

Recensiones bibliográficas

Daros, William R. *La construcción de los conocimientos*. Rosario: UCEL, 2001. 290 pp.

Los avances de las ciencias y los logros alcanzados por la alta tecnología en este siglo, inclinan la balanza a favor del éxito científico y tecnológico. Los medios de comunicación masiva propagan la exaltación de estos valores, desplazando sutilmente los valores del espíritu auténticamente humano. Entre éstos se destaca el valor de la verdad confundido hoy en día con valoraciones subjetivistas, asumidas indistintamente como verdaderas en consonancia con un historicismo y relativismo gnoseológicos. En este contexto, caracterizado por una autonomía y libertad humana falsamente concebidas e irresponsablemente aplicadas en vida, la ciencia y la tecnología, al margen de un profundo sentido de la existencia del ser humano, han acrecentado las diferencias de bienestar social por exceso y por defecto, enriqueciendo injusta y despiadadamente a una minoría, y empobreciendo hasta rayar en la miseria a una mayoría.

Persiste la idea de que con la educación, entendida como el progreso escolar extendido hasta los más altos grados académicos, se promueve el ascenso en la estratificación social. Pero, el ascenso a ella se dificulta cada día más por falta de recursos. Y, cuando se llegan a tener, los discentes se desmotivan en el estudio, al constatar flagrantes deficiencias disciplinarias y pedagógicas en muchos profesores, bibliografías obsoletas, carencia de laboratorios y equipo, enseñanza dogmática, información enciclopédica y desvinculación con las exigencias de la sociedad. Pero el deterioro académico más grave se manifiesta en los planes y programas de estudio de las diferentes carreras profesionales, desde la Educación Básica hasta la Educación Superior, incluyendo, no pocas veces, ciertos posgrados, porque la enseñanza y el aprendizaje se realizan de manera preponderante en un nivel empírico, kantiano y filosófico analítico. En consecuencia se suelen reproducir los conocimientos en beneficio de unos cuantos hombres de poder, quienes financian sólo aquellos proyectos que están al servicio de las demandas del mercado mundial, en detrimento de los países más pobres y en perjuicio de la naturaleza.

El doctor W. R. Daros, reconocido investigador del CONICET de la República Argentina, y agudo filósofo en el campo educativo, devela fina y críticamente las trampas gnoseológicas del empirismo de Locke y propone, con sólidos fundamentos, en su libro *La construcción de los conocimientos*, una dimensión más amplia de los mismos, según Antonio Rosmini Serbati.

Esta obra brinda la oportunidad, a profesores, alumnos y a todo lector interesado en esta temática, de tomar conciencia de la importancia y trascendencia que implica un cambio de actitud fundamental en la adquisición de nuevos conocimientos; considerada desde una perspectiva no fragmentaria sino integradora con relación a las potencialidades de todo ser humano.

El autor, guiado por un vasto acervo de conocimientos en esta línea de investigación, unido a su amplia experiencia como docente, expone los resultados de su investigación en seis prolijos capítulos. En ellos clarifica inteligente y pedagógicamente la construcción del principio gnoseológico, de las ideas, de su significación, de sus procesos en los niños, del saber crítico, y las aportaciones de algunos planteamientos actuales sobre la construcción del conocimiento, como las de Piaget, Vygotsky, Jerónimo Bruner, Ausubel, y Carr-Kemmis.

Los contenidos de estos capítulos son densos sin mengua de profundidad y claridad en la exposición. Ciertamente se requiere una lectura detenida para captar la originalidad de este escrito, donde el autor no se limita a repetir las posturas gnoseológicas de Locke y Rosmini, comparándolas entre sí, sino que presenta una rigurosa interpretación de ellas desde una óptica crítica y en donde se resalta la insuficiencia del empirismo y el exceso del idealismo kantiano.

La razón de la aseveración anterior radica en el hecho de que el doctor Daros recurre constantemente a las fuentes de Locke y Rosmini, acompañadas a la vez por una relación bibliográfica de prominentes intérpretes, como P. Harris, J. Krauss, J. Abarca, A. Gabilondo, N. Marín, F. Evain, M. Raschini, P. Ottonello, R. Flores Ochoa, H. Gardner, entre otros. Los escritos de todos ellos han sido publicados en los últimos diez años.

Estimo que esta obra será un medio importante para despertar la conciencia de un número muy grande de profesores, quienes, en la mayoría de los casos, no tuvieron la oportunidad de conocer la parte epistémica de sus propios saberes ni el manejo de técnicas pedagógicas adecuadas a tal o cual proceso de enseñanza- aprendizaje.

No bastaría, sin embargo, tomar conciencia de las fallas en que se haya incurrido al ejercer la docencia, es preciso actuar con una visión completa en la construcción de conocimientos.

Un libro de esta naturaleza será un valioso instrumento para revalorar las ciencias del espíritu, para reorientar las ciencias naturales y, sobre todo, para que el ser humano se redescubra en su totalidad.

Dr. José Ricardo Perfecto Sánchez
Universidad Autónoma del Estado de México

De Miguel, Jorge R. *Visiones filosóficas de la democracia*. Rosario: Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 2000. 112 pp. ISBN 987-99681-1-5.

“Visiones filosóficas de la democracia” es el título de esta pequeña obra, en la cual su autor, el licenciado en Ciencias Políticas y en Relaciones Internacionales Jorge R. De Miguel, profesor e investigador de la Universidad Nacional de Rosario, se dirige a potenciales lectores interesados en la filosofía política. Está conformada por cinco capítulos, los cuales fueron, en su momento, material de exposición en conferencias y otras presentaciones académicas que acontecieron en los últimos años que precedieron a su publicación. Así lo anuncia su autor en el prólogo. Según sus propias palabras, los diversos capítulos aglutinados bajo dicho nombre, “exploran cuestiones fundamentales de la filosofía política contemporánea, algunas más refugiadas en los ámbitos científicos y otras más vinculadas a demandas sociales y políticas públicas”, y “es el resultado de la sola pretensión de ser un ávido estudioso de la filosofía política, en la búsqueda de perfeccionar las herramientas de un pensamiento propio”.

El libro se estructura en cinco capítulos, en los cuales se abordan los siguientes temas: La democracia en la filosofía política de Aristóteles (1). Rorty, Rawls y el debate sobre la sociedad justa (2). Verdad, lenguaje y comunidad en Rorty y Taylor (3). Razón pública y doctrinas comprensivas, el liberalismo político de Rawls (4) y Pluralismo democrático y religión en la esfera pública (5). Todos ellos disponen de abundante y erudita referencia bibliográfica, dispuesta en notas al pie de página, haciendo gala de lo bien informado que está el autor sobre el tema, como así también del dominio que posee acerca de los autores examinados. A continuación repasaremos lo tratado en cada una de estas cinco partes enumeradas.

El primer capítulo presenta los dos paradigmas básicos bajo los cuales es interpretada la filosofía política, a saber: el modelo positivista, cuyo anclaje depende de la tajante separación entre juicios de hecho y juicios de valor; niega el aporte de la antigüedad en cuanto a la comprensión de los fenómenos políticos, privándole todo carácter científico, posición ante el saber que aún hoy se percibe como vigente en el ámbito de las ciencias sociales. Por su parte, el restante paradigma está representado por la postura adoptada por Leo Strauss, quien asume la concepción ético-política de la antigüedad clásica, a fin de evitar el relativismo y el nihilismo de la concepción moderna.

En cuanto a la filosofía de Aristóteles, su exposición se abre con una breve sinopsis acerca de las debilidades que aquél percibió en la teoría platónica, proponiendo como método de superación el rescate de la experiencia como elemento capaz de perfeccionar y tornar operativa a la teoría. El sabio griego del siglo IV a.C. estimó que quien había sido su maestro durante veinte años padeció deficiencias conceptuales en su teoría, y por tanto se le hizo difícil poder asimilar los hechos dentro de su construcción ideal. De este modo, Aristóteles concibe a la política como “la ciencia de las costumbres”, definición primordial conducente a la elaboración de una teoría política a partir de la mayor recolección posible de datos de los más diversos pueblos. La metamorfosis del método aristotélico, así, consiste en un proceso que parte de las cosas más fáciles de conocer hasta llegar, finalmente, a través de éstos, a los principios. Con este nuevo punto de partida adoptado intenta borrar la dicotomía existente en su época, la cual separaba por una parte a quienes teorizaban sobre la política de quienes la practicaban. Si bien el estagirita nunca abandona la búsqueda de una *politeia* ideal, ésta llega a perder su sentido fuerte, afirma De Miguel. En suma, Aristóteles surge y permanece a través de su posición en filosofía política en contraposición con Platón, lo cual, sin embargo, no lo conduce al abandono del enemigo común a ambos filósofos: la sofística; por eso su intención es dejar en claro que la política no es una ciencia de discursos, ocupándose continuamente de demostrar la inutilidad de los planteos relativistas de sus contemporáneos, los sofistas.

El capítulo que sigue presenta la concepción de la democracia liberal desde dos puntos de vista de sendos autores contemporáneos, posiblemente dos de los más relevantes filósofos políticos norteamericanos del S. XX: Rorty y Rawls.

El pragmatismo de Rorty comienza, en su faz epistemológica, por una decantación hacia lo que él denominará como “filosofía edificante”, y cuyos principales exponentes fueron Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Se trata de entender la filosofía como una empresa valorativa, antes que objetiva, ya que no es posible permanecer en la ilusión de que se pueda filosofar desde algún

punto de vista neutral. Rorty insiste, y lo hace cada vez más fuertemente a medida que crece su construcción filosófica, en la tarea pragmática que tiene la filosofía, cuya función es eminentemente política, de una manera no platónica, sino bajo el propósito de liberar a la cultura de vocabularios obsoletos. El programa filosófico-político de Rorty es liberar definitivamente a la filosofía de su histórica tarea como indagadora de fundamentos y principios ahistóricos aplicables a cualquier cultura. De este modo se logrará el objetivo de no estimar ninguna creencia como superior a otra. Rorty, con este bagaje epistemológico sólo desea flexibilizar las convenciones sociales, a fin de que éstas puedan expresarse en un léxico débil, abiertas a la admisión de nuevos contenidos. En ello, continúa De Miguel diciendo de Rorty, reside la fortaleza de las democracias liberales. Así, estimulando constantemente la diversidad, el individuo político de Rorty puede ser definido como un “ironista liberal”, su ideal de ciudadano, un ser débil en cuanto a sus convicciones últimas, que es capaz de sentirse comprometido con su comunidad al mismo tiempo que es consciente del carácter contingente de su compromiso.

Rorty interpreta la obra de Rawls a partir de su propia visión política. Afirma que la concepción rawlsiana de la justicia debe disociarse de cualquier teoría de la naturaleza humana y aún de la racionalidad; con esto le quita al pensamiento del harvardiano toda pretensión universalista, reforzando su idea de que las democracias liberales carecen de fundamento filosófico y haciéndolas depender exclusivamente de su experiencia histórica. Por su parte, Rawls, desde 1980 en adelante, se presenta como crítico del Iluminismo y de cualquier forma de racionalidad universal. Su concepción de la justicia procura, apenas, esclarecer aquellos principios que están implícitos en la **cultura pública** de una sociedad democrática. Más aún, ya desde su artículo de 1985, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”¹, Rawls sostiene que la concepción política de la justicia debe permanecer independiente de doctrinas comprensivas, ya sea filosóficas o religiosas, con lo cual está dando muestras de su asimilación del concepto rortyano de darle prioridad a la democracia por encima de la filosofía.

De Miguel se pregunta si es verdad que Rawls se ha convertido en el filósofo que quiere Rorty, es decir, en un defensor de la contingencia radical de las sociedades occidentales, o si por el contrario, su teoría de la justicia no podría más bien interpretarse como una visión racional de la democracia liberal, según él, incluso más abierta de lo que supone el propio Rorty. A esto concluye De Miguel, que en tanto Rorty dibuja un sujeto posmoderno, Rawls

¹ Véase John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223-252.

delinea un sujeto kantiano. Para Rawls el rol del individuo en la vida política y civil es insustituible por entidad alguna y su gran aporte a la teoría democrática radica en que especificó contenidos de justicia y moralidad, situándose al mismo tiempo lejos de extremos como los que representan comunitaristas y libertarios. Así, la teoría rawlsiana, provee una base explicativa más abarcante y una dirección ética más operativa que la utopía rortyana. Rorty no permite vislumbrar de qué modo será posible un acuerdo público sobre cuestiones como el aborto, la eutanasia o la manipulación genética, donde se enfrentan convicciones profundas e incluso los derechos individuales.

El tercer capítulo compara tres conceptos claves en la filosofía política contemporánea, verdad, lenguaje y comunidad, en las filosofías de Rorty y de Charles Taylor. Aquí afirma el autor que ambas conforman dos de las críticas anglosajonas más fuertes a la modernidad. La del filósofo estadounidense se presenta como un neopragmatismo, tributario de James y Dewey, además de basarse en la hermenéutica europea posmoderna. La del canadiense Taylor, en cambio, surge desde su visión epistemológica de un yo socialmente situado, que hecha raíces en Hegel y el romanticismo, aunque también está fundada en un contexto hermenéutico. Este último se erige como crítico comunitarista al liberalismo universalista.

Ambos filósofos contemporáneos coinciden en su rechazo de toda concepción que pretenda dar un sustento universal a la diversidad cultural, hecho que juzgan como parte del legado iluminista. Se diferencian, fundamentalmente, en la búsqueda de una reconstrucción epistemológica capaz de lograr una moral comunitaria, por parte de Taylor; en tanto Rorty quiere disolver cualquier problemática de índole gnoseológica y ética tradicional, admitiendo en su lugar una contingencia radical. Así, De Miguel intenta, a través de este capítulo dedicado a ambos filósofos norteamericanos, comparar sus ideas políticas y sociales, centrándose en la posibilidad de interrelacionar conocimiento y política, procedimiento que permitirá luego definir cómo es posible el diálogo pluralista intercultural en la vida democrática contemporánea. A juicio de nuestro autor, ya en el terreno de las valoraciones sobre ambos pensadores, tanto uno como el otro, erigen su crítica a la modernidad sobrepasando el marco epistemológico puro y proyectándose en una versión ético-política por demás interesante. En Rorty, su predilección hacia lo contingente es resultado de su exagerado giro adoptado a partir del fracaso que experimentó la ontología metafísica, tanto la tradicional como la contemporánea.

Taylor ofrece una versión moderada del etnocentrismo rortyano, superadora del solitario ironista sentimental. Siguiendo a Gadamer, aquél reclama un lenguaje capaz de acoger en sí las diferencias a la manera de una

fusión de horizontes. El riesgo en esta posición comunitarista tayloriana es la falta de claridad de definición en cuanto a si los objetivos comunes han de ser, finalmente, lo suficientemente respetuosos de la igualdad y la libertad de los miembros de la comunidad. Por ejemplo, en caso de conflicto, ¿quién prevalecerá? Queda por resolver también si la crítica que ambos ejercen sobre el sujeto liberal no afectará a la condición pluralista —algo fundamental, por cierto— de las sociedades democráticas.

En el cuarto capítulo de la obra escrita por De Miguel, se aborda el tema del consenso en la política, específicamente la cuestión acerca de cómo deben ser tratadas las doctrinas comprensivas por parte de la razón pública, aspecto clave en la obra del último Rawls, que apenas espigaremos aquí.

Rawls no esperó tanto tiempo para rehacer su doctrina y responder a sus críticos como pareciera indicar el espacio que medió entre sus dos mayores obras. En efecto, ya desde 1985 en adelante, al publicar su controvertido artículo “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, el filósofo nacido en Baltimore (1921) envió un claro mensaje a sus lectores de que su teoría quedaría restringida, de aquí en más, a un mínimo de kantismo, por ende de universalismo, y que intentaría dotarla de un máximo posible de consenso político. Semejante giro resultó confirmado especialmente a través de un par de *papers* que publicó en 1987 y 1989.² Todo este material pasó a formar parte —constituyendo los primeros capítulos— de la edición de su segunda y última gran obra, *Political Liberalism*, en 1993, donde incluyó un importante capítulo que el propio Rawls decidió revisar y reelaborar poco después de la publicación de su libro. Nos referimos al complejo asunto de la razón pública, tema crucial en filosofía política. El filósofo de Harvard se plantea cómo es posible conciliar, en la sociedad democrática moderna, la enorme pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales incompatibles entre sí. Semejante diversidad no debe ser atacada ni disuelta, debido a que su existencia es un producto normal de la libertad que caracteriza a los sistemas democráticos de gobierno. El problema a afrontar, entonces, es cómo puede vivir en armonía una sociedad estable y justa, en tanto está profundamente dividida por estas doctrinas que, aunque razonables, son también incompatibles y en apariencia irreconciliables. He aquí el ideal de la “razón pública”.

² J. Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987): 1-25, y “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review* 64 (1989): 233-255.

El capítulo culmina con un *racconto* que el autor ensaya como un reconocimiento hacia el liberalismo de Rawls, expuesto por éste en sus obras y artículos de la década del '90, enfatizando de manera especial sus principales aciertos y virtudes, en función de la consolidación de la democracia liberal de nuestro tiempo.

Finalmente, nuestro autor dirige su reflexión, en el quinto y último capítulo, hacia el rol que juegan las creencias religiosas en una democracia pluralista. El encuadre de este aspecto de la vida democrática está básicamente dado, ya sea por parte de algunas minorías étnicas en crecimiento que procuran alcanzar autonomía, como así también por parte de religiones mayoritarias que reaccionan ante el secularismo que experimenta el orden político, y hasta incluso por la discusión entre valores en conflicto que se aplican a cuestiones de interés público. Toda democracia pluralista presenta dicha problemática, aunque de manera especial lo experimentan, actualmente, aquellas sociedades conformadas por una mayor diversidad cultural. La solución que la modernidad encontró para este problema crucial de la sociedad fue el establecimiento, mediante principios constitucionales perennes, de la separación entre Iglesia y Estado, hecho que contribuyó a la consolidación de los Estados nacionales. Por su parte, además, la tradición liberal republicana fue relegando, también constitucionalmente, las creencias religiosas a la privacidad del individuo, evitando, así, que éstas pudieran influir en las decisiones públicas. En la actualidad los críticos del liberalismo debaten cómo podrían capitalizarse ciertos principios religiosos para que a partir de ellos se logre enriquecer y fortalecer la ciudadanía democrática.

De Miguel parte en su estudio del tema del reconocimiento de dos modelos de ciudadanía, ambos vigentes en los regímenes liberales, a saber, 1) el que separa estrictamente Iglesia y Estado y se traduce en una esfera pública secularizada, paradigma en el cual las religiones, si bien protegidas, son consideradas como irrelevantes para determinar la ciudadanía y deben quedar confinadas a la esfera privada; y 2) un modelo alternativo, de un Estado religiosamente pluralista, donde los creyentes en la religión que fuere pueden ser ciudadanos republicanos con el menor daño posible a sus convicciones. Esta posición exige un Estado no secular, cuyas leyes se adaptan a las creencias de cada ciudadano de tal manera que así como un católico se ha de sentir viviendo en un país católico, también un protestante sentirá que vive en un país protestante.

MacIntyre, un crítico del primer modelo, afirma que éste, en su supuesta neutralidad, esconde su predilección hacia los valores relativistas del Iluminismo; en cambio, en el segundo modelo, los ciudadanos serán libres de promover el bien público, incluso a partir de sus propios principios religiosos.

Esta visión pluralista, prosigue De Miguel, promueve la identidad religiosa del ciudadano.

Charles Taylor y Will Kymlicka son los filósofos políticos más comentados por nuestro autor, posiciones éstas que dan cierre a su libro. El primero es valorizado como el pensador contemporáneo que más aportó a la problemática. Según Taylor el cristianismo constituye “una fuente moral de primer orden para la cultura occidental”; Dios ha sido un bien supremo, que lo ha impulsado a obrar moralmente. Luego, todas las comunidades deben ser aceptadas, inclusive las más fundamentalistas, y serán juzgadas por el tipo de experiencia que promueven.

En cuanto al planteo hecho por Kymlicka, agrega De Miguel que el también canadiense filósofo político sugiere que lo religioso se conecta con un conjunto de creencias y prácticas culturales y que la neutralidad de un Estado liberal respecto de las etnias existentes en una sociedad no es posible, si bien sostiene que dicho Estado no deberá adoptar confesión oficial alguna. La visión de Kymlicka presenta la capacidad de permitir la pacífica coexistencia entre una mayoría liberal y las minorías no liberales.

Dando cierre a este polémico y milenarista tema, De Miguel sostiene que si el liberalismo pretende dar cuenta de la complejidad cultural tendrá que flexibilizarse mucho más aún que lo hecho hasta el momento, en relación con la presencia de grupos y de minorías disidentes, y podrá conseguirlo, por ejemplo, si introduce “criterios propios de un ámbito naturalmente diversificado como el internacional”.

En síntesis, la original obra de este estudioso rosarino de las ciencias políticas, se constituye en una pequeña y concisa muestra más que interesante y renovada de los problemas filosóficos más candentes y urticantes que pululan en las democracias de nuestras sociedades políticas actuales, situaciones que requieren un urgente y decisivo tratamiento por parte de quienes se ocupan de la praxis política.

Dr. Fernando Aranda Fraga
Universidad Adventista del Plata

Martínez Barrera, Jorge. *La razón bioética y sus límites*. Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe, 2001. 240 pp. ISBN 950-844-019-8.

No es muy habitual encontrar en las librerías obras que traten temas como el que nos propone el Prof. Dr. Jorge Martínez Barrera, investigador del CONICET y profesor titular de Filosofía Política de la Universidad Nacional

de Cuyo. Sí es posible hallar, en librerías especializadas, estantes abarrotados de libros sobre ética, filosofía política y, más aún hoy, con el auge que la disciplina ha tomado, aquellos que tratan asuntos de bioética. No es difícil hallar, en librerías que venden obras de divulgación general, libros que se han convertido en *best sellers*, cuya trama argumental está armada en torno a problemas bioéticos e incluso donde éstos han sido entrecruzados con la praxis política. Pero, como decíamos al comienzo, no es común, ni mucho menos, la producción de trabajos donde se aborde a la bioética en cuanto estructura racional, y en la profundidad que implica encarar un análisis de sus fundamentos epistemológicos. Tampoco resulta fácil toparnos con trabajos sobre biopolítica. Pues bien, en esta obra publicada por Martínez Barrera se efectúa primeramente un estudio epistemológico de la bioética y, en la segunda parte, se analizan diversas cuestiones de índole biopolítica. La editorial de la Universidad Católica de Santa Fe enriquece con esta publicación su fondo editorial, dando conveniente concreción, así, a un proyecto de investigación que el autor desarrolló en el marco institucional del programa doctoral en Filosofía de la mencionada Universidad.

La primera parte de la obra, cuyo título anuncia “El estatuto epistemológico de la bioética”, abarca cinco capítulos que comprenden los siguientes temas: (1) La bioética, una moral de principios; (2) ¿Hasta qué punto la bioética es una ética?; (3) La bioética y el reto de la clonación; (4) Los fundamentos de la bioética y (5) Bioética y otras teorías. Luego, la parte II, titulada “Hacia una biopolítica”, comprende los siguientes aspectos temáticos: (6) Pertinencia de la biopolítica como subespecie de la política; (7) Un ejemplo de problema biopolítico: el Estado moderno, la cuestión social y la distribución de recursos socio-sanitarios; (8) Campos de investigación de la biopolítica: el caso de la economía y la noción de desarrollo; (9) un *excursus*, acerca de Michel Foucault y la biopolítica. Finalizando la obra con una conclusión integradora de ambas partes, cuyo título es muy sugestivo en la medida en que pretende dejar abierta la cuestión: El carácter holístico de la biopolítica y la superación de la bioética. A continuación intentaremos dar cuenta someramente de lo que tratan cada uno de estos capítulos, pero antes nos interesa transcribir, en lo que sigue, la descripción publicada en la contratapa del propio libro:

A pesar de la posible heterogeneidad de los temas abordados en este libro, existe una unidad de inspiración que puede resumirse en pocas palabras. A nuestro juicio, la consistencia epistemológica de la bioética no está suficientemente asentada. Desde nuestros primeros contactos con esta disciplina nos pareció que ella tenía una muy particular forma de abordar los problemas morales vinculados a la praxis médica, y que esa forma a su vez era propia de un muy específico contexto cultural en el que la

ética misma no había hallado una articulación satisfactoria con la Política. Una segunda razón de nuestra insatisfacción con la bioética, está dada por su tendencia a reducir todo asunto moral a un problema de resolución de conflictos, los cuales requerirían unas fórmulas codificadas de procedimientos operativos: los principios bioéticos. Así pues, si atendemos a una versión de la ética para la cual su acabamiento natural es la Política, la bioética surgida de allí no podrá tener la misma consistencia que la representada por uno de los modelos bioéticos más dominantes hoy, es decir, el de Tristram Engelhardt. Y aún más, no está asegurado que la misma bioética, en tanto disciplina científica autónoma, tenga su lugar garantizado en el universo de las ciencias. Pero esta es una hipótesis un tanto audaz, y por eso mismo proponemos en la segunda parte de este libro una apertura epistemológica hacia la **biopolítica**, la cual entendemos como aquella disciplina que puede ofrecer un puente, no sólo entre los problemas planteados por la praxis biomédica, sino también por los surgidos en el gobierno de todos los aspectos biológicos de la vida humana y la Política. La biopolítica es la ciencia que debería permitir superar el reduccionismo de la bioética; es el saber que debería hacer posible la integración de los problemas biológicos humanos con una perspectiva más amplia que solamente la Política puede ofrecer. Pero no cualquier Política, no la Política reducida a cratología y mucho menos aquella que se inspira en un paradigma bioético como el antes mencionado, sino una Política capaz de ver que lo radicalmente humano en el hombre exige una apertura hacia el prójimo y también al misterio”.

En el prefacio afirma el autor que su crítica al pensamiento bioético ha de girar en torno a dos puntos básicos: (a) la base “principista”, y (b) la inarticulabilidad entre sí de varios de sus principios debido a su pertenencia a tradiciones filosóficas antagónicas. Seguidamente Martínez Barrera comunica su deuda con Jan Broekman, cuya obra titulada *Intervinements of Law and Medicine* (1996) ha determinado un importante **giro epistemológico** en la disciplina, permitiéndole evadirse de su estrechez inicial para ingresar, a partir de aquella, en una **filosofía de la medicina**. Esto ha permitido que los problemas bioéticos, al ser abordados desde una perspectiva epistemológica más amplia como lo es la filosofía de la medicina, accedan a otra luz. Refiriéndose a esta obra, afirma el Dr. Martínez Barrera: “La gran tesis del libro de Broekman es que debemos ser conscientes de que nuestra cultura occidental es un mundo medicalizado y juridizado, y que por lo tanto es irreal abordar cualquier problema específico de nuestra cultura sin tomar en cuenta el entrelazamiento entre derecho y medicina” (p. 12).

Los asuntos morales siempre fueron parte integrante de la medicina. Por otra parte, la bioética no coincide exactamente con la ética médica. El campo de la bioética comienza a gestarse a partir del peso paulatino que han comenzado a tener las decisiones adoptadas por el propio paciente. Cabe consignar el origen de la bioética moderna a partir de las secuelas de Nüremberg y de los desarrollos provocados por las controversias sobre la diálisis, a comienzos de los años sesenta. Se destacan las obras de pensadores

como Joseph Fletcher, Henry Beecher y Paul Ramsey.³ En tanto, como producto intelectual dotado de especificidad, la bioética surge a partir de los setenta, cuando se producen los primeros trasplantes cardíacos efectuados por Christian Barnard. Su institucionalización data de los años 1969 y 1971, cuando se fundaron los primeros centros de bioética, tales como el *Hasting Center* y *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, respectivamente, ambos en los EE.UU. Este último fue el primero en incorporar el término (bioética) en su nombre.

Otro hecho destacable y decisivo en cuanto al surgimiento de la bioética como disciplina, con pretensiones de autonomía epistemológica, ha consistido en los progresos de la tecnología médica contemporánea, los cuales se apoyan en investigaciones realizadas en los campos de la física, la biología, la bioquímica y la tecnología informática. Esto hizo que desde su mismo inicio, tanto la bioética como su campo de aplicación hayan presentado una base gnoseológica interdisciplinaria. Más aún, de acuerdo con el proyecto inicial, ninguna ciencia debía ser dominante en este proyecto.

Debe también señalarse que tanto la raíz como la matriz de la bioética son eminentemente norteamericanas. En efecto, ha sido el fruto de la interacción entre tres dominios intelectuales: (1) los crecientes dilemas éticos planteados por los médicos en el ejercicio de su cada vez más tecnificada profesión; (2) la jurisprudencia sobre los fundamentos y validez de tales decisiones; y (3) los debates y discusiones alimentados por los propios bioéticos. Un hecho por demás importante ha sido que en tanto la filosofía moral fenecía en los EE.UU., los teólogos protestantes, en cambio, iban haciendo sentir su presencia, cada vez con más fuerza, entre los “bioeticistas”, introduciendo en dicha ciencia sus respectivas posiciones religiosas.

El modelo canónico de la bioética es norteamericano y se caracteriza por su reducción del razonamiento moral a la aplicación de principios. En general, los centros de investigación de todo el mundo aceptan este modelo canónico. Los principios fundamentales que rigen el razonamiento bioético — también llamados “reglas o normas de acción” — son los siguientes: 1) Ninguna investigación biomédica debe emprenderse sin el libre consentimiento expreso de las personas concernidas; esto se basa en el principio del respeto a la **autonomía** de la persona humana. 2) El principio

³ Respectivamente: *Morals and Medicine* (Princeton: Princeton University Press, 1954); “Ethics and Clinical Research”, *New England Journal of Medicine* 74 (1966): 1354-1360; *The Patient as a Person* (New Haven: Yale University Press, 1970).

del respeto de la persona en su integridad, del cual emerge la regla de **confidencialidad**, es decir, de la no divulgación de las informaciones biomédicas nominativas. 3) La regla que prescribe que antes de emprender cualquier investigación sobre seres humanos deben evaluarse los riesgos y ventajas estimadas; esto significa que no se deberá iniciar investigación alguna que no esté fundada en el principio de **maximización** del bien y **minimización** del mal, norma que los norteamericanos suelen llamar como la **ética de la beneficencia**. 4) Debe evitarse explotar con fines científicos a poblaciones vulnerables e indemnizar adecuadamente a toda persona que participe de un trabajo científico, norma que está fundada sobre el principio de **justicia** y el valor de la **igualdad**. 5) La regla que prescribe efectuar sobre el ser humano sólo aquello que posea interés científico indiscutible y una metodología irreprochable, la cual está fundada en el principio de respeto por la dignidad de la ciencia y del ser humano como sujeto y objeto de investigación científica. 6) La regla de publicar los resultados, sin excepción, no escamoteando resultados negativos, basada en el principio de honestidad y rigor intelectual.

Al hilar más fino en torno de los fundamentos filosóficos de los principios mencionados, hallamos que el primer principio yace en la moral kantiana del deber y su regla incondicional de respetar la libertad del prójimo. Ahora bien, estas reglas kantianas son absolutas y no admiten excepción alguna. Contra este problema de rigorismo deontológico, la bioética propone su no absolutización, aunque sin renunciar al criterio kantiano de universalización de las máximas. Para ello no deberán tomarse como absolutas en cuanto a criterio de consistencia, ya que una acción determinada puede, ocasionalmente, responder a más de una regla, y hasta a dos reglas en conflicto, ante lo cual será necesario optar. El autor pone como ejemplo la situación de cuando una vida inocente depende de una mentira. Según la ética kantiana, se requiere que en caso de violar una regla, se lo haga por razones que serían aceptables para cualquiera que esté en nuestro lugar.

El principio de **maximización** del bien y **minimización** del mal se basa en la ética del utilitarismo, pero en este caso hay una superación del utilitarismo clásico, que se fundaba básicamente sobre el hedonismo como criterio del bien y el mal. Aquí, en esta variante disciplinar del utilitarismo, la idea central es que han de privilegiarse las consecuencias de los actos médicos. Se trata de variantes del utilitarismo clásico, denominadas como **utilitarismo pluralista y preferencialista**, cuya superación del anterior consisten en su admisión de la existencia de otros bienes a maximizar, por ejemplo, la autonomía y la satisfacción de intereses y preferencias personales.

En cuanto al principio de justicia, que consiste en la realización de acciones conformes a la igualdad o, al menos, a una determinada proporción entre las personas. Aquí el aludido es Aristóteles y su *Ética a Nicómaco*. El referente último de la igualdad es una norma jurídica o consuetudinaria a la cual deberán atenerse las partes en su trato. En esta idea de justicia juegan un rol fundamental los aspectos normativos, pero las normas son determinadas tomando en cuenta al menos cinco principios determinantes de lo justo: 1) a cada uno igual parte; 2) a cada uno según su necesidad; 3) a cada uno según su esfuerzo; 4) a cada uno según su contribución social; y 5) a cada uno según su mérito.

Además de los nombrados, deben mencionarse otros principios, como por ejemplo el cardinal en bioética: el respeto por la vida, que nuestro autor designa como “eminente”. Éste se constituye en una guía de aplicación de otros principios que le son subalternos, a saber: el **principio terapéutico** o **principio de totalidad** (a); el principio de **subsidiariedad** (b); y el principio de **libertad y responsabilidad** (c).

En el segundo capítulo, Martínez Barrera señala, con muy buen criterio clasificatorio, cuáles son los pasos que recorre el proceso racional de la bioética: 1º, perplejidad frente a una situación dada, 2º, investigación criteriológica en pos de una salida que resulte moralmente admisible, y 3º, regulación jurídica. Además acota que el razonamiento bioético, frente al de la ética clásica, está dotado de un núcleo altamente problemático, conformado por cinco dificultades básicas:

1. La búsqueda de criterios consecuentes a una situación de perplejidad se transforma, aquí, en una búsqueda de “principios”, en tanto que en la ética clásica, más que una búsqueda de criterios, se busca **lo bueno**. La bioética, tal como hoy se la entiende, a diferencia de la ética clásica que reconoce la posibilidad de un principio trans-subjetivo de la normatividad moral, el cual permite hablar de “objetividad moral”; privilegia la instancia subjetiva y su normatividad surge del consenso. Por ello, al más típico modo de las versiones neokantianas de la moral, sus esfuerzos se focalizan en la búsqueda de máximas de acción que se apliquen tal como lo hace una solución técnica a un problema técnico, o una respuesta exacta a un problema físico.

2. De lo anterior se deriva una segunda, puesto que no hay ninguna referencia a un criterio trans-subjetivo sobre lo bueno y lo malo, quedando todo subsumido en la figura de una definición consensual. Por ejemplo, en tanto sea respetado estrictamente el consentimiento informado entre agente y paciente, no habría falla moral alguna en una esterilización experimental. Esto

es, en la bioética, los principios no poseen igual carácter que los principios de la ética clásica, que consisten en postulados eximidos de procesos consensuales, puesto que no es necesario buscarlos, sino que son verdades manifiestas a partir de los cuales se estructura el razonamiento. Siendo el dato primario del que parte la razón, no tiene ningún sentido deliberar sobre ellos.

3. Algunos principios sobre los cuales se basa la bioética son contradictorios y hasta opuestos entre sí, de igual modo que el propio Kant, por ejemplo, fue un tenaz enemigo del utilitarismo, contra el cual dirige su famoso imperativo categórico y que se constituye en el fundamento del principio bioético de autonomía. Martínez Barrera señala, con justeza, que dicho principio, cuyo valor supremo es la persona, es de imposible articulación con el principio de beneficencia, inspirado en el utilitarismo. Por ejemplo, en el caso del trasplante de órganos, donde el beneficio social podría superponerse al de la persona donante.

4. El carácter jurídico de la idea de justicia que funciona como principio de la bioética, privilegiando siempre a la norma, en el mayor de los casos una norma de tipo penal, en tanto que en la ética clásica la noción de justicia posee una significación primordialmente moral y complementariamente normativo-jurídica. Este último concepto de justicia otorga a ésta el carácter de virtud, antes que cualquier otra cosa, y semejante carácter está dado por el hecho de que las cosas justas presuponen, para poder serlo, una instancia suprapositiva y supraconsensual de legitimación, ya sea la naturaleza en Aristóteles, o la razón divina en la filosofía cristiana. La justicia bioética es apenas una norma a la que el terapeuta debe atenerse sin que haya implicación de un *ethos* personal.

5. Finalmente están las dificultades de legislación que predominan en la bioética. Dado que los legisladores son políticos profesionales, y por tanto viven de y para la política, generalmente el motivo último del legislador frente a la adopción de una ley no suele ser ético y científico, sino de orden político electoralista. En otras palabras, lamentablemente la sociedad termina dejando asuntos de enorme seriedad —como por ejemplo la cuestión del aborto— en manos de personas para quienes la aceptabilidad moral de las leyes está mediatizada por compromisos que pueden afectar su estabilidad laboral como políticos.

A este conjunto de problemas señalados se agrega el referido a la eticidad misma de la bioética, esto es, se percibe, al ser examinados sus métodos e intereses, que su fundamento no es la ética, sino el derecho o la ciencia jurídica. Esto significa que el modo de entender la ética por parte de la bioética no es un asunto de formación de buenas o malas personas, sino el

mero hecho de obtener y disponer de un vademecum de normas aplicables según la ocasión, que permitan salir decorosamente de una situación difícil. Así, la ética queda sutilmente transmutada de pedagogía moral en investigación, creación o hermenéutica jurídica. En síntesis, la bioética dominante en la actualidad, siendo de raíz norteamericana, es marcadamente individualista y su quintaesencia consiste en el principio de autonomía. Debido a su intención de no ser más que una mera garantía de los derechos individuales, como resultado, no se distingue claramente su articulación con una teoría política que represente el resguardo del bien común, sino apenas de los derechos individuales. Pero este es ya el tema tratado por nuestro autor en la segunda parte del libro.

En efecto, Martínez Barrera comienza esta última sección —que apenas espigaremos aquí por falta de espacio, dada su enorme profundidad y riqueza conceptual— afirmando que es urgente para la bioética un nuevo encuadre epistemológico que le permita articular la ética con la política. Reclama el autor que la bioética sea sacada de su actual contexto norteamericano, a fin de repensarla en una nueva posibilidad epistemológica que permita comprender que los actos morales no son actos solitarios y menos aún autónomos, sino que poseen una notoria expresión comunitaria y en la medida en que se atenga a semejante característica será capaz de alcanzar una verdadera dimensión científica. Será preciso, entonces, asumir una continuidad entre ética y política, planteando a la biopolítica como una subespecie de la Política —así como la bioética pretende serlo de la ética— donde comiencen a analizarse las implicancias políticas de la gestión biológica de la vida humana, no sólo a partir de la concepción, sino también en lo que respecta a su mantenimiento y su muerte. Asimismo, además de la necesidad de la biopolítica, deberá ser tenido en cuenta el carácter valorativo que ésta posee frente a concepciones de la política de tipo positivista, historicista y contractualista. De otro modo, si se excluyen los juicios de valor, no será posible penetrar en la naturaleza profunda de los lazos entre ética y política.

La biopolítica no deberá perder de vista la meta —común también a la política— de abordar sus problemas desde una óptica holística o global, procedimiento que se constituye en el mejor modo de preparar el advenimiento de lo ético. De tal modo, la biopolítica ha de considerar sus problemas como factibles de ser integrados en una reflexión prudencial que investigue y evidencie la interconexión de las acciones humanas. Por ejemplo, una discusión acerca de la legalización del aborto no podrá independizarse del debate en torno de la pena de muerte. Una biopolítica coherente será capaz de visualizar que el problema del aborto no se agota en tal aspecto preciso, sino que se extiende y reclama reflexión acerca de todo aquello con lo cual está

vinculado: el acto sexual, la estabilidad del matrimonio como institución, la educación, etc. También será fundamental que entren aquí en juego las cuestiones valorativas, puesto que cualquier discusión al respecto, que pretenda prescindir acerca de la bondad o maldad moral de las acciones humanas, será estéril por definición.

Una biopolítica sólida podrá, de tal modo, ayudar a la bioética a trascender su modelo de técnica autónoma resolutoria de conflictos, articulándose con los requerimientos de una vida política consecuente con lo que puede esperarse de la naturaleza humana. La biopolítica, concluye Martínez Barrera, debe ocuparse de los aspectos biológicos de la vida humana, desde el nacimiento hasta su muerte, “consciente de que el reino de los fines biográficos no es un reino solitario en el que cada cual es único legislador”. Esta tarea no había sido desconocida por la antigüedad griega (Platón y Aristóteles), por eso es que hoy, cuando más que nunca está en juego la vida, es un hecho crucial volver a pensar dentro de un saber político “que haga lugar a estos asuntos y que no esté gobernado por las categorías de pensamiento bioético”.

Esta investigación del destacado profesor cuyano, doctorado en Filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica, culmina con la tesis de que la política podrá recuperar su dignidad perdida a través de una apertura inicial a la biopolítica —tal como ha sido comprendida a lo largo de toda su obra— y que se verá reflejada “en una lenta y gradual desaparición de la bioética”, pues ésta aparece en el panorama social actual como un sucedáneo de la ciencia política, “instalado por defecto en unas coordenadas culturales muy concretas”. En semejantes coordenadas la ciencia política aparece con un rango epistemológico por demás lejano al que los pensadores clásicos le atribuyeron en su momento, cuando ocupaba el sitio de la ciencia suprema de la acción humana.

*Dr. Fernando Aranda Fraga
Universidad Adventista del Plata*