filosofía moral en la Argentina. O al entusiasta formador de jóvenes, que tanto colaboró en el desarrollo de varias generaciones de pensadores latinoamericanos. O al filósofo, creador de una desarrollada teoría ética propia, la llamada ‘Ética Convergente’. O al Maliandi que supo sobrellevar sin perder sus fuerzas tantas desventuras de la vida académica, como la indiferencia de la burocracia ante el mérito auténtico o el recelo -cuando no la abierta envidia- de colegas que no compartían su deseo sincero de pensar con claridad, de echar algo de luz sobre el mundo.*

¿Cómo era el ambiente intelectual en el que realizó sus estudios de grado? ¿A quienes considera sus maestros?

Hice mis estudios de grado en la ciudad de La Plata, mi ciudad natal. Allí estudié primero Veterinaria y luego Filosofía. Para ser más exacto, comencé Filosofía sin abandonar Veterinaria. Durante dos años estuve corriendo entre una y otra Facultad. Cuando terminaba mis estudios de grado en Filosofía me tocó vivir lo que se llamó el “conflicto entre la laica y la libre”, a mediados de los años 50. El Presidente Arturo Frondizi estaba habilitando la creación de las Universidades privadas, a lo que se oponía su hermano, el filósofo Risieri Frondizi, por entonces Rector de la UBA y bajo cuya dirección hice mis primeras investigaciones. Como estudiante milité en el reformismo, y por tanto en la concepción laicista de la educación superior. Mis principales maestros fueron precisamente Risieri Frondizi y Emilio Estiú. A Frondizi le debo mi dedicación a la ética, y a Estiú mi interés por los filósofos alemanes. Por eso hice mi doctorado en Alemania, teniendo como director a Fritz-Joachim von Rintelen, especialista en filosofía de los valores, y como co-director a Gerhard Funke, especialista en Kant y en fenomenología. Con el mismo Funke, mientras yo hacía mi doctorado, Karl-Otto Apel estaba haciendo, en la misma Universidad de Maguncia, su habilitación. Pero en aquella época sólo lo conocí de nombre, por referencias que alguna vez me hizo Funke. Habría de conocerlo personalmente muchos años más tarde, en unas Jornadas Internacionales que se hicieron en Grecia, y sobre todo a través de una visita ulterior que le hice en Alemania y que fue muy significativa para la formación de mi pensamiento. Apel fue una especie de maestro de mi madurez. Entablé con él una amistad que me fue muy fructífera filosóficamente. Nos encontramos numerosas veces, en Alemania y en Argentina, e incluso en congresos mundiales, como el de Moscú y el de Boston. Puedo afirmar que en cada encuentro aprendí algo de él, y el estudio de su obra me resultó la más fecunda de mis investigaciones.

¿Cuáles eran sus preocupaciones cuando comenzó a ejercer la filosofía?

Como dije, la influencia de Frondizi fue decisiva para que me interesara en los problemas éticos. Lo tuve por primera vez de profesor cuando él estaba escribiendo su libro *¿Qué son los valores?* Pero, a la vez, comprendí, a través de él y de Estiú, que las éticas axiológicas fundamentales fueron las de Scheler y Hartmann. Uno podía no estar totalmente de acuerdo con ellas, pero era imposible no reconocer sus innumerables y decisivos aportes al pensamiento ético. La sensación de que se trataba de un patrimonio filosófico para ser asimilado y a la vez reformado me acompañó desde los primeros años de mi carrera. Ahí tuve también mis discrepancias con Frondizi, que era fuertemente empirista, mientras a mí me fascinaba el descubrimiento de lo *a priori*. Por fortuna Frondizi era un verdadero cultor del respeto a la discrepancia, y esa fue posiblemente una de las principales enseñanzas que me dejó. A través de él fui gestando la idea de que la razón auténtica es la que funciona a través del choque de argumentaciones. En filosofía no hay que sentirse molesto por las objeciones, sino agradecerlas, porque el esfuerzo por responderlas e incluso la disposición a modificar aspectos de las propias ideas es el único modo de avanzar.

Es marcado en su trayectoria su interés por las éticas aprioristas, tradición inaugurada por Kant. ¿Qué rescata, a grandes rasgos, de la ética kantiana y qué le parece cuestionable?

En relación con lo anterior, creo que el mayor legado de Kant (en esto sigo la interpretación que de él hacía Nicolai Hartmann) es la crítica, es decir, el descubrimiento de que la filosofía no puede ser dogmática ni escéptica. Es algo que ha ocurrido desde el comienzo del filosofar, pero fue Kant quien lo mostró y demostró con toda claridad. Y vale para todas las disciplinas filosóficas. En ética ya lo puso de manifiesto Sócrates, quien no podía estar con el dogmatismo de los conservadores tradicionalistas ni con el relativismo de los sofistas. Es una especie de ciclo histórico: se comienza por la actitud cerrada de los dogmáticos, contra ella reaccionan justificadamente los escépticos, y finalmente aparece la actitud crítica para balancear las posibilidades de la razón. Es también un proceso dialéctico, inherente a la razón misma, como demostró Hegel. Creo que el rechazo del apriorismo por parte de las corrientes más o menos escépticas, en cambio, es una confusión de lo *a priori* con la postulación de entidades

supraempíricas, sin advertir que lo *a priori* no es lo que está más allá de la experiencia, sino *más acá* de ella. Creo que se comete así una falacia, a la que he llamado “falacia empirista”. También lo vio bien Husserl, y por haberlo visto abandonó su postura psicologista inicial y se consideró, a mi juicio con razón, “más positivista que los positivistas”.

Creo, en otros términos, que el reconocimiento de lo *a priori* es uno de los requisitos de la actitud crítica, y que en ello reside lo más “rescatable” del pensamiento kantiano, que fue sin duda una de las cumbres, aún insuperadas, de la filosofía. Lo cuestionable de ese mismo pensamiento, sin embargo, se encuentra, al menos por lo que respecta a la ética, en actitudes como el *rigorismo*, que, paradójicamente, representa una forma de pensamiento dogmático. Kant hizo posiblemente, con su “imperativo categórico”, el descubrimiento más importante en la historia de la ética. Es la decisiva percatación de que el criterio de la moralidad de un acto no puede prescindir de la validez universal, y de que la asunción de tal validez (aun cuando la ley moral nunca rige lo que “es”, sino exclusivamente lo que “debe ser”) puede lograrse mediante una “ficción” de la razón, o de lo que hoy se llama un “experimento mental”, consistente en preguntarse si uno podría querer, sin contradicción, que su propia “máxima” –es decir, lo que rige subjetivamente una acción determinada– se convirtiese en ley universal. Ahí surge el descubrimiento del principio de universalización y del carácter ineludible de su consideración en materia de ética. Sin duda, uno de los grandes descubrimientos que marcan hitos en la historia de la filosofía. El error kantiano (comprensible quizás por la fascinación con su propio descubrimiento) fue creer que el principio era *absolutamente* aplicable, y que un acto sólo podía considerarse moral si representaba un total cumplimiento de aquel imperativo. Eso es el rigorismo. Con éste a su vez se vincula la incapacidad kantiana para reconocer, por un lado, la posibilidad y la fáctica existencia de “conflictos de deberes” y, por otro, la vigencia, junto al de universalización, de un principio de *individualización*. Fue posiblemente Georg Simmel, ya en el siglo XX, quien puso en evidencia este último, con lo que llamó “ley individual”. Pero Simmel, por su parte, cometió el error inverso: no entendió el carácter imprescindible del de universalización. El mérito de Nicolai Hartmann consistió en advertir que la complejidad de lo ético deriva precisamente de que *ambos* principios son válidos, y de que la

conflictividad en definitiva impregna todo el inmenso laberinto del *ethos*. En definitiva, creo que el imperativo categórico kantiano es necesario y por tanto no es erróneo, pero resulta insuficiente.

¿Sobre qué temas se ocupó en sus estudios de posgrado realizados en Alemania?

Fui a Alemania por primera vez en 1960, con una beca del CONICET, otorgada para hacer una investigación sobre valores. Mi director, von Rintelen, me convenció de que, ya que estaba, convirtiera esa investigación en una tesis doctoral, y así lo hice. Trabajaba especialmente en los textos de Hartmann, no sólo porque me interesaban los temas que él trataba y la perspectiva desde la que los exponía, sino también porque mi alemán todavía era inmaduro (en realidad lo sigue siendo todavía, aunque ya no tanto como entonces) y los textos de Hartmann eran relativamente fáciles de leer. Mucho vocabulario, sí, pero una sintaxis regular y sencilla, a diferencia de las interminables dificultades que ofrecen Heidegger o Hegel o la mayoría de los filósofos alemanes. Mi investigación se fue centrando, cada vez más, en la cuestión de la diferencia que marca Hartmann entre los actos emocionales en los que se aprehenden los valores y aquellos otros actos, también emocionales, en los que se aprehende la realidad. El título de mi tesis fue, entonces “La objetividad de los valores y la experiencia de la realidad. Con especial referencia a la filosofía de Nicolai Hartmann”. Fue también mi primer libro que, subsidiado por el CONICET de Argentina, fue publicado por la Editorial Bouvier, de Bonn. Tuvo una primera recepción de privilegio: le mandé un ejemplar a Robert Hartman (filósofo alemán, nacionalizado norteamericano y residente en México, que nada tenía que ver con Nicolai) para que me hiciera una reseña, pero en lugar de eso le dedicó un largo y muy generoso estudio que se publicó en el anuario *Diánoia* de México. Fue un gran estímulo, porque me animó a creer en mis propias ideas, ya en aquel primer momento.

Cuéntenos sobre su relación con la ética del discurso, y sobre su tarea de difusión de la misma en el país.

Ya dije cómo conocí a Apel. Quisiera insistir en que aquella primera reunión en su casa, que duró muchas horas, representó para mí un momento clave, una especie de revelación filosófica. Desde mis primeras discusiones con Risieri Frondizi acerca de la fundamentación de la ética (problema que a él lo obsesionaba y cuya obsesión heredé), en las que disentíamos especialmente, como antes acoté, acerca de si era o no posible una fundamentación apriorística, yo había buscado algún tipo de fundamentación que no incurriera en los defectos que eran tan visibles en las perspectivas aprioristas de Kant, o de Scheler y Hartmann. En Apel me encontré con que una “fundamentación fuerte” apriorística era realmente posible. Desde entonces (hablo del año 1981) me dediqué a estudiar a fondo esa propuesta, que además me pareció más filosófica que la de Habermas (el otro representante de la ética del discurso, pero, a mi juicio, también víctima de la “falacia empirista”). Sólo encontré que, en cambio, la óptica de Apel no era suficiente para captar la conflictividad radical del *ethos*, lo que, en cambio, se conseguía desde Hartmann. La conclusión de esto me pareció obvia: era necesario buscar una *convergencia* entre ambas perspectivas, y a eso me he dedicado desde entonces.

La difusión de Apel en la Argentina comenzó cuando conseguí un subsidio del CONICET para traerlo a dar cursos y conferencias en 1985. Muy pronto me acompañaron en esto Julio De Zan, de Santa Fe, y Dorando Michelini, de Río Cuarto. Entre los tres, y cada uno en su ámbito de influencia, fuimos haciendo conocer esta teoría ética que nos pareció la más completa y coherente de la segunda mitad del siglo XX. Pronto se nos sumaron algunos colegas más jóvenes, como Alberto Damiani, quien luego hizo en Alemania una Habilitación con uno de los principales discípulos de Apel, Dietrich Böhler, en Berlín. Apel mismo ha venido a la Argentina en otras dos oportunidades ulteriores, y siempre tuvo aquí ocasión de exponer y discutir sus ideas. Algo semejante ocurrió en México, donde Enrique Dussel también adoptó y adaptó algunas ideas apelianas a su “ética de la liberación”.

¿Qué otros temas o discusiones introdujo usted en Argentina?

Desde que fui delineando los rasgos principales de esa convergencia entre el pensamiento de Hartmann y el de Apel he venido elaborando la “ética

convergente”, que recibe ese nombre no sólo por la conjunción de esas dos líneas de filosofía práctica, sino también porque, a diferencia de Apel, defiende un pluriprincipialismo y veo que el primordial problema ético se plantea como conflictos entre principios, y de lo que se trata, en definitiva, es de indicar cómo, y hasta qué punto, es posible la convergencia entre las exigencias contenidas en tales principios. Estos no provienen de otra instancia que la razón misma, la cual de ese modo revela su conflictividad intrínseca. Algunos de mis críticos me reprochan que yo adjudique a la razón dos responsabilidades que ellos consideran contradictorias: la minimización de la conflictividad y el reconocimiento de la aprioridad de la misma. Sin embargo, precisamente en la compatibilización de ambas tareas consiste la ética convergente. Lo lamento, pero si no se entiende esa compatibilidad no se entiende la propuesta. De todos modos seguiré haciendo el esfuerzo para darle mayor claridad.

Al margen de los inevitables malentendidos, creo que he contribuido a llamar la atención sobre el problema de los conflictos éticos en general, y he tenido –y sigo teniendo– discusiones acerca de ideas básicas de la ética convergente, tales como la de un principio de individualización, o de un “*a priori* de la conflictividad”. En estos días está por aparecer un libro que, con el título de *Ética y conflicto* recoge las principales discusiones que tuve con dos colegas jóvenes, Alberto Damiani, profesor en Buenos Aires y Rosario, y Guillermo Lariguet, profesor en Córdoba. Ambos son, además, investigadores del CONICET. La ética convergente, para mi satisfacción, está despertando interés en el interior del país (por ejemplo, se le dedicó una sesión especial en el Congreso Nacional que tuvo lugar en San Juan en 2007) y también en el exterior (en Chile se publicó un libro colectivo sobre el tema, y este año en Colombia me invitaron a hablar sobre ética convergente en un Doctorado en Bioética).

¿Podría ampliarnos en que consiste su propuesta en relación a los aspectos conflictivos de los fenómenos morales?

Entiendo que los dos principales problemas de la ética filosófica han sido siempre el de si es posible –y cómo– fundamentar las normas morales, y el de cómo afrontar los innumerables conflictos morales que se producen en toda

sociedad, y entre grupos sociales. Estos dos problemas están de hecho interrelacionados: si se piensa que hay una fundamentación posible, se cree que los conflictos son más aparentes que reales y que pueden conjurarse con relativa facilidad y, por el contrario, si se advierte la fuerza y la importancia de los conflictos, se tiende a negar toda posibilidad de fundamentación. La ética convergente es un intento de mostrar que la fundamentación toma especialmente en cuenta las estructuras conflictivas de todo lo social y que estas estructuras tienen su reflejo precisamente en la razón. Esta es, como quería Kant, la “facultad que proporciona principios *a priori*”, pero es también una facultad que ejerce dos funciones en cierto modo contrapuestas: la fundamentación y la crítica. La primera de ellas es por excelencia anticonflictiva: en tal sentido, la razón es la tendencia a rechazar los conflictos de la praxis, así como rechaza también las contradicciones en lo teórico. La crítica, en cambio, es el fruto del reconocimiento que hace la razón de sus propios límites. Así como la fundamentación se acompaña de confianza en la razón, la crítica implica cierta desconfianza en ella. La crítica, en su carácter de función opuesta a la fundamentación, no llega a celebrar los conflictos, pero es la toma de conciencia de que éstos son y serán inevitables. El uso de la razón práctica presupone conflictividad. Esto es lo que he llamado “*a priori* de la conflictividad”. De este modo, la ética convergente se asienta en una teoría de la “bidimensionalidad de la razón”. Si la razón se limita a su función fundamentadora, confía excesivamente en sí misma y se hace dogmática; si lo excesivo es en cambio la desconfianza, se hace relativista o escéptica. Una razón en sentido pleno debe ejercer las dos funciones racionales, y esto significa también confiar y desconfiar de sí misma simultáneamente. Ello es sin duda difícil, y por tal motivo suelen con gran frecuencia los seres racionales transgredirlo mediante la limitación a una sola de sus funciones (y de sus “dimensiones”). La ética convergente sostiene que en tal caso se comete una *unilateralización de la razón*.

¿Por qué le parece que la conflictividad se da a priori, y no como un fenómeno propio del mundo empírico?

Entiendo el “*a priori* de la conflictividad” en un sentido trascendental: creo que todo uso de términos éticos, y por tanto toda proposición normativa o valorativa, *presupone* algún conflicto. Sin conflictividad no existiría la moral, y por tanto tampoco la ética, que es la tematización teórica de lo moral. Desde luego, los conflictos reales, perceptibles, son empíricos. Son, por ejemplo, conflictos de intereses, y, como quiere Apel, los seres racionales, en cuanto usuarios de argumentaciones, ya siempre hemos reconocido implícitamente que se *debería* intentar resolver esos conflictos por medio de discurso práctico, es decir, de intercambio de argumentaciones en búsqueda de consenso. Esa es la versión discursiva del principio de universalización. Pero, como Apel mismo reconoce (y por eso se ve obligado a formular una “parte B” de su ética) –y a diferencia de lo que pasa en la ética kantiana con el imperativo categórico--, no siempre se puede recurrir al discurso práctico, porque, dada la complejidad de las interrelaciones sociales, es frecuente que ese recurso implique la transgresión de alguna responsabilidad asumida frente a un “sistema de autoafirmación” (una familia, un grupo, un partido político, un país). Apel, sin embargo, no cae por eso en el relativismo, ya que indica que, cuando se deja de aplicar el principio del discurso pese a haber advertido su validez, se reconoce implícita pero inmediatamente una nueva responsabilidad: la de procurar, en la medida de las propias posibilidades, la colaboración en la gradual institucionalización de los discursos prácticos. Apel llama a esto “principio de complementación.” La ética convergente tiene aquí algunas objeciones: entiende que la “responsabilidad ante un sistema de autoafirmación” es simplemente un modo de reconocimiento del principio de individualización. Lo que hay es, por de pronto, un conflicto estructural, *a priori*, entre ese principio y el de universalización. Y lo que Apel llama “principio de complementación” es para la ética convergente el principio de convergencia, un *metaprincipio*, en realidad, ya que su exigencia está referida a la necesidad de equilibrio entre los otros principios. Por la misma razón, la ética convergente considera que no es necesaria una “parte B” de la ética, porque ya la fundamentación general involucra tanto el principio de universalización como el de individualización y la tensión conflictiva entre ambos.

¿Encuentra usted algunos límites a la idea de convergencia?

Sí, claro, y por dos razones: en primer lugar, porque toda teoría ética, si no es dogmática, tiene que admitir su imposibilidad de abarcar toda la complejidad del *ethos*, y, en segundo lugar, porque una característica esencial de los conflictos es la *dramaticidad* representada por el hecho de que nunca puede saberse de antemano si un conflicto es o no soluble. Esto vale tanto para conflictos empíricos –entre intereses, por ejemplo– como para conflictos *a priori* –entre principios–. Lo que la ética convergente sostiene no es que todos los conflictos alcancen o puedan alcanzar la convergencia total, sino simplemente que es racional procurar en cada caso la mayor convergencia posible. La posibilidad de convergencia *gradual* entre principios es posible porque los principios mismos son complejos: en cada uno de ellos se puede cumplir aspectos de su exigencia que resultan compatibles con el cumplimiento de aspectos de las exigencias de otros. Lo que no es posible, o lo es muy excepcionalmente, es un cumplimiento óptimo. La ética convergente alude, en tal sentido, a una “incomposibilidad de los óptimos”. Dicho de otro modo: los principios son imprescindibles, pero no hay que hacerse sobre ellos demasiadas ilusiones; lo decisivo no es su cumplimiento pleno, sino su *indemnidad*. Si se los reconoce como principios, lo coherente es no dejarlos nunca fuera de consideración. Su admisión teórica implica presunción de aplicabilidad, y ésta compromete al agente a intentar su aplicación concreta.

Además de la docencia en investigación, se destaca en su trayectoria su condición de creador de diferentes organizaciones, grupos de investigación y revistas filosóficas. ¿Puede contarnos sobre ello? ¿Qué idea está detrás de estos modos de aunar a los distintos pensadores?

En las distintas universidades donde ejercí la docencia dirigí también muchas investigaciones, tanto individuales como grupales, y es algo que, por fortuna, sigo haciendo todavía. Con un grupo de colegas y estudiantes avanzados fundamos y organizamos, en la década del 80, la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, que pronto tuvo filiales en Santa Fe, Chaco, Tucumán y Mar del Plata. La he venido presidiendo desde entonces, y dirigiendo su

principal órgano de expresión, la revista *Cuadernos de Ética*. Desde los últimos números compartimos esa dirección con María Luis Pfeiffer y Alberto Damiani. También fundé y dirigí en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el Centro de Investigaciones Éticas, donde se llevaron a cabo gran número de investigaciones y reuniones nacionales e internacionales. Lamentablemente, después de mi jubilación en la UBA hubo quienes se encargaron de disolver ese Centro. Otra de las actividades de ese tipo fue la organización del Comité de Ética del Hospital Garrahan de Buenos Aires. En todo ello no me ha guiado otro propósito que el de colaborar a hacer cada vez más consciente la importancia del pensamiento ético, sobre el que pesan muchos malentendidos. Con mi esposa y colega, Graciela Fernández, hemos logrado en la Universidad Nacional de Mar del Plata la formación de muchos filósofos jóvenes, que constituyen hoy un grupo de proyecciones nacionales. Por mi parte estoy dirigiendo en la Universidad Nacional de Lanús el Doctorado en Filosofía y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, de Buenos Aires, una Licenciatura en Filosofía con rasgos muy especiales y con la insólita característica, para una universidad privada, de que no se cobran aranceles.

Si tuviera que elegir uno, ¿cuál de sus libros le gustaría que sea leído y estudiado por la posteridad?

El libro al que he dedicado mi mayor esfuerzo lleva justamente el título de *Ética convergente* y está dividido en tres tomos. Dos de ellos -el primero, dedicado a la “fenomenología de la conflictividad”, y el segundo, a la “aporética de la conflictividad”- ya han aparecido. El tercero, que tratará la “teoría y praxis de la convergencia” está ya en buena parte redactado y espero que se publique en el corriente año de 2012. Creo que el conjunto es lo menos malo que he logrado producir. Los tres volúmenes constituyen una unidad, pero cada uno puede ser estudiado también con independencia de los otros. El primero muestra lo que entiendo por conflictividad y en él procuro justificar mi tesis de que ella está presupuesta en todos los fenómenos morales y en el lenguaje normativo. Presenta asimismo la bidimensionalidad de la razón (correspondiente a las funciones de fundamentación y crítica) y la doble perspectiva, sincrónica y diacrónica, desde la que puede observarse la conflictividad. El segundo tomo

contiene el planteamiento de los dos problemas éticos que considero básicos: el de la “antinomía ética fundamental” (determinada por las oposiciones entre los cuatro principios) y el de la fundamentación ética, donde discrimino las posibles respuestas e intento justificar una fundamentación “convergente”. El tercero está dedicado a dos importantes temas: el de la relación entre los cuatro principios cardinales y el principio (o *metaprincipio*) de convergencia, y los “paradigmas de aplicabilidad”, entre los que propongo asimismo un paradigma convergente. Este último tomo recoge también las conclusiones generales y añade un extenso Índice temático, válido para toda la obra.

No sé si *Ética convergente* será mi último libro (todavía tengo proyectos para próximos), pero sin duda es, como digo, el más digno de alguna consideración. Espero que constituya al menos un diminuto aporte a los actuales estudios éticos en la Argentina, donde veo perspectivas propicias, sobre todo en la nueva generación de filósofos. En tal sentido quisiera poner de relieve no sólo mi deuda con quienes fueron mis maestros, sino también con muchos colegas y con jóvenes discípulos que a través del diálogo y la crítica me proporcionaron y siguen proporcionándome estímulo e intercambio de ideas, factores decisivos en toda producción filosófica.