

Revista Cruz del Sur

2016

Año VI

Número 19

ISSN: **2250-4478**

<http://www.revistacruzdelosur.com.ar>

Ensayos
Notas y
Comentarios

¿Cuidado de sí vs. cuidado del mundo? Una mirada desde la ética de la convergencia

por

Celina A. Lértora Mendoza
(CONICET / FEPAI)

Nota

El término “cuidado” se usa en tan diversos sentidos que genera ambigüedad, incluso equivocidad, y si se extiende excesivamente un intento de definición o caracterización, corre el riesgo de vaciarse de sentido. Por esta razón es conveniente fijar qué voy a entender por “cuidado” a lo largo de este trabajo. Cuidado es todo pensamiento, deseo, volición y/o acto¹ realizado por un individuo de la especie humana, orientado a realizar un bien (para sí mismo o para otros, de su especie o no²) o evitarle un mal; entendiendo por “bien” aquello que afianza al ser en su existencia conforme a su clase entitativa.

Presentación

En el mes de mayo de 2016 ocurrieron dos sucesos que no son los únicos y tal vez tampoco los más importantes, pero sí indicadores del problema que deseo plantear.

¹ Esta caracterización no se opone al pensamiento de M. Foucault puesto que para él hay en su propuesta del “cuidado de sí” una conexión con la acción, de modo explícito e incluso en su interpretación de “alma” en el *Alcibíades* platónico como “sujeto de acción” (Vignale, 2012: 313-314).

² Añado esta precisión, a diferencia de Foucault, para quien el “cuidado de los otros” se refiere al ejercicio de la libertad y por lo tanto es un obrar humano en relación a humanos (Garcés Giraldo y Giraldo Zuloaga, 2013: 190-191). El propio Foucault lo ha explicitado ampliamente en una entrevista (Foucault, 1984). Sin embargo algunos post-foucaultianos introducen el tema de las relaciones del hombre con el ambiente (Garcés y Giraldo, 2013: 197).

En el zoológico de Santiago de Chile, un hombre joven, presuntamente suicida, forzó la entrada a la zona de los leones y los incitó. Dos animales lo atacaron y fueron muertos a tiros por los guardas. El hombre fue rescatado y aunque estaba gravemente herido, sobrevivió. Pocos días después, en un parque zoológico de Cincinatti, Estados Unidos, un niño de unos 5 años cayó desde un puente de visitas a un estanque en la zona de un gorila, que lo sacó del agua y lo mantenía aferrado entre su piernas, cuando fue también muerto a tiros por la guardia de seguridad, y el niño rescatado.

En ambos casos las autoridades de esos lugares lamentaron las muertes de los animales y explicaron que ante la situación de peligro de un ser humano se aplicaron los protocolos de seguridad, que la urgencia no permitió usar dardos sedantes, y hubo que sacrificarlos.

Estas noticia aparecieron en *Yahoo* en español durante varios días y hubo aproximadamente un centenar de comentarios. Todos deploraron la muerte de los animales, lo que es lógico. Pero otros contenidos llaman la atención. Sólo dos o tres comentarios aprueban expresamente los protocolos de seguridad con el argumento de que una vida humana vale más que la de un animal no humano. El resto cuestiona casi todo: la existencia de zoológicos, la responsabilidad de las autoridades que no custodiaron bien los lugares (en algunos casos se pedían sanciones y hasta cesantías), que no se hayan logrado otros métodos de sedación o de aislamiento de los animales, que los responsables de las muertes (algunos las llamaron “asesinatos”) eran el presunto suicida y la madre del niño que no lo vigiló. En todos estos casos, indirectamente se pone en cuestión el principio de los protocolos, es decir que siempre y en cualquier caso una vida humana debe ser salvada a costa –si es necesario, como estimaron en ambos casos los protocolos y sus aplicadores– de la vida de uno o más animales no humanos. Pero un porcentaje no desdeñable, que ronda el 20% afirmó categóricamente que una vida humana **no** vale más que una vida animal no humana, en general y en particular en estos casos: si el hombre quería suicidarse, debieron dejarlo morir y no matar a los

leones; si la madre no custodió a su hijo, era su responsabilidad y no la de los guardias. Más aún, varios comentaristas hacen hincapié en que los leones son una especie en peligro y los orangutanes están en extinción y en cambio, hay seres humanos por demás en el planeta³.

Es claro que estos mensajes son muy minoritarios frente al silencio de la gran mayoría que ni siquiera dio trascendencia a esas noticias. Pero de todos modos son indicativos en este sentido: ni siquiera en tan escaso número, hace 50 años eran pensables. Es decir, en las últimas décadas algo ha empezado a cambiar en la apreciación de los hombres acerca de nuestra relación con el mundo que nos rodea, y con los animales, que son los seres del mundo más cercanos (parecidos) a nosotros y esta tendencia parece afianzarse también desde posiciones teóricas de la ecofilosofía. Es pertinente entonces preguntar hasta qué punto el cuidado de sí (como especie) y cuidado del mundo (como lo otro de la especie) – al menos en ciertos casos límites– son vistos como situaciones de conflicto en que la solución tradicional antropocéntrica empieza a ser discutida y eventualmente rechazada.

Planteamiento problemático

Los casos mencionados indican que la opinión pública (o una parte de ella) muestra profundas divergencias cuando se debe optar entre uno de dos términos en conflicto de intereses –a veces grave, cuando compromete la existencia misma– en un caso concreto en que se intenta fundamentar la solución en principios generales o abstractos.

Se presenta así una aparente aporía: frente a los sistemas que procuran hallar fórmulas de composición en abstracto, las situaciones límites en concreto muestran que los conflictos

³ Días después apareció otra noticia, esta vez referida a las redes en inglés: al día siguiente del episodio de Cincinatti una mujer (presuntamente la madre del menor, o tal vez una pariente) escribió en Facebook diciendo que por suerte todo había terminado bien, y que “sólo fue un susto”. El mensaje se viralizó rápidamente y recibió una catarata de insultos, de tal modo que a las pocas horas fue eliminado.

determinan escenarios optativos en que cualquiera sea la opción, es sacrificado uno de los términos que se debía cuidar. Es decir, que en determinadas circunstancias el cuidado “de sí” (del individuo y/o de la especie humana) es fácticamente incompatible con “el cuidado del otro” (otros individuos humanos y/u otros seres vivos y/o la naturaleza en general).

Tres propuestas de solución

Podemos señalar tres propuestas de solución de la aporía mencionada, que intentan una respuesta teórica general y por tanto con pretensión de ser aplicable a todas y cualquiera de las situaciones de conflicto de intereses.

1. La posición compositiva. Pertenecen a este grupo las éticas antiguas (aristotélica, estoica) modernas (kantianas, utilitaristas) y las posiciones vinculadas a dogmas religiosos de los monoteísmos occidentales. Para ella, el conflicto es sólo aparente, postulando que siempre hay una regla que puede evitarlo. Es decir, postula que siempre hay un medio racional para escoger entre varios principios éticos –eventualmente incompatibles, como por ejemplo la justicia y la misericordia– uno que resuelva la cuestión. Esta posición no niega el conflicto de principios, sino que afirma que siempre habrá uno que argumentativamente pueda mostrarse mejor o más idóneo que los demás y el caso se regirá por él. Esta solución, como es claro, debe renunciar a la universalización de la regla de acción, contrariando explícitamente el principio kantiano (obra de tal modo que el principio de tu acción pueda convertirse en regla universal).

La solución compositiva busca conducir la praxis, que siempre es particular, a costa de la renuncia a la posibilidad de convertir la acción en un modelo a imitar en cualquier caso aparentemente similar. Pero en realidad lo que supone implícitamente es que **no** hay dos casos absolutamente asimilables uno al otro, aunque parezcan tener analogías, o efectivamente las tengan (y por eso la ética no es una “ciencia estricta”). Precisamente el grado de analogía entre el caso anterior ya solucionado y el actual

problemático es el índice de la posibilidad de aplicar análogamente la solución anterior. Es decir, que una acción, por excelente que haya resultado en un caso, nunca será propiamente un modelo en sentido fuerte, será, diríamos, un modelo relativo o *secundum quid*, y este *quid* es el factor variable que convierte en problemática cualquier solución generalizada o previa.

Veamos cómo funciona esta posición en los ejemplos anteriores. En ellos, la regla elegida por considerarse argumentativamente la mejor es el principio antropocéntrico que fundamenta la prioridad de la vida humana en toda situación. Las formas históricas de esta fórmula son variadas, algunas son de tipo religioso (los monoteísmos occidentales, que basan sus creencias en el relato del Génesis); otras son filosóficas, es decir, fundamentan la preferencia en el mayor valor ontológico de la vida humana derivado de la mayor perfección de la especie (las éticas antiguas y las modernas de orientación racionalista); otras son pragmáticas, se preocupan por la realidad histórica humana en la cual el hombre concreto se defiende como puede de sus enemigos naturales, sean animales no humanos u otros individuos de la misma especie, y la comunidad humana, a medida que se organiza, va estableciendo principios de convivencia intra-específica y principios de acciones válidas extra-específicas (las posiciones inspiradas en Hobbes pueden ubicarse aquí).

Ahora bien, de acuerdo al principio compositivo, esta regla elegida en cada uno de estos casos no necesariamente será la mejor para otros, por lo cual el conflicto latente subsistirá. Pero además, el compositivismo supone –yo diría que con exceso de optimismo– que efectivamente es posible argumentar mejor y de modo convincente a favor de la regla compositiva. Y esto no necesariamente es así, como lo muestran los comentarios altamente discordantes mencionados. Dejo en suspenso entonces esta cuestión.

2. La posición reductivista. Podría incluirse la posición personal de Kant, pero son ejemplos claros todas las teorías morales casuísticas de la segunda escolástica (filosóficas y

teológicas) que presentan reglas universales para la solución de conflictos (tuciorismo, equiprobabilismo, probabilismo). Para esta posición el conflicto de valores se resuelve –también argumentativamente, pero de modo universal– a favor de un principio que es siempre aplicable (a diferencia del caso anterior) y de nivel superior a los otros, por lo cual en realidad no hay tal conflicto de valores o principios, sino que es algo aparente, porque aplicando la regla o principio, el conflicto desaparece.

En los casos tomados como ejemplo, la regla que evita el conflicto es –como ya se dijo– el principio antropocéntrico. Y es el principio universal que preside la normativa de los protocolos de seguridad de todas las instituciones que guardan animales en cautividad o en libertad vigilada (las reservas). Esta posición resuelve efectivamente los casos por disolución de opciones: las autoridades de los zoológicos no tenían posibilidad de optar. Pero nos hallamos ante un hecho jurídico y no ideológico, aunque basado en una determinada ideología (el antropocentrismo). La cuestión se plantea entonces cuando de algún modo se cuestiona el principio ideológico que da origen al principio social (o socio-jurídico) que rige el caso de modo inmediato.

Esta posición tiene la debilidad de su propia ventaja: su universalidad tiene pretensión de verdad apodíctica y efectivamente lo es para quienes comparten el fundamento; pero falla cuando ese principio es puesto en cuestión por quien no se considera parte del colectivo de aceptación. Y es que, pese a su aparente fuerza, el principio antropocéntrico, en cualquiera de sus versiones, es un criterio tópico, y no es tan evidente para todos, en este momento del desarrollo humano, como pudo serlo hasta hace relativamente poco tiempo.

Por otra parte, también el principio sapiencial del cuidado de sí y su extensión al cuidado del otro (con ciertos límites) es un principio tópico, su verdad absoluta no puede demostrarse más que condicionalmente, es decir, aceptando el principio antropocéntrico. Y precisamente quienes sostenían que el suicida no debía ser salvado ponen en cuestión el deber del cuidado del otro por el hecho del “descuido de sí” evidenciado por el suicida. O bien

ponen límites al deber del cuidado del otro, en el caso del niño: si quien tenía el deber principal no cumplió, los demás no tienen obligación de intervenir en forma subrogante (con más razón si el resultado era otro mal, la pérdida de una vida considerada valiosa).

Una respuesta en cierto modo *ad hominem* sería que las personas que opinan sobre la prioridad o no, de un animal humano frente a un animal no humano, lo hacen desde la comodidad de una pantalla, es decir, no viven el drama en carne propia. La respuesta inmediata es fácil: frente a un peligro de **mi** vida reacciono defendiéndola porque, como decía Aristóteles, el mayor bien de un individuo vivo es vivir. Entonces, resulta irrelevante que el atacante sea o no humano, yo me defenderé en la medida en que sea necesario para salvarme y tendré derecho de legítima defensa incluso matando al otro, sin que eso sea un asesinato sino defensa propia. En otros términos, que los animales no humanos, en conflicto con un hombre, podrían ser considerados análogamente a un atacante humano y aplicárseles las mismas reglas. De hecho la ciencia jurídica, que aparece casi como más avanzada que la propia ecosofía (de raigambre filosófica) está encaminándose rápidamente a estas soluciones, con el reconocimiento jurídico de la “persona no humana” que ha permitido aplicar el instituto jurídico del *habeas corpus* a animales, para librarlos de su cautividad en zoológicos. La aplicación de este instituto tiene una importancia que no se podría exagerar. Porque incluso el concepto de “persona no humana” podría ser relativizado en el sentido de que existe (y desde el derecho romano) reconocimiento de personalidad jurídica a entidades no humanas, por ejemplo, una sociedad. Es cierto que están integradas por humanos pero, como personas jurídicas, son diferentes en sus derechos y obligaciones, de los derechos y obligaciones personales de cada uno de sus miembros o de la suma de ellos. Se trata propiamente de una “persona no humana”, pero tampoco física o real natural, es en sí misma una creación del derecho. En cambio el *habeas corpus* sólo puede aplicarse a seres individuales y hasta los recientes fallos, sólo a personas humanas. Su aplicación a seres no humanos los coloca en igualdad jurídica, de hecho, sin que todavía tengamos –y esto es notorio y en cierto

modo grave— ninguna solución antropológica, filosófica o sociológica claramente establecida y consensuada sobre el fundamento. Sin embargo, hay consenso en el resultado; incluso quienes no comparten la idea de la “personalidad animal” o del “derecho animal”, no ven mal que se libre a los animales no humanos de sus sufrimientos: aquí el cuidado del otro funciona por analogía con el cuidado de sí, en el punto exacto de evitar un dolor innecesario.

Pero una parte de los comentarios van incluso más allá, y cuestionan que un hombre tenga igual derecho de defensa que un animal no humano, en los casos de los leones y el orangután, porque ellos no estaban en su hábitat natural, habían sido reducidos a una especie de esclavitud a favor de la diversión humana y estaban en situación de clara inferioridad frente a los humanos visitantes de los zoológicos. O sea, que su muerte les parecía todavía más grave, por las circunstancias, que si se hubiera tratado de una lucha en la selva. Es decir, una posición extrema invierte la ecuación y dice que, en la actualidad, los animales no humanos sometidos por el hombre están en situación de víctimas y por tanto tienen mayor derecho de defensa (frente a quienes invaden sus territorios cercados) que los humanos convertidos en atacantes ilegítimos. Este planteo, repito, era impensable hace algunas décadas. Y el hecho de que ahora pueda manifestarse sin entrar en contradicciones visibles con otros principios de convivencia más generales, muestra que el principio antropocéntrico en ciertos casos —como estos— puede ser puesto en cuestión sin abandonar necesariamente otros principios éticos o jurídicos.

Estas breves referencias muestran que el problema fundamental de la posición reduccionista es que tiene que comparar el hecho con un principio primero de una escala de valores no negociable. Pero las posiciones disienten en relación a cuál sería este principio. En el ámbito de la filosofía ecológica, o ecofilosofía, se han propuesto tres “escalas valorativas” que son entre sí distintas y en una buena proporción de casos reales, incompatibles.

a) antropocéntrica; para esta posición –que fundamenta las posiciones religiosas de los monoteísmos occidentales en el tema y que conecta con los relatos bíblicos creacionistas– la escala de valores y preferencias, en el cuidado, comienza por lo humano que tiene siempre el primer lugar. Es el principio que ya mencioné en los ejemplos anteriores, y que es cuestionado por los que critican la solución de los protocolos, que también he relatado brevemente.

b) biocéntrica; esta posición, que también suele llamarse continuista, y que comparten en general los representantes de la *deep ecology* propone como escala de valores y preferencias la vida, en toda su amplitud, considerando que entre los diferentes seres vivos no hay una diferencia absoluta (diríamos “específica” en sentido fuerte) sino sólo de grado o si se quiere, de matiz. En realidad, y pese a que en su versión actual es reciente, podríamos remontar su basamento ontológico hasta Aristóteles, para quien la gran diferencia ontológica entre los seres es el principio vital (*De Anima*) y el humano sería el tercero de los grados del alma, que asume las propiedades anteriores y le añade otras (el intelecto y la voluntad) pero sin modificar en lo demás el esquema de las propiedades vitales. Es claro que la consideración filosófica (incluso, si se quiere, científica) de Aristóteles no basta para fundar en ella de modo preciso el biocentrismo. En otros términos, que el biocentrismo, tal como funciona en esta posición, es también una asunción tópica (incluso con notables influencias orientales, etc.) que no necesariamente es compartida por todos.

c) cosmocéntrica; es uno de los desarrollos más avanzados de la ecofilosofía y está en la base de la *deep ecology* en su versión más fuerte, cuya posición continuista no se basa en principios ontológicos al modo del biologismo aristotélico, sino en la idea del “*totum*” que representa el habitáculo humano (la tierra) que funciona análogamente a un organismo, según la conocida expresión de Margulis, en el sentido de que sería irreductible a la explicación mecanicista, afirmando que el todo no puede ser explicado por la suma de las partes. Esta característica, que

tradicionalmente se aplicaba a los seres vivos, se aplica ahora a todo el cosmos o al menos a la parte del cosmos que vamos habitando. Con esto también se diluyen las fronteras entre lo vivo en sentido estricto (el criterio aristotélico) y en este sentido amplio. Las posiciones ecologistas más duras se inscriben en esta línea.

Pese a su innegable interés y actualidad, estas posiciones no eliminan la base del conflicto sino que le dan una solución apodíctica (desde el propio punto de vista), cerrando posibilidades de diálogo en caso de disenso.

3) la escéptica para la cual el conflicto de intereses, valores y preferencias es inevitable y no hay una solución que pueda ser consensuada. Esta posición consta de dos partes: la primera es la afirmación de la inevitabilidad del conflicto; la segunda es la renuncia a cualquier solución racional. Como es claro, lo propio de esta posición es que deduce la segunda parte de la primera. Y éste es el punto en que hay un desacuerdo en el que me incluyo. Porque el problema de los escepticismos éticos es, que al renunciar a alguna solución racional o razonable, instalan la irracionalidad y terminan indirectamente justificando cualquier solución que de hecho se haya dado, con el argumento (remedando a Leibniz) de que es la mejor solución porque fue la solución real y las demás quedaron en posibilidad. También es claro que esta posición no es argumentativamente refutable. Sin embargo, no parece deseable, como punto final del tema.

Me propongo entonces explorar alguna argumentación que, aceptando la inevitabilidad del conflicto (como se deduce de las dificultades de las posiciones primera y segunda), no renuncie (como la tercera) a una solución racional o razonable en el tema del cuidado de sí en con frente con el cuidado del mundo.

Una mirada desde la ética de la convergencia

Desde la ética de la convergencia se intenta avanzar en el análisis esta situación, argumentando a favor de tres tesis:

1) que el conflicto de intereses y el dilema de las opciones es real y no es compositivo. Este punto no es sino el principio general o punto de partida de la ética de la convergencia, que ha fundamentado Ricardo Maliandi (2010) y que doy aquí por reproducido.

2) que el escepticismo conduce a la fragmentación teórica y a la irracionalidad práctica. Asumiendo, como ya dije, que el principio escéptico de solución de conflictos no es lógicamente refutable, planteo la cuestión desde otro punto de vista. Considero que es pragmáticamente refutable: de hecho los hombres han buscado, desde los comienzos de su existencia como especie, soluciones que veían como razonables; es decir, que de algún modo veían que lo eran porque los resultados eran apreciados como mejores que los contrarios. Sin tratarse de una racionalidad fuerte o apodíctica, la razonabilidad que presidió el desarrollo de los sistemas sociales, políticos y jurídicos, exhibe una lógica interna que Maliandi (1993: 58 ss) llama “racionalidad ampliada” y que, en mi concepto, puede equivaler a la racionalidad situada de Habermas, en el sentido de que se atiene a lo que hay como lo mejor posible.

3) que los principios de la ética convergente pueden ayudar a entender el conflicto y a pensar las salidas posibles en cada caso de opción en una forma correcta de aplicación, indagando qué valores y principios se han ido generando (Maliandi-Thüer, 2008: 64). Una característica esencial de la ética convergente es la asunción de que dos o más principios, incluso incompatibles, pueden ser relevantes y atinentes a un caso y que la cuestión no es prescindir de ninguno de ellos, sino analizar cuál sería la convergencia posible. Esta estrategia asume entonces la irreductibilidad de los valores que representa o cuida cada principio. Y por tanto el “cuidado” como situación total se integra con “cuidados” incompatibles en diverso grado. Esto significa, desde luego, que ninguna solución puede satisfacer el 100% de las aspiraciones de una parte, o los valores resguardados por un principio, porque no se aplica en solitario, sino en convergencia con otros. Significa, en segundo lugar, el carácter problemático de toda solución ética en un caso concreto, y que la

convergencia no intenta solucionar el conflicto como tal, sino reducirlo a límites racionales o razonables de manejo y contención.

Pasando entonces al tema planteado: cuidado de sí (humano) vs cuidado del otro (animal no humano) en los casos puestos como ejemplo, la ética convergente considera que los dos principios en juego, el antropocéntrico y el biocéntrico integran la conflictividad de los casos y no puede ser eliminado uno en función del otro. Entonces, ni la justificación absoluta del protocolo antropocéntrico, ni la justificación absoluta del protocolo biocéntrico. Y esto porque, como lo muestran los comentarios brevemente reseñados, todos los que opinan a favor de uno u otro principio tienen razones atendibles y no refutables salvo desde una opción diferente, por ejemplo la opción por los leones frente a una postura antropocéntrica⁴. El disgusto y el rechazo que puede provocar esta posición sólo se sustenta, a su vez, aceptando previamente la posición antropocéntrica, que, como ya se ha dicho, es también una posición tópica. Entonces, parece que en un intento convergente, este argumento a favor de la vida de los leones no puede ser rechazado sin más, con la preferencia por el cuidado de sí de la especie humana.

Algunos comentarios se acercan a este tipo de consideraciones, y es interesante porque no se trata de filósofos, sino de personas que opinan desde el simple sentido común. Un comentarista dice que no se debió matar a los leones para salvar al suicida, porque el suicida, haciendo uso de su racionalidad humana, eligió la muerte (el “descuido” de sí) con lo cual, paradójicamente, quienes lo salvaron no respetaron su decisión humana y por ende –a su modo– racional, es decir, que alguna razón tendría para querer matarse. Otro comentarista afirma, en el mismo sentido, que debe distinguirse entre un accidente y un acto voluntario, y que este último implica una responsabilidad también por el daño a otros (en

⁴ En efecto, un comentarista dice que entre la vida de dos leones y la de un humano, debe elegirse a los leones. La razón dada es que el león es una especie en extinción y los humanos ya somos demasiados, como que por todas partes se clama cierta limitación de la natalidad y se advierte que la especie no podría sustentarse si sigue creciendo exponencialmente (lo cual es cierto).

este caso los leones) y que debe haber una consideración de esta responsabilidad.

Es claro que las soluciones convergentes tienen la dificultad de que exigen a cada individuo, en cada caso, responsabilizarse de su acción y plantean la pregunta de quién la puede juzgar. Por ejemplo, aceptando el principio biocéntrico en convergencia, diríamos “en algunos casos (por ejemplo un accidente) hay que preferir a los humanos, en otros (por ejemplo el suicida) hay que preferir a los leones”. Pero estas categorías también son universales y caemos en el mismo problema de la imposibilidad de universalizar una solución convergente. Menos aún de establecer este tipo de parámetros en protocolos: ¿quién tiene la decisión final sobre la vida de los leones o de los humanos? ¿Quién juzgará esa decisión y desde qué principios en convergencia?

En fin, que el tema es arduo, como diría Platón de la belleza, y – parafraseando a Ricoeur – da qué pensar. En eso estamos.

Referencias

- Foucault, Michel, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Müller el 20 de enero de 1984, *Concordia* 6, 1984: 96-116.

- Garcés Giraldo, Luis Fernando y Conrado Giraldo Zuloaga, “El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado”, *Discusiones Filosóficas* 14, N. 22, 2013: 187 - 201

- Maliandi, Ricardo, *Dejar la postmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Bs. As., Ed. Almagesto, 1993.

- Maliandi, Ricardo, *Ética Convergente I. Fenomenología de la conflictividad*, Bs. As., Las Cuarenta, 2010.

- Maliandi, R. y Thüer, O., *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, Lanús, Ed. UNLa, 2008.

- Vignale, Silvana P., “Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y

educación”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, 2012: 307-324.