

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE MEDICINA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

**“UNA CONTEXTUALIZACIÓN EPISTÉMICA DEL SURGIMIENTO DE
LA BIOÉTICA”**

Camila Verónica Leyton Legües

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
MAGÍSTER EN BIOÉTICA**

Director de Tesis: Prof. Dr. Raúl Villarroel Soto

2010

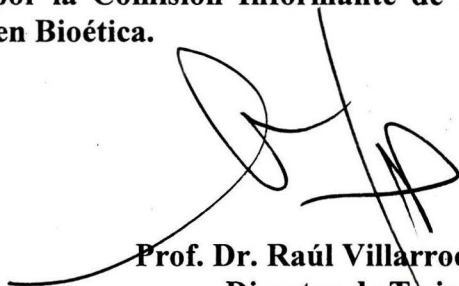
UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE MEDICINA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

INFORME DE APROBACION TESIS DE MAGÍSTER

Se informa a la Comisión de Grados Académicos de la Facultad de Medicina, que la Tesis de Magíster presentada por la candidata

Camila Verónica Leyton Legües

ha sido aprobada por la Comisión Informante de Tesis como requisito para optar al Grado de Magíster en Bioética.



Prof. Dr. Raúl Villarroel Soto
Director de Tesis
Director Centro de Estudios de Ética Aplicada (CEDEA)
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

COMISION INFORMANTE DE TESIS



Prof. Marcela Ferrer Lues



Prof. María José López Merino



Prof. María Luz Bascuñán Rodríguez
Presidente Comisión

ÍNDICE

<i>Resumen</i>	p. 4
<i>Introducción: Arqueología, Bioética y Contextualización Epistémica (hipótesis y objetivos)</i>	p. 5
<i>Metodología y Marco Teórico</i>	p. 22
<i>Capítulo 1: El análisis arqueológico de Michel Foucault</i>	p. 26
<i>Capítulo 2: Antecedentes históricos del surgimientos de la Bioética</i>	p. 56
<i>Capítulo 3: La estructura: la Bioética como disciplina y saber</i>	p. 73
<i>Capítulo 4: El acuerdo como campo epistémico para el surgimiento de la Bioética</i>	p. 100
<i>Capítulo 5: El acuerdo como voluntad en Bioética</i>	p. 133
<i>Conclusión: Arqueología y Bioética</i>	p. 146
<i>Referencias bibliográficas</i>	p. 154
<i>Bibliografía</i>	p. 161

RESUMEN

La siguiente tesis es una investigación de índole bibliográfica que explora en el surgimiento de la bioética, específicamente en su discurso. Para ello se sostiene en la propuesta arqueológica de Michel Foucault en relación a la constitución de los discursos que forman un saber. Específicamente para el surgimiento del discurso y, por consiguiente, del saber bioético se requiere de un contexto o campo epistemológico (episteme) determinados. Las características de la episteme en la bioética se sitúan en acontecimientos históricos, tales como: la Segunda Guerra Mundial, la experimentación científica, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el surgimiento de diferentes códigos que regulan la experimentación científica. Estos hechos históricos marcan una ruptura en los paradigmas del pensamiento filosófico, donde se intenta reconstruir una razón mediante saberes que tiendan al acuerdo. A pesar de los intentos de acuerdo racional, se indaga en los aspectos irracionales subyacentes a todo acuerdo, como lo es la voluntad de saber-poder en tiempos de crisis.

INTRODUCCIÓN

Arqueología, Bioética y Contextualización Epistémica

Presentación

Esta investigación consiste en la realización de una contextualización epistémica del surgimiento de la bioética. Dicha contextualización se refiere a la descripción del campo epistémico de la bioética, mediante un procedimiento arqueológico, como el propuesto por Michel Foucault en su obra “La arqueología del saber”. Esta tesis se enfoca principalmente en el discurso de una disciplina –en este caso de la Bioética-, en cuanto a su formación y sus prácticas.

Mediante el anterior análisis, se plantea que el discurso y el saber bioéticos caerían dentro del campo epistémico y discursivo del acuerdo. El acuerdo, en tanto discurso dentro de un campo epistemológico, sería una manifestación de voluntades de verdad, saber y poder, y no una simple patentización de la buena voluntad orientada a los actos humanitarios y al cumplimiento de los mandatos morales, sin intenciones de control. Por lo tanto, la **hipótesis** de esta investigación se plantea en la siguiente pregunta: ¿efectivamente estaría la Bioética dentro de un campo epistémico del acuerdo, cuyas características discursivas se asocian a las voluntades de verdad, saber y por consiguiente, poder?

Para lo anterior se recurrirá a los siguientes objetivos de trabajo.

Objetivos

Objetivo general: Mediante el análisis de textos, especialmente el análisis propuesto por la arqueología del saber de Michel Foucault, se mostrará una contextualización epistémica del

surgimiento de la bioética, es decir, mostrar cuál es la episteme desde donde surge el discurso y el saber bioéticos.

Objetivos específicos:

1. Definir conceptos claves del pensamiento de Michel Foucault, básicos para la comprensión de ciertos aspectos de esta investigación.
2. Analizar brevemente algunos hitos históricos claves en la contextualización epistémica de la bioética, tales como: investigación científica durante la Segunda Guerra Mundial y la Declaración Universal de los Derechos Humanos.
3. Explicar que el surgimiento de la bioética está a la base de un cuadro epistémico discursivo que pretende el acuerdo.
4. Explicar que el discurso del acuerdo es una manifestación de voluntades de poder y no una simple patentización de la buena voluntad orientada a los actos humanitarios y al cumplimiento de los mandatos morales, sin intenciones de control.

Como ya se ha manifestado en la hipótesis de trabajo, la episteme desde donde surge el discurso y el saber bioéticos, estaría bajo aspectos discursivos del acuerdo, los que según como se propone en la hipótesis de investigación, obedecerían a las voluntades de verdad, saber y poder.

A continuación se explicitarán introductoriamente aquellos aspectos que se refieren y favorecerían la contextualización, así como algunas definiciones foucaultianas sobre la noción de episteme. Luego, estos aspectos serán desarrollados en los capítulos de la tesis con el objeto de demostrar cuáles serían las nociones más importantes para una contextualización epistémica de la bioética bajo el acuerdo, lo que está en relación con la hipótesis y el objetivo general de la tesis. Los aspectos que serán desarrollados a lo largo de la tesis para lograr el objetivo general y la corroboración de la hipótesis serán:

1. Las nociones principales de la arqueología del saber de Foucault, para entender las definiciones arqueológicas desde donde se está abordando el discurso bioético (capítulo 1; referencia al objetivo 1).
2. Los acontecimientos históricos que circundan al surgimiento de la bioética (capítulo 2; referencia al objetivo 2).
3. Los aspectos discursivos de la bioética como disciplina ética (capítulo 3; referencia al objetivo 3).
4. Las nociones existentes sobre lo que es el acuerdo (capítulo 4; referencias al objetivo 3 y al objetivo general).
5. Explicitación de la voluntad como característica presente en todo acuerdo, a modo de corroboración de la hipótesis de trabajo, así como una manifestación crítica ante el discurso y saber bioéticos (capítulo 5; referencias al objetivo 4 y a la hipótesis).
6. En la conclusión se explicitarán y sintetizarán los aspectos generales a los que se ha llegado y se ha indagado en esta investigación, siempre en relación con la hipótesis y el objetivo general.

Para entender mayormente la formulación del problema, idea principal o hipótesis de esta tesis, a continuación se explicarán algunos de sus elementos, que están vinculados al entendimiento que se hace de ellos en la arqueología de Foucault.

Contextualización epistémica

La Segunda Guerra Mundial en su quehacer científico y el consecuente de los Derechos Humanos y su legislación internacional, serían algunos hitos ejemplificadores que marcarían un dominio y un terreno para la formación de discursos y disciplinas que estarían bajo la idea del acuerdo. De esta manera, el acuerdo surge como un discurso dentro de un campo epistemológico que refiere a un conocimiento que regule ciertas prácticas, para no

volver a caer en errores como los acaecidos durante la guerra, y como un marco discursivo para el nacimiento de algunas disciplinas que poseen un contenido que apunta a dicho acuerdo y a la multi, inter y transdisciplinariedad como manifestación de una reconstrucción de la racionalidad. Dentro de estas características se encontraría la Bioética. Por lo tanto, los hitos mencionados, más el desarrollo económico liberal y capitalista a partir del siglo XVIII y XIX, más los cambios epistemológicos y paradigmáticos en ciencias con el desarrollo del positivismo, la investigación y la experimentación (tecnociencia), son muestras de ejemplos previos al surgimiento de la Bioética, para situarla en su contextualización epistémica dada por un campo epistemológico y discursivo del acuerdo.

Así, la contextualización epistémica se refiere al surgimiento de la bioética en un contexto específico, que se enmarca dentro de un tipo de saber que favorece al nacimiento de ciertas disciplinas, en este caso, la Bioética. El **saber** aparece como una forma de conocer, que surge de prácticas discursivas y que pretende constituirse en ciencia; esto está enmarcado dentro de una episteme o campo epistemológico y a su vez también lo constituye.

El concepto de **episteme**, conocido desde la tradición filosófica griega clásica como el conocimiento evidente y certero, es básico en el planteamiento de esta investigación desde la mirada de Michel Foucault. Dentro de la historia de la filosofía posee diferentes acepciones, siendo en la misma obra de Foucault una noción que se va transformando.

En Foucault, la episteme se puede considerar como un paradigma o como una estructura de pensamiento propio de una época determinada; esta acepción se acerca mayormente a la planteada en “Las palabras y las cosas” donde se plantea el campo epistemológico del Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad, en donde existirían ciertos saltos epistemológicos o rupturas entre uno y otro.

En la arqueología, la episteme está en relación al discurso, específicamente con su formación, con sus estrategias, con sus reglas y con sus prácticas que van configurando y que conforman un territorio o positividad donde surge un saber determinado. Al estar vinculado directamente al discurso, la arqueología foucaultiana posee muchas referencias a la lingüística y a la filosofía del lenguaje, principalmente a su uso o pragmática.

En “La arqueología del saber”, el autor centra su análisis en el campo de la episteme, pues ésta sería recurrente, debido a la epistemologización que sufre toda disciplina para validar su saber (el saber en su tradición estaría directamente vinculado a un conocer de tipo epistémico). Es decir, toda disciplina moderna busca cierta rigurosidad científica, por lo que su análisis se centrará en la validez epistemológica que posea, a pesar que la disciplina no sea una ciencia con rigor positivista. En este sentido, el conocimiento posee muchas direcciones, pero se ha tendido a validar el conocer de tipo epistémico, reconociendo su validez cuando se entiende como una ciencia. De ahí se sigue la importancia hacia una epistemologización de todo saber, para así otorgarle validez y valor a sus discursos. Sin embargo, Foucault muestra que la episteme no es la única forma de análisis de los discursos, por lo que deja abierta otras posibilidades de análisis, tales como desde la ética, la política, la estética, entre otros[1], que se constituyen en un tipo de saber. A pesar de lo anterior, al existir una epistemologización de los discursos, en la constitución del saber -del tipo que sea- habrá un marco epistémico que estará en el dominio de la historicidad y que le da posibilidad de coherencia a un discurso en un espacio-tiempo específico.

Aunque en Bioética se podrían utilizar las posibilidades que manifiesta Foucault como lo es la ética, ella como disciplina moderna, busca y hace uso de cierta rigurosidad y metodologías que le den validez rigurosa como la científica, aunque no se asuma como ciencia, sino como disciplina racional y ética. La rigurosidad de la Bioética, en cuanto a materia de conocimiento, se sitúa principalmente en la racionalidad que deben llevar sus argumentaciones, ya sea en un campo de justificación teórica en sus dichos y escritos, como en relación a la toma de decisiones en su aspecto práctico cuando se hace uso del diálogo y de la búsqueda de acuerdos para las decisiones. Es por esto que se plantea que la formación de los discursos obedece a un territorio epistémico, que aparece en la búsqueda de científicización de toda disciplina. De esta manera, el análisis del surgimiento de la Bioética, desde su formación discursiva, también cabría en la arqueología desde la episteme, así como gran parte del saber moderno y contemporáneo que pretende validarse como ciencia o pretende cierta validez aunque no se asuma como ciencia. Este punto sería un rasgo discursivo de la Bioética –y

propio de las disciplinas modernas y contemporáneas-, que permite analizarla desde un campo epistémico y por tanto, comenzar la excavación arqueológica de su discurso.

Arqueología como procedimiento

Se ha mencionado que la arqueología será el marco teórico de la investigación. No obstante, ¿por qué la arqueología de Foucault? Porque el autor mediante ésta proporciona una arquitectónica de pensamiento diferente para acercarse a lo que se conoce. Es decir, la arqueología pretende excavar y llegar a las formaciones o planos del pensamiento donde se están construyendo disciplinas (de ahí la asociación de la arqueología foucaultiana con un trabajo arquitectónico). En este sentido, la bioética como disciplina, no se escapa a estas formaciones del pensamiento humano que propone Foucault, donde su arquitectónica y sus relaciones son compatibles con lo que propone el autor y donde ningún pensamiento humano, conformado en discurso, disciplina y saber, se escapa.

La arqueología se define como un procedimiento de investigación sobre la configuración del saber. Para ello, analiza los constituyentes del saber, que se encuentran en el lenguaje y su pragmática; éstos serán los discursos, sus enunciados y sus prácticas. La modalidad de la arqueología para realizar este análisis es mediante la reconstrucción, excavación y desentrañamiento de las formaciones y reglas internas discursivas que conforman un saber. De este modo, el nombre de arqueología para este procedimiento se sigue a aquella analogía del trabajo de excavación, desmenuzamiento y sobre las partes dispersas que encuentra el arqueólogo y que luego las reconstruye. Para Foucault, esta desarticulación y deconstrucción se focalizan específicamente en las ciencias humanas. Por último, luego de la deconstrucción de los elementos discursivos, Foucault no intenta reconstruir un nuevo sistema, tan sólo deja manifiesta la desarticulación de lo existente.

Por lo anterior, a la arqueología no le interesa la interpretación, el origen o el establecimiento de una verdad mediante un objeto de estudio por parte de un sujeto

cognoscente; sino que interroga lo ya dicho, a la disciplina que ya está. Ella se sitúa en la episteme, donde los conocimientos no se abordan desde su valor racional y el establecimiento de un orden, sino desde su formación, que mediante sus propias reglas establece los criterios de orden. A través del análisis de las formaciones discursivas, se desarticulan todos los elementos que configuran el saber. De esta manera, éste último queda como <<una experiencia desnuda del orden>> (Castro 2004, p. 32); <<La arqueología es “una historia del orden”; la arqueología de las ciencias humanas, “una historia del orden moderno”>> (Castro 1995, p. 41).

La interrogación de la arqueología no se dirige hacia sus características, continuidades, comienzos y fines, sino hacia sus articulaciones y discontinuidades; éstas están vinculadas directamente al discurso de toda disciplina, no a una en particular. En cuanto a la bioética, la idea es excavar en ella y ver cómo se ha ido formando y articulando discursivamente; desde ahí puede surgir una crítica, su replanteamiento, o bien, la decisión de adherirse o no a ella como marco disciplinario, o bien, a la misma crítica arqueológica.

En cuanto al trabajo arqueológico, éste se vincula al del historiador, en tanto la reconstrucción de monumentos mediante la clasificación, la seriación, la nivelación, el agrupamiento, el aislamiento, la relación, la exclusión, etc. de diferentes elementos en documentos y archivos. La arqueología foucaultiana desarticulará estos documentos y archivos, revisando sus elementos en la dispersión y volviéndolos a reconstruir y desarmar sucesivamente; esto sería un trabajo desde el interior, no la interpretación de los elementos discursivos. De este modo, la arqueología surge como una nueva metodología o procedimientoⁱ para analizar la historia del saber, propiamente de las ciencias humanas, en las

ⁱ En este punto es necesario aclarar que la pretensión de Foucault no es transformar la arqueología en una metodología como tal, sino manifestar su carácter de procedimiento al analizar el discurso. Este procedimiento no poseería unas reglas fijas a seguir; su trabajo de análisis es desarticulador, lo que sugiere una idea de procedimiento, donde se van observando las capas del discurso. Es por esto que la arqueología en tanto procedimiento aparece ambigua e irracional, porque su pretensión no es transformarse en una metodología tradicional: <<La evolución del pensamiento de Foucault posterior a *L'archéologie du savoir* está profundamente condicionada por la imposibilidad de resolver la ambigüedad de los instrumentos de análisis de la arqueología. No es suficiente, y Foucault es perfectamente consciente, establecer una metodología de análisis histórico del saber de manera negativa, es decir, oponiéndose a la fenomenología de la historia y a la estructuralización del lenguaje>> (Castro 1995, p. 227).

que se encuentran una serie de nociones (formaciones discursivas, archivo, positividad), que poseen un dominio de análisis (enunciado, campo enunciativo, prácticas discursivas). Finalmente las nociones de discursos serán descritas a partir de sus prácticas. En éstas últimas aparecerán temas como el saber en tanto poder, a través de la manifestación de dispositivos y tecnologías como aparatos que hacen prácticos los enunciados del discurso.

A partir de nociones como discontinuidad, ruptura, umbral, límite, serie, transformación, entre otros, se realiza el análisis discursivo arqueológico. En el desmembramiento del discurso se encuentran estas nociones dispersas, que se reconstruyen y vuelven a desarticular. Esto será central dentro del análisis de las formaciones discursivas, pues las diferentes nociones que se encuentren, en esta investigación, se vincularán a la bioética. Algunos de estos elementos son: la formación de los objetos, de los conceptos, de las modalidades enunciativas (enunciados), de las estrategias (reglas de formación y de emergencia o aparición), formaciones discursivas, unidad discursiva (unidades discursivas o estratégicas) con sus nociones de tradición, influencias, desarrollo y evolución, y “mentalidad” o “espíritu”, lo que será parte de una regularidad discursiva. Dentro de estas formaciones se encontrarán nociones como las de a priori histórico, archivo, positividad, episteme, saber.

Se puede argüir que todas estas nociones son “conceptos” de la arqueología foucaultiana; no obstante, nunca son manifestadas de dicho modo. Se pueden presentar como conceptos, de algún modo para aclarar la configuración de este trabajo. Sin embargo, serán presentadas principalmente como nociones o acepciones, que se vinculan entre sí, más que conceptos.

Como bien ya se ha mencionado, este procedimiento no busca la interpretación, la conversión de un elemento a otro (por ejemplo, el surgimiento de una no-ciencia que llegará a ser ciencia), ni los orígenes, ni una razón constituyente, sino que observa desde la práctica lo que aparece como objeto de análisis (en este caso, el discurso) y desde allí se procede a desarticular, realizando agrupaciones, series, niveles de documentación, sin pretender una totalización. Tampoco pretende una continuidad y una causalidad, porque dentro de esa desarticulación de la formación discursiva habrá rupturas y discontinuidades. A partir de esto,

no se establece una verdad originaria ni una conciencia subjetiva trascendental. De este modo, la arqueología observa los saltos y discontinuidades que operan dentro de ciertas épocas, por lo que la época ya no es una unidad base, sino que existen rupturas que afectan a las formaciones discursivas y al régimen e historia general, donde a su vez se vuelven a formar discursos.

El saber y el conocimiento, vistos desde esta perspectiva, mostrarían problemas teóricos en la constitución de las ciencias humanas al no reparar en la discontinuidad y en el pretender una búsqueda e interpretación de los orígenes, verdades e innovaciones que configuran un saber emergente. <<Mi problema no ha sido en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino de plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene habitualmente? Pero lo importante en tales cambios no es si son rápidos o de gran amplitud, más bien esta rapidez y esta amplitud no son más que el signo de otras cosas: una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos. No es pues un cambio de contenido (refutación de antiguos errores, formulación de nuevas verdades), no es tampoco una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos); lo que se plantea, es lo que rige los enunciados y la manera en la que se rigen los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles en consecuencia de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos. Problema en suma de régimen, de política del enunciado científico. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de algún modo su régimen interior de poder; cómo y porqué en ciertos momentos dicho régimen se modifica de forma global>> (Foucault 1979, p. 132). En este aspecto la importancia de la ruptura y salto epistemológico de un saber a otro dentro de cierto tiempo determinado, no es la ruptura y el salto mismo y su porqué, sino más bien qué es lo que circula dentro de los discursos, cuál es su régimen para

que ocurran tales rupturas y saltos; asimismo cómo es el efecto discursivo que poseen. Por este lado, aparece la temática del poder engarzado a la articulación del saber y el conocimiento.

Prácticas discursivas y voluntades de saber-poder

Para entender las prácticas discursivas es preciso acercarse al procedimiento genealógico que propone Foucault, posteriormente a su obra arqueológica.

La genealogía busca cómo surgen los discursos, cómo desaparecen y vuelven a emerger; sin embargo, no busca su origen, sino el movimiento de las reglas que dan lugar al discurso, las que muchas veces han sido consideradas como elementos originarios. La genealogía habla desde los saberes no especializados, donde se constituyen discursos: <<Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían. Las genealogías, en consecuencia, no son retornos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son, muy precisamente, anticiencias” (Foucault 1976, p. 22).

El movimiento de las reglas y sus estrategias estaría dado por una voluntad de verdad traducida a una voluntad de saber y, por consiguiente, de poder: <<(…) esta voluntad de verdad se convierte para Foucault en la clave de la interna conexión entre saber y poder>> (Habermas 1989, p. 313). Foucault manifestaría una episteme autocontradictoria y antropocéntrica de la modernidad, donde el sujeto cognoscente se sitúa como lo más importante, pero desbordado estructuralmente, pues es un ser finito que dice trascender hacia lo infinito[2]. Tales afirmaciones radicarían en su voluntad de verdad; por esto, en Foucault no cabría la idea de un sujeto, de una razón, de consciencia trascendental o de un universo único, sino simplemente una voluntad que opera en lo contingente (en las formaciones discursivas y sus reglas traducidas en prácticas).

El movimiento de las reglas manifiesta sólo una voluntad y no una verdad. Esta voluntad está orientada a un tipo de saber que busca el origen, la verdad y la trascendencia; una vez que el saber se ve frustrado en su verdad y validez, se producen otros saberes de manera continua. A esto se le ha llamado voluntad de autoavasallamiento o avasallamiento de la razón, donde la producción continua de saber se debe a sus continuas frustraciones, pues con cada producción de saber, cada vez más se aleja y se dispersa de la verdad y origen buscado; cuando un saber se ha visto frustrado, la voluntad de verdad pretende imponer un nuevo saber de validez universal, que defina la subjetividad y el autoconocimiento propios de un sujeto cognoscente (antropologización del saber y creación de una subjetividad); pero en el fondo, esto constituiría un autoavasallamiento realizado mediante el saber, donde su mecanismo de imposición sería el poder.

La relación saber-poder se encontrará mucho más fuerte en las disciplinas que se vinculan directamente a las prácticas sociales e institucionales, sea una ciencia humana o una ciencia de la naturaleza: <<Se trataba para mí de decir esto: ¿si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica se le plantea el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, no se plantea un problema demasiado complicado? ¿No se sitúa demasiado alto el listón de la explicación posible? Si, por el contrario, se toma un saber como la psiquiatría, ¿la cuestión no será mucho más fácil de resolver, dado que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas, de regulaciones sociales? ¿En el caso de una ciencia tan “dudosa” como la psiquiatría no se podría captar de forma más cierta el entrecruzamiento de los efectos de saber y de poder? Esta misma cuestión he querido plantearla en el “Nacimiento de la clínica” a propósito de la medicina: ésta tiene ciertamente una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también muy profundamente comprometida en las estructuras sociales>> (Foucault 1979, p. 130).

De lo anterior, es importante hacer una distinción sobre el “perfil epistemológico”. Los perfiles epistemológicos se refieren al conocimiento o ciencia que contiene cada saber. Se

entenderá la ciencia como conocimiento positivo, y saber como un conocimiento que no necesariamente se constituye en ciencia; la ciencia se entenderá como un sistema teórico, que sigue ciertos axiomas. Entendiendo la ciencia de este modo, sólo a un nivel explicativo, no tendría relación con el poder, sino que estaría directamente ligada a la epistemología (ésta en tanto modo de análisis y comprensión del conocer). En cambio, el poder entraría únicamente a un nivel pragmático o del uso de los discursos en dispositivos sociales, políticos e institucionales y no dentro del perfil epistemológico. De este modo, el poder no tendría relación directa con la ciencia como tal; una ciencia estaría tan sólo a nivel explicativo, donde encontraría su perfil epistemológico más alto. Mientras el conocimiento o ciencia esté más cercano a la acepción del poder, no necesariamente sería una ciencia, sino más bien un saber, en donde no encontraría un perfil epistemológico alto debido a que éste es propio de una ciencia constituida explicativamente (de ahí que Foucault llame a algunas ciencias más dudosas que otras). Es importante recalcar que las ciencias y saberes más cercanos al estudio del sujeto (ciencias sociales o humanas) y por tanto, a sus interacciones sociales e inserción en la cultura, estarían más cercanas a la acepción de poder, ya que el sujeto como ser cultural es el depositario de dicho poder. En este sentido, su estatuto como ciencia sería puesto en duda y la ciencia tan sólo sería un conocimiento en un nivel explicativo, sin relación con el ámbito pragmático del poder, donde se hallaría el saber. El uso común de ciencia como un conocimiento válido y por tanto, valorado, socialmente otorga un poder al discurso como verdadero. No obstante, si se guía por la definición anterior, sólo sería un uso común para otorgar validez a un discurso sobre algo que no es necesariamente ciencia, sino saber, debido a sus implicancias políticas. La ciencia como tal sólo sería conocimiento surgido desde un saber; aquellos conocimientos que tienen implicancias políticas, institucionales, sociales son saber, no ciencia como tal, aunque tengan pretensiones de llegar a ser una ciencia (no todos los saberes se convierten en ciencias).

De este modo las ciencias humanas estarían más cerca de las prácticas sociales, no obstante, el uso de las ciencias naturales dentro de prácticas sociales y económicas ha sido patente en el último siglo; el conocimiento ya no sólo queda a nivel explicativo, sino que se

aplica en dispositivos sociales. Esta situación permite el desarrollo de una disciplina como la Bioética, ya que es muestra de cómo las ciencias de la naturaleza se han visto implicadas en las prácticas sociales, por lo que se ha necesitado el surgimiento de un nuevo saber para su reflexión y también como un mecanismo de control en tanto reguladora de ciertas prácticas, enmárcandose dentro del ámbito de las políticas.

Por lo tanto, la Bioética surge dentro de una dinámica de aparición de un nuevo saber y que luego de su emergencia se vincula también a prácticas sociales vinculadas al control de la vida. En esta instancia, la Bioética, como cualquier otra disciplina cuando se vincula a sus prácticas, aparece dentro del autovasallamiento del saber y del poder. La superficie de la práctica discursiva de la Bioética hace uso de su discurso, que solamente se encontrará a nivel teórico y no precisamente en sus prácticas. Este discurso se refiere a la Bioética como una disciplina acerca de la reflexión y la solución a problemas sobre la vida, para lo que es necesario un puente multi, inter y transdisciplinario entre ciencias humanas y naturales. Asimismo la Bioética surge como un saber que regula el saber de otras disciplinas, que no necesariamente serían ciencias según como las ha definido Foucault, sino que están más bien en el ámbito del saber. La regulación de la Bioética está dada por las prácticas de las diferentes disciplinas que la componen; tales prácticas se encuentran vinculadas a mecanismos de poder. Es decir, gracias a la instancia de la práctica, la aplicación y a la voluntad de poder, la Bioética es posible. Es por ello que su infiltración será en disciplinas como las ciencias humanas, la medicina o las prácticas directamente institucionales que pueden estar ligadas a las ciencias.

Otro ámbito de reflexión para la Bioética, más cercano a las mentalidades y a la reflexión epistemológica, no sólo es el análisis del discurso ético y moral que rescata la Bioética en su aspecto teórico-filosófico, sino también es el análisis sobre cómo se piensa el conocimiento y la ciencia, que en sus prácticas se actúa y se constituyen ciertos hábitos y moralidades. Esto último puede estar más cercano a la reflexión medioambiental y a la idea originaria de Van Rensselaer Potter sobre la idea de puente entre ciencias y humanidades.

Acuerdo, arqueología y discurso en bioética

Se ha mencionado que para contextualizar epistémicamente la Bioética se debe realizar una arqueología de ésta; para efectuar dicha arqueología, específicamente hay que introducirse en los aspectos discursivos de la Bioética. Se ha dicho también que el surgimiento de la Bioética, está en un campo epistémico donde el acuerdo como discurso es preponderante. Se ha mencionado que el acuerdo contendría algunos aspectos de voluntad de verdad, saber y poder; para ello se deben ver algunos aspectos del acuerdo relacionados a los conceptos de voluntad, verdad, saber, poder y autoavasallamiento mencionados en el punto anterior.

Se ha mencionado que la continua producción de saber tendría su manifestación en el nacimiento de nuevas disciplinas, como sería el caso de la Bioética (mencionado en el punto anterior). Esta producción de saber estaría ligada a una formulación de la razón vinculada a la *phrónesis* o prudencia y a su vez relacionada a la praxis en tanto toma de decisiones, que necesitan de una idea de acuerdo para las decisiones prudentiales y razonables. De esta manera, la idea de acuerdo emergería por una continua producción de saber, a raíz del rescate de la idea de razón, que ha sido frustrada en la contemporaneidad, debido a hitos previos al surgimiento de la bioética, que preparan un campo epistemológico del acuerdo.

Los hechos acaecidos durante la Segunda Guerra Mundial, abren un espacio de cuestionamiento que ya se venía gestando. Este cuestionamiento está profundamente ligado a la crisis de la razón. El proyecto de la razón kantiana, inserto en la Época Clásica y la Ilustración, sufre un vuelco en la modernidad: ya no se ven tan claras las congruencias, la potencialidad de un ser humano bueno por naturaleza, la buena voluntad, la idea de un sujeto trascendente, la universalidad, las verdades absolutas y trascendentales, los marcos de validez unívocos; sino que se abren las posibilidades a lo anómalo, a lo irracional, al nihilismo, a la violencia y a la crueldad manifiesta, lo que permite pensar en el relativismo, las diferentes perspectivas de los valores y del conocimiento en tanto probables, multidireccionales y no totalizantes.

No obstante, ante este cambio tan abrupto e inminente, la modernidad aún anhela un

proyecto de razón, inscrito en marcos de congruencia y sin contradicción, adecuadas a un territorio donde se observan distintas alternativas y diferentes visiones. Para ello, la solución, ante las multiposibilidades y relativismos que acabarían con una razón moderna, se ha configurado una razón de posibilidades y más bien deliberativa, que recoja un ideal pluralista. Esta razón está más cercana a la doxa que a la episteme; no obstante, aún considera la idea moderna de unidad, de rigurosidad más cercana a una racionalidad de tipo epistémica y al anhelo de la científicidad.

Para abordar todas las diferencias y reconstruirlas en una visión, o incluso tener en consideración la diferencia (pluralismo) se ha necesitado del acuerdo como mecanismo que apunte a cierta armonía mediante el diálogo, los consensos, los pactos, los contratos, etc., traducidos en instituciones que buscan pactos mediante el diálogo y el acuerdo desde diferentes puntos de vista; muchos de estos pactos se han transformado en códigos normativos para regular los hechos que nos demuestran la inestabilidad del argumento racional conocido desde la Ilustración, para rescatar aquello racional, pero ahora mediante el discurso de perspectivas diversas, de la multiculturalidad y de multi, inter y transdisciplinariedad.

De este modo, la Bioética surgiría como una disciplina que reconstruye la razón, mediante un nuevo saber, que apunta a las decisiones racionales, a través del diálogo, el pluralismo y el acuerdo. Específicamente en Bioética, el acuerdo va de la mano con la conciliación entre dos miradas disciplinares que se han alejado: las ciencias humanas y las ciencias naturales. Su unión o puente sería a través de una reflexión ética y racional, que se plantee los problemas éticos del quehacer científico, específicamente sobre la vida. Asimismo, el discurso bioético se constituye dentro de la reflexión de saberes y no de ciencias, como se ha mencionado.

El acuerdo aparece como metáfora en tanto nombre que se le otorga a una nueva formación discursiva, cuya herramienta es el diálogo. Este acuerdo es visto desde su definición común, ya sea la esfera pública o privada. Ésta última está en relación a la toma de decisiones entre dos o más personas (lo privado), o bien en relación a una junta o asamblea donde se encuentra la posibilidad del consenso y del derecho en toma de decisiones y, por

consiguiente, a la elaboración de contratos a través de lo acordado o consensuado (lo público). En este último aspecto se pueden encontrar los DD.HH.

El acuerdo se trasluce en las pretensiones de educación a la ciudadanía, con valores tales como la libertad, la igualdad, el respeto activo, la solidaridad y el diálogo[3]. Éstos en sus discursos parecen tener pretensiones de unificar una diversidad, de cuya dispersión podría resultar un discurso relativista. Para lograr la unidad, se acepta la diversidad, mediante un pluralismo, cuya mayor herramienta sería el ejercicio del diálogo acerca de las diversas opiniones y de la deliberación de los contenidos, para lograr acuerdos con cierta armonía; estos acuerdos se traducirían en consensos, pactos, códigos, para una convivencia ciudadana.

La articulación de esta nueva razón basada en acuerdos, pluralismos y diversidad sería una nueva manifestación del saber, que busca una nueva verdad. Este nuevo saber impone su autoridad (autoavasallamiento) mediante la creación de teorías y disciplinas (estrategias), donde se inscribe la bioética. Esto aparece como una nueva verdad, por lo tanto un nuevo poder mediante el saber. No obstante, esto no se observa en la teoría misma sino en la práctica discursiva y no discursiva de la disciplina. Su práctica se vincula directamente a instituciones que regulan temas sobre la vida en tanto disposiciones, códigos, controles.

Se puede decir que la perspectiva de Foucault es crítica frente a los cánones modernos de pensamiento, pues su crítica es hacia la razón y por tanto, hacia cómo se ha ido constituyendo el pensamiento humano, su saber, sus disciplinas, las que en sus prácticas no han demostrado la congruencia y continuidad que pretenden.

Es importante agregar a esto último que la arqueología puede surgir como crítica, porque su carácter metodológico desarticula los conocimientos constituidos, dejando ver las discontinuidades en la formación del conocimiento que han sido veladas. Por tal velamiento, han surgido problemas teóricos dentro de la historia del conocimiento humano occidental. Ella argumenta que las concepciones de sujeto y de su conocimiento no han sido iguales, no tienen una continuidad, pero que de alguna manera se ha intentado reparar esa ruptura sin dejar ver la fractura epistemológica existente; es decir, se han relacionado asuntos que no tendrían por qué estar vinculados, pues sus concepciones vienen de distintas latitudes; asimismo se han

confundido definiciones entre ciencia y saber respecto a sus aspectos epistemológicos. No obstante, la idea de homogeneizar y totalizar el conocimiento, mediante discursos comunes y vinculantes, se debe a dispositivos otorgados por la práctica institucional o no discursiva.

Foucault muestra y deja abierta esa discontinuidad que ha sido velada, debido a que es parte de lo Otro, que es lo que está al margen o está excluido de la normalización. Si dicha discontinuidad es traída a la normalización, nuevamente es velada, mediante una adaptación al terreno de lo normal (o lo Mismo, como es llamado por Foucault), donde comienza a establecerse como un nuevo saber, o incluso, ciencia.

En síntesis, en este trabajo de investigación, mediante la arqueología, se analizará la situación de la bioética, para dar lugar a su formación desde una voluntad de verdad y de saber, y por consiguiente, de poder, asociada directamente al surgimiento de la Bioética y su contextualización epistémica, su época y su formación discursiva que se vincula al acuerdo.

METODOLOGÍA Y MARCO TEÓRICO

Metodología

La metodología precisada para este trabajo de investigación o tesis será el análisis o investigación bibliográfica para apoyar las ideas planteadas. Esto se inscribe dentro de un método comprensivo, vale decir, basado en la descripción y el análisis de textos.

Será un trabajo de metodología hermenéutica o de interpretación de los textos utilizados, en tanto la comprensión de éstos. Esto equivale a entender los aspectos globales de la cuestión o problema planteado. Por consiguiente, la comprensión radica en la descripción y en el análisis de lo leído en la bibliografía pertinente sobre lo que se plantea, lo que no se escapa a cierta interpretación en el momento del análisis.

Por lo tanto, será utilizado como método, el análisis y la descripción comprensiva sobre los textos. El análisis principalmente se vinculará al pensamiento de M. Foucault, manifestado en su texto “La Arqueología del Saber” y por tanto, en su procedimiento arqueológico, que consiste en la excavación y desarticulación de los discursos de las disciplinas, describiéndolos en su discontinuidad.

De este modo, el desarrollo de la hipótesis de investigación y de los objetivos serán trabajados mediante el análisis de conceptos foucaultianos, algunos hitos históricos (Segunda Guerra Mundial, Derechos Humanos), nociones de la argumentación de los juicios morales, descripción comunicativa del acuerdo y las principales acepciones de la voluntad de verdad, saber y poder.

En un primer momento se hará un análisis de “La Arqueología del Saber” de Michel Foucault, realizando la relación con el marco epistémico de la contextualización del surgimiento de la Bioética.

En un segundo momento, las nociones descritas en la arqueología foucaultiana se

relacionarán con: el contexto histórico del surgimiento de la Bioética; el plano discursivo de la ética y de la Bioética, mediante las argumentaciones de los juicios morales; el ámbito del acuerdo y los hechos históricos que lo permitirían, tales como la crisis y la reconstrucción de la razón; y los aspectos de la voluntad de verdad, saber y poder que se hallan en todo acuerdo.

Todo esto será sistematizado en un final (conclusión), donde se rescatarán las principales nociones arqueológicas reflejadas en la Bioética.

Lo importante es que el análisis de textos y conceptos, tendrán su referente en lo propuesto en “La Arqueología del Saber” de Michel Foucault y en su procedimiento arqueológico, en cuanto análisis general de la tesis.

Marco Teórico

Se realiza la revisión bibliográfica según los siguientes apartados, que sustentan la hipótesis de investigación:

Contextualización epistémica de la bioética: Para dicha contextualización, como ya se ha hecho mención, será fundamental el uso tanto de los conceptos como los procedimientos manifestados en “La Arqueología del Saber” de Michel Foucault. Ésta es una excavación hacia las articulaciones de los discursos del pensamiento, del conocimiento y del saber, que muestran una arquitectónica discontinua que determina los saltos y los problemas teóricos del conocimiento humano que pretende continuidad. Esto será primordial para esta investigación, pues según los postulados de Foucault, se situará la contextualización epistémica de la Bioética y su análisis posterior. Los postulados de la arqueología serán el marco teórico más importante y general, pues serán transversales a la investigación.

Otro texto que ayudará a definir conceptos de la arqueología será el libro previo a ésta, “Las Palabras y las Cosas” de Michel Foucault. En éste, del mismo modo que en “La Arqueología del Saber”, se realiza un análisis profundo de la episteme que estructura el pensar.

La diferencia radica en que se describen algunas epistemes particulares en el transcurso de la historia de Occidente. En ella se verán principalmente los términos de episteme y positividad, fundamentales para comprender la contextualización de un discurso. La Bioética, como disciplina netamente occidental, se desprende de dichos términos a analizar.

Como ayuda a las nociones arqueológicas se utilizarán textos sobre Michel Foucault que ayudan a definir sus postulados, tanto arqueológicos como genealógicos, lo que será básico para la complementación y articulación de los conceptos principales abordados en esta tesis.

Otros textos en relación a la historia de la Bioética y filosofía moral serán de soporte para este punto. Los textos sobre Bioética serán fundamentales para contextualizar históricamente la disciplina; los textos sobre filosofía moral tendrán la función de delimitar y definir el campo discursivo y epistemológico de la Bioética, avocado a la moral y a la ética. En este punto se encontrarán autores como Adela Cortina, Fernando Lolas, Miguel Kottow, entre otros.

El estatuto del acuerdo en Bioética: Los hitos de la Segunda Guerra Mundial en su quehacer científico y el consecuente de los Derechos Humanos, constituyen una pequeña parte de esta investigación. Éstos son previos al nacimiento de la bioética, pero son parte constituyente de un discurso que circunda el acuerdo, lo que a su vez permite una configuración discursiva y epistémica para el nacimiento de la Bioética. Estos hitos se analizarán dentro de la contextualización histórica de la Bioética, remarcando el campo de la investigación científica y el traspaso de las fronteras de lo posiblemente humano, durante la Segunda Guerra Mundial; y en consecuencia, se analizará sucintamente el surgimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como contratos para el no traspaso y el no abuso de las fronteras del otro, que se circunscribirían dentro del paradigma del acuerdo. Junto a ello, se mencionarán códigos de ética de la investigación (Nüremberg y Helsinki), en relación a las consecuencias de las experimentaciones sobre sujetos humanos, acometidas durante la Segunda Guerra Mundial. Esto último tiene por objeto observar cuáles son los aspectos más importantes del contrato,

para el respeto de las fronteras de lo humano como un otro, en cuyo contrato subyace aquello que ha sido transgredido. La mención de estos hechos transformados en pactos servirá para situar el discurso del acuerdo como previo para la formación discursiva bioética.

Para el apoyo teórico sobre el acuerdo y su intencionalidad ligada a voluntades de poder, se hará uso de algunas definiciones y soporte teóricos de Hannah Arendt (aspectos sobre la violencia y el totalitarismo); Adela Cortina y Alasdair MacIntyre (filosofía moral); Michel Foucault (voluntad de saber-poder); Jürgen Habermas y Escuela de Frankfurt (crisis y reconstrucción de la razón, comunicación y acuerdo); Friedrich Nietzsche (voluntad de poder); entre otros.

CAPÍTULO 1

El análisis arqueológico de Michel Foucault

Como se ha mencionado en la introducción, es preciso realizar algunas referencias sobre el pensamiento de Michel Foucault para situar el análisis de esta investigación. En la introducción se han explicado algunas nociones de la filosofía del autor en relación a la investigación general. En este capítulo se definirán algunas nociones específicas de “La arqueología del saber” (1969) que serán importantes para el análisis del discurso Bioético que se irá desarrollando en los próximos capítulos.

Se debe aclarar que la filosofía general de Michel Foucault se caracteriza por su teoría crítica, realizada mediante una filosofía analítica de la verdad[4], que aparecerá en tres etapas: la arqueología, la genealogía y la ética[5]. La arqueología estará centrada en el saber; la genealogíaⁱⁱ en el poder; y la ética (en relación a la sexualidad) en las manifestaciones del poder y el saber como constituyentes de moral.

Específicamente esta investigación está situada en la arqueología foucaultiana en cuanto a los elementos que servirán para configurar una genealogía sobre el poder, que coexistiría en el discurso bioético y en su configuración como un saber, a su vez situado en una episteme de aspectos discursivos que giran alrededor del acuerdo.

En lo siguiente se verán principalmente las definiciones de las nociones de la arqueología como inicio del análisis, que está en relación con el objetivo específico 1, y que pretende rescatar los aspectos fundamentales de la obra de Foucault: la superficie y externalidad de los discursos, donde no existe un origen, ni una verdad, ni un principio universal totalizante y explicativo, sino una vacuidad donde la configuración de los elementos constitutivos del mundo y la sociedad son momentáneos, dependen de su historicidad y de las

ii Entiéndase genealogía no por estudio del origen del poder, sino por cómo y porqué se configuran ciertas nociones de origen conocidas sobre el poder u otro tema en situaciones determinadas.

prácticas que se crean. A esto se le llamará ontología histórica, ya que Foucault habla de entes, de la realidad y de los acontecimientos que suceden dentro de una historicidad tomada como dato empírico[6]. Esto será llamado por el autor como “ontología de nosotros mismos”.

Arqueología

Para comenzar esta investigación, se deben definir las nociones principales de la arqueología foucaultiana que serán necesarias para la contextualización epistémica de la bioética.

Se puede decir que la arqueología de Foucault es un <<Procedimiento de investigación que analiza y describe los discursos como prácticas (...) no se aplica a la investigación de ningún comienzo sino que interroga lo ya dicho en el nivel de su existencia (...) capta las escansiones, las distintas articulaciones de los discursos más allá de las unidades conformadas por el autor, la obra, los períodos o cualquier otro criterio de clasificación (...)>> (Albano 2004, p.74). Es decir, la excavación es su método de trabajo, pero en ella no se busca encontrar una continuidad entre los elementos encontrados, sino describir lo que se observa; y lo observado muestra dispersión y rupturas en los discursos que articulan una teoría. De este modo, la arqueología trabaja principalmente con el lenguaje y su desarticulación: el discurso es deconstruido a su unidad básica, el enunciado.

En “Las palabras y las cosas”, Foucault plantea la reconstrucción de una historia donde se manifiesta un orden; un orden vinculado a las leyes de los cambios, las regularidades y encadenamientos, que conforman un conocimiento positivo. Este análisis no sólo se sitúa en la reconstrucción y análisis de teorías, sino en el orden donde se configura un saber respecto a cuál es su a priori histórico y su positividad desde donde surgen las ideas, donde se anulan y desvanecen una y otra vez. Se busca cómo se ha configurado el saber, pero más que una historia de estas configuraciones, es un método arqueológico, que excava en todas aquellas configuraciones del saber para encontrar una dispersión que parece continua[7].

Se ha mencionado que la arqueología, como bien dice su nombre, realiza una excavación sobre el pensamiento, sus mecanismos y arquitectura. En esa excavación se encuentra que, todo aquello que ha sido construido de un modo ordenado, continuo, lineal y estructurado, no es tal, sino que hay dispersión y saltos que plantean problemas teóricos para el análisis histórico, sobretodo para las disciplinas y saberes que pretenden constituirse en ciencia. Las disciplinas del conocimiento, del pensamiento, de las ciencias y de las ideas –que conforman el saber- no tendrían contenidos y fronteras definidas, por lo que para su abordaje se necesitan conceptos como: historia general, historia global, devenir, sistema, estructura, sujeción antropológica, origen, cortes, agrupamientos, cruzamiento, entrelazamiento, correlación, teleologías y totalizaciones, entre otros.

Se ha rescatado a la arqueología en este trabajo, ya que ésta mostraría la dispersión que subyace en las construcciones teóricas de un saber, las cuales aparentarían un lugar común y un ordenamiento estructurado una vez constituidas: <<(…) las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es difícil encontrarles un lugar de acogida; definir más allá de unas y de otras un *lugar común* (...)>> (Foucault 1966, p. 3). Foucault dice que las cosas simplemente están, no poseen un continuum, que la arqueología en su excavación encuentra estas rupturas y discontinuidades de elementos que han sido unidos.

En la arqueología, el dominio donde se configura el saber y por tanto alguna disciplina (que puede llegar a ser ciencia), es descrita como un orden (orden mudo), un suelo mudo o suelo positivo que conforman la positividad. Es allí donde se manifiestan materialmente los modos de ser del orden, donde se configurarán las palabras y las cosas según cultura y época; es una región “media” debido a que manifiesta los modos de ser del orden. Sobre el espacio donde se configura ese orden positivo y de donde emerge un saber, se encuentra el campo epistemológico o episteme[8]. Es decir, según este campo, se configura la positividad; junto a él existirá un a priori histórico, que posibilita las condiciones del enunciado, cuyo ordenamiento estará dado según el sistema del archivo, así como también por la misma positividad y la episteme. En ellos se configurará el subsistema del discurso, las reglas y los elementos discursivos (enunciado, objetos, conceptos, estrategias)[9]. En este contexto se da

espacio al saber. <<La arqueología del saber procura establecer a partir de qué disposición histórica han sido posible las ciencias, sin identificar tal disposición ni con el valor racional del conocimiento ni con sus formas objetivas>> (Castro 1995, p. 39).

En el espacio descrito se configura lo Mismo y lo Otro. Lo Mismo será la historia del orden de las cosas, donde las cosas son dispersas y aparentes, por lo que se deben organizar mediante la identificación, otorgándole un significado; lo Otro será aquello que se escapa a lo Mismo, lo que está en el margen y en el borde, lo que aparece simplemente desarticulado, lo que es extraño y por tanto, excluido y encerrado[10]. El análisis arqueológico observa lo Mismo desde su dispersión que intenta organizarse mediante identificaciones; lo Otro es observado desde aquello disperso que se escapa, pero que sirve de parámetro para establecer el orden. Este orden está lleno de significado e identificación, que según Foucault proviene del campo epistemológico de la época clásica, cuyos vestigios se hallan hasta el día de hoy.

Entre las concepciones de sujeto en diferentes épocas históricas aparece una discontinuidad, una ruptura; por ejemplo, entre la concepción de un sujeto fusionado con el cosmos y la semejanza (Renacimiento) a un sujeto escindido, transformado en consciencia trascendental y repleto de significación, sentido e identidad (Modernidad). Aquí yace la ruptura entre Renacimiento (S. XV – XVI) y Época Clásica (S. XVII – XVIII); y entre Época Clásica y Modernidad (S. XIX – XX). De hecho, la concepción de sujeto como tal aparecería durante la Época Clásica, cuando el sujeto deja de ser semejante a su mundo, quedando en un terreno aparte; este cambio en el saber conllevó a que el sujeto pasara a ser objeto de estudio para así poder encontrar un espacio definido, una nueva identificación y una apropiación.

El objeto de la arqueología es develar que el terreno desde donde está constituido el saber es discontinuo, posee rupturas, contiene umbrales, es seriado, se transforma, tiene cortes y límites. A partir de los elementos dispersos se constituye el discurso y sus elementos o unidades. Al ser elementos dispersos es más posible que ocurran relaciones conceptuales y teóricas entre ámbitos diversos y diferentes, donde necesariamente no hay relación, tales como vínculos entre el conocimiento epistémico con ámbitos propios de la doxa y la moral, saltos epistemológicos desde la validez a la valoración, del ser al deber ser, entre la ciencia y el

saber-poder. De algún modo, queda manifiesto que en la arqueología se refleja el acomodo de invenciones para configurar conceptos, disciplinas y el modo para abordar el contexto en que se está. Muchas de estas discontinuidades, o incluso incoherencias, obedecerán a prácticas humanas que ligan principalmente el conocimiento con lo político, como por ejemplo, la validación del ámbito práctico e institucional, mediante las certezas de la ciencia.

Con lo anterior se plantea un problema epistemológico que invita a reflexionar en torno a cómo se han construido los saberes y a introducirse en un modo de observación como la arqueología, para sondear y excavar lo que hay en éstos; su razón se debe a que no habría una aceptación de las rupturas y discontinuidades que se encuentran a nivel teórico, donde su máxima expresión es la relación entre diferentes discursos y prácticas diversas. El único modo de que estas rupturas sean suturadas y finalmente constituyan los discursos que son construidos sucesivamente, es a través de las unidades discursivas que otorgan una supuesta continuidad, mediante sus nociones como tradición, desarrollo o evolución, transmisión, mentalidad o espíritu[11]. Todo ello irá conformando la regularidad discursiva en la que se está inserto.

Por lo tanto, la arqueología aparece como análisis del saber contemporáneo y su dispersión, la que es hallada una vez que se escarba y se desarticulan los discursos del saber. Es así como dentro del discurso desarticulado se encuentran las nociones de discontinuidad, ruptura, umbral, límite, serie, transformación, superficie.

Para la constitución del discurso en tanto regularidad, se deben tener formaciones discursivas, en las cuales se encontrará la formación de los elementos que interactúan en la formación del discurso mediante reglas (de emergencia, de formación discursiva y de sus elementos). De esta manera, se hallan las formaciones de los objetos, de los conceptos, de las estrategias o temas, de las modalidades enunciativas. Esta regularidad conformará la unidad del discurso, que para su constitución se apoya en las acepciones ya mencionadas de la tradición, la transmisión, la evolución o desarrollo, la mentalidad o espíritu.

Una vez construido un discurso, éste se inserta en una práctica social e institucional, lo que dará lugar a una práctica no discursiva (instituciones, organizaciones dentro de un ámbito

social, cultural, económico y político específicos). En cambio, la práctica discursiva se constituye por lo que Foucault va a definir como: a priori histórico, archivo, positividad, episteme, saber, ya que estos se configuran en los hechos y en el habla que se manifiestan a nivel institucional y social. Las acepciones de la práctica discursiva son tales porque definirán el terreno donde surgirá un discurso, influyendo en su constitución y en la disposición de sus elementos. En la arqueología foucaultiana, para ejemplificar lo anterior, se toman los saberes de la historia natural (fisiología, ciencia natural), análisis de las riquezas (fisiocracia, economía política) y la gramática general (filología, lingüística).

Los elementos de la arqueología no se encontrarán por sí solos, pues no tienen una existencia particular e independiente, tales como una conciencia trascendental, sino que sus elementos y conceptos se definen a partir de otros, su existencia es dependiente porque se configuran dentro de un saber y de una episteme, que dan lugar a un tipo de discurso.

<<Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto>> (Foucault 1966, p. 7); en resumen, la arqueología pretende entender cómo surge el saber, en lo cual encontrará que ese surgimiento proviene del juego de elementos dispersos, donde la historicidad tiene un papel fundamental tanto en su aparición, desaparición y reemergencia.

Para entender mejor las nociones mencionadas, se irán definiendo en las próximas líneas.

Desarticulación del discurso

Como primera fase de la constitución del discurso, existe un terreno disperso,

discontinuo y desarticulado que, como bien ya se ha mencionado, sólo es posible observarlo en un análisis arqueológico que escarba en el discurso y lo reconstruye hasta llegar a sus rupturas y discontinuidades. Las principales nociones o acepciones tienen que ver con ese terreno sin articulación. Algunas de estas nociones son las de discontinuidad, ruptura, umbral (y límite), serie (cuadros), transformación, superficie, que se irán definiendo a continuación. Ellas son fundamentales para comprender el terreno desde donde se sitúa el discurso y desde dónde irá tomando forma y orden.

Discontinuidad: Al excavar en la configuración del saber, se desarticula el discurso; en este procedimiento arqueológico se encontrará la dispersión en las formas discursivas que constituyen el discurso del saber. En ello habrá multiplicidad y diferencia; todo lo sistematizado y ordenado por la historia y por las categorías filosóficas aparecerán sin una linealidad y causalidad; aquello que fue definido como lo Mismo (lo estructurado en discursos y prácticas establecidas) y lo Otro (lo que queda al margen de lo mismo) también obedecerían a categorizaciones instauradas. La discontinuidad aparecerá en aquellas zonas donde hay rupturas o no consecuciones entre el discurso y las prácticas; en los saltos y cambios de un discurso o de una episteme a otra. ¿Por qué estos saltos y estas rupturas? Porque el discurso no sería continuo; no hay una causalidad necesaria entre una época histórica, una episteme y otra, sino acontecimientos aislados que provocan el cambio, la adecuación, la pausa y la permanencia de ciertos discursos en las prácticas. A su vez estos discursos y prácticas se establecerán como verdad en el momento de su vigencia. La discontinuidad en los discursos y sus prácticas son una manifestación de que los conceptos, tales como la verdad, el ser, la conciencia, sólo son adaptaciones del discurso, ya que no existirían causalidades necesarias en la conformación de las prácticas discursivas, ni orígenes primeros insertos en una linealidad. El único modo de percibir tal discontinuidad es con el trabajo historiográfico y la descripción de los acontecimientos, que demuestran que el discurso no es fijo, sino que toma diversas formas debido a la misma discontinuidad.

Rupturas: Junto con la discontinuidad se encontrarán rupturas, es decir, aquellos saltos e interrupciones en los discursos en tanto éstos pasan de una forma a otra según su historicidad y episteme. Es una ruptura porque no es continuo; no hay necesariamente una relación causal entre un discurso y otro; hay algo roto, un corte. Estará dentro del efecto de exterioridad y superficie, ya que todo discurso que surge de los saltos y rupturas, se forma por aspectos que no poseen contenido, sentido definido, ni serán trascendentales. Los discursos y sus conceptos, que aparecerán entre las rupturas, se multiplican como tal, no en continuidad.

Umbral: Será el límite correspondiente a un campo donde se configurarán los diferentes aspectos del saber (por ejemplo, su positividad, epistemologización, científicidad y formalización[12]). No es secuencial, donde un umbral sea continuo a otro, sino que son espacios independientes y delimitados en los cuales se formarán las diferentes nociones del discurso. Esta independencia demuestra la dispersión y discontinuidad, donde los discursos emergen sin tener relaciones necesarias.

Serie: Con la desarticulación del discurso mediante la arqueología, ésta tendrá la necesidad de constituir series donde se definan los elementos, los límites, los tipos de relación que tendrá el discurso que ha sido desarticulado[13]. La serie se define como un conjunto de cuadros. El cuadro es un conjunto de discursos, y sus elementos, que están dentro de un mismo campo epistémico, se relacionan en su contemporaneidad. Varios cuadros formarán series discursivas y las series podrán formar series de series. La desarticulación y discontinuidad o dispersión entre los discursos se manifestará en las separaciones que existirán entre las series y entre diferentes cuadros, en cuyas separaciones se encontrarán las rupturas.

Transformación: Se refiere a la mutación, repetición o reactivación que puede poseer un enunciado. El enunciado, en tanto elemento básico del discurso, será marcador de éste último; es decir, si el enunciado cambia, se mantiene, se posterga, reaparece o se anula, delimitará el tipo de discurso que emergerá. De este modo, un discurso puede cambiar, aparecer, reaparecer,

desaparecer o ser postergado, lo cual será característica de la transformación que ocurre a nivel del enunciado.

Superficie: Es un espacio donde emergen o aparecen, desaparecen, se inscriben o fijan los discursos. En la superficie el discurso se hace visible y es percibido, por lo que en este plano es donde se puede observar en qué momento aparece y de qué modo se inserta. La superficie no es una zona que otorgue contenido al discurso; sólo es un espacio donde se pueden percibir. De esta manera, es un aparato formal, sin contenido y sin elementos de contenido (ya sea valórico, sobre creencias, etc.). Allí todo lo que será conceptualizado aparece como configuración vacía que, sólo en la práctica discursiva según la episteme y la historicidad, adoptará cierto contenido que le otorgará una profundidad e interioridad, tales como las ideas de esencia, origen, verdad, mentalidad, etc.

Reglas de formación y emergencia

Son aquellas reglas que sirven para configurar un discurso y su regularidad discursiva. La función de las reglas de emergencia y formación es permitir el surgimiento o aparición de un elemento discursivo (reglas de emergencia) y el ordenamiento y encadenamiento de los elementos disímiles que forman un discurso (reglas de formación). Por lo tanto, ellas actúan sobre la configuración del objeto, el concepto, el enunciado, la estrategia o tema y el discurso mismo, los cuales, a su vez, están referidos a reglas y no a cosas. El actuar de las reglas sobre los elementos es desde la práctica discursiva, es decir, en la episteme, el a priori histórico, el saber, la positividad, etc., lo que se proyecta en prácticas no discursivas y en un campo no teórico correspondiente al plano institucional, organizacional, social, cultural, histórico, económico y político.

De este modo, los aspectos discursivos se constituyen a partir de sus prácticas y a su vez las prácticas se apoyan en los aspectos discursivos teóricos o arqueológicos. La

arqueología permite ver que, en la configuración dispersa de los aspectos teóricos del discurso, existe una influencia de la práctica de los mismos discursos. Esta influencia está a nivel pragmático del lenguaje, es decir, a nivel de los actos performativos o de los usos e intenciones del lenguaje que tienen pretensión de realizar alguna transformación en el interlocutor.

Para identificar las reglas, éstas se deben localizar en ciertos lugares del campo o terreno de dispersión en donde se constituirá el discurso, cuya constitución a su vez será posible mediante las reglas.

El lugar donde aparecen o emergen los elementos que constituyen al discurso (conceptos, enunciados, estrategias o temas, objetos), es la superficie o instancia de emergencia[14]. La superficie está ligada a un contexto histórico y a la normatividad, es decir, está delimitada por un a priori histórico o historicidad, donde sólo emergerán ciertas combinaciones de elementos discursivos. La superficie, al ser común entre los elementos emergentes, los puede unir, conformando un discurso que aparece y se muestra dentro de la misma superficie. En esta superficie pueden aparecer diferentes discursos, que estarán vinculados mediante la superficie de aparición que comparten y que los hace contemporáneos.

Las reglas en tanto reguladoras y ordenadoras, permitirán las condiciones de la aparición histórica de los elementos del discurso, y en qué momento se comienzan a nombrar o a hablar de ellos, puesto que tales reglas representan la formalidad que prepara el terreno nuevo para que emerjan los elementos con cierta regularidad y así sean inteligibles en el momento que aparecen, si no, no podrán ser vistos ni escuchados; los elementos no emergen en cualquier momento. De ahí, que Foucault diga: <<(…) no es fácil decir algo nuevo (…)>> (Foucault 1969, p. 73).

A su vez, dentro de la superficie donde aparecen los elementos discursivos y las reglas, existen unas condiciones de positividad[15]; éstas son las que permitirán el surgimiento de ciertos discursos, ya que son las que delimitan la superficie de donde surge el discurso, en tanto historicidad y prácticas discursivas y no discursivas.

Foucault plantea que la única manera de que exista un sistema de formación donde los elementos del discurso no queden dispersos, es realizar relaciones y saltos entre las diferentes

disciplinas (por ejemplo, la psicopatología en el sistema penal, la salud con el medioambiente –siendo más cercanos a la bioética-), conformando un mismo discurso que se aplica entre ellas por igual. De este modo, logran relacionar la dispersión que hay entre cada uno de los elementos que constituyen las diferentes disciplinas y discursos. Esto tan sólo se logrará mediante las reglas, ya que vinculan mediante la historicidad o a priori histórico y las prácticas discursivas.

Las reglas se refieren a lo preconceptual, que a su vez se refiere a los esquemas teóricos[16] explicados en “Las palabras y las cosas” y que se ejemplifican con la gramática como disciplina. Estos esquemas no se refieren a la “estructura”, sino que se refieren a lo que permite la articulación y configuración de un tipo de disciplina y no otra. Aquello que permite la configuración se encontraría a nivel preconceptual, donde se requerirían reglas que establezcan los vínculos entre los diferentes elementos entre sí. Este esquema preconceptual que define Foucault en “Las palabras y las cosas” posee a su vez cuatro esquemas: atribución, articulación, designación y derivación, los cuales permiten describir el orden y desarrollo de una disciplina. De este modo, una disciplina constituye un dominio de validez (verdad y error de una proposición o frase con contenido); de normatividad (los criterios que aceptan o excluyen ciertos tipos de enunciados); de actualidad (situación y definición de los conceptos utilizados o en boga); y de las relaciones de un disciplina con el conocer o paradigma general (mátesis)[17].

Este conjunto de reglas no está en la profundidad de la historia, a modo de génesis, sino a nivel superficial en tanto característica que se encuentra en el campo, terreno o superficie donde se logra percibir un discurso.

No son reglas abstractas, sino tangibles, ya que como se ha mencionado, son parte de la práctica discursiva y no de una mentalidad. No son valederas en todos los dominios; se van adaptando; así son específicas para cada formación discursiva y en cada historicidad. No obstante, hay que dejar en claro que las reglas de formación de los elementos discursivos no son el resultado de la historia, sino que están determinadas por ésta, quedando en su superficialidad, no en su origen.

Por lo anterior, las reglas de formación y emergencia de los elementos discursivos no harán referencia a un sujeto de conocimiento o individualidad psicológica como sujeto trascendente o identidad que las enuncie, ni tampoco harán referencia a las ideas o a alguna idealidad conceptual, sino a la misma configuración de reglas, en la superficialidad de la historicidad, lejanas a una linealidad uniforme, originaria, creciente y vertical.

Como se ha mencionado, el campo donde surgen las reglas y donde emergen y se forman los elementos que constituyen al discurso, está más cercano a la dispersión, que a una continuidad de un sujeto trascendental, una conciencia o una idea absoluta; los elementos simplemente están ahí y ellos mismos configuran un orden y una idea de subjetividad sistematizada que, no obstante, aparece desde la dispersión.

Regularidad discursiva

Se refiere al discurso constituido y establecido en una práctica. Se ha mencionado que el discurso siempre se construirá sobre una positividad o suelo positivo que tiene lugar en una episteme o campo epistemológico; que la positividad se constituye por lo que Foucault llamará archivo, lo que será constitutivo de un saber; y que a su vez, este terreno posee una determinación histórica, nominada a priori histórico. Esto otorgará la posibilidad de una regularidad discursiva.

Ya se ha mencionado también que, dentro de la arqueología, el discurso en un primer momento se encuentra en un estado de dispersión, a lo que Foucault llamó sistemas de dispersión[18]. Es decir, todo elemento constituyente del discurso se encuentra en un terreno disperso, de no relaciones, que sólo se logran vislumbrar en la excavación arqueológica. Por esta razón, a veces se encuentran conceptos que no se pueden relacionar, aunque estén situados dentro de una misma disciplina con un discurso o unidad discursiva definida. Sin embargo, para articular el discurso en una unidad y regularidad, se intentan definir sus elementos; de este modo, se sistematizan esos puntos de dispersión y exclusión entre los elementos como

objetos, conceptos, enunciados y estrategias o temas, mediante reglas que serán posibilidades estratégicas[19], ya que permitirían la activación de temas incompatibles entre los conceptos de un tema[20].

Se entiende que en el sistema de dispersión es donde ocurren las emergencias discursivas, vale decir, en la dispersión o discontinuidad aparece el discurso. Luego, éste se organiza y se constituye en una unidad mediante las nociones de tradición, transmisión, desarrollo o evolución, mentalidad o espíritu, y también a través de los elementos constituyentes del discurso, como el enunciado, el objeto, el concepto, las estrategias o temas, anteriormente mencionados. Para su aparición y articulación interactúan las reglas discursivas.

Las posibilidades estratégicas, mencionadas más arriba, unen diferentes temas, otorgando regularidad al discurso y sus elementos, porque están estrechamente ligadas a las reglas de formación. Y éstas últimas son las que permiten la formación del discurso y la disposición de sus elementos, para que luego se conformen en una unidad. Así se busca la descripción de las dispersiones y su posible regularidad, ordenamiento y sistematización. Una vez lograda la regularidad dentro de la dispersión de los elementos constitutivos del discurso, aparece la formación discursiva[21].

Se ha hecho mención que en la base del discurso se encuentra el enunciado. Los enunciados se agrupan para constituir una identidad, conformando una misma forma de habla para diferentes disciplinas. Esa misma forma de habla se refiere a que los mismos cánones que constituyen el discurso son aplicables a diferentes disciplinas, por ejemplo, en el siglo XVI, la forma de habla se puede atribuir a las semejanzas, las relaciones entre micro y macrocosmos, que aparecen en todas las disciplinas de aquella época.

En síntesis, la regularidad discursiva permite que la historia de las ideas se establezca con una sistematización ordenada, regular y continua. Es ahí donde se encuentran reglas que ordenan y relacionan elementos como conceptos, estrategias o temas y enunciados, configurándolos en un discurso establecido. Sin embargo, por otro lado, estas reglas, muchas veces sistematizan elementos dispersos, sin relación alguna, por lo que tan sólo queda el terreno de la sistematización de la dispersión.

Finalmente se abordarán algunos de los aspectos o elementos que constituyen una regularidad discursiva (discurso): objetos, conceptos, estrategias o temas y enunciados, que se definirán a continuación.

Formaciones discursivas: Darán lugar a los discursos, los cuales en su formación constituyen una unidad, que se transforma en regularidad y práctica discursiva. La base o átomo del discurso son los enunciados. Para la formación del discurso se requiere un conjunto de reglas y objetos discursivos que responden a un régimen de aparición y formación. El discurso es dinámico y disperso, pues está en relación con otros discursos, por lo que su formación se vincula a diferentes direcciones: la formación de los objetos (parte constitutiva del discurso y sus conceptos); formación de la posición subjetiva (no en relación a una conciencia que configura el saber, sino un sujeto inserto dentro de estas formaciones y dependiente de ellas); formación de los conceptos (parte constitutiva del discurso, que otorga una sistematización); y formación de las elecciones estratégicas (serán los temas y teorías propias de un discurso). El discurso posee una característica de anonimato o autonomía, ya que obedecen a sus propias reglas de formación y están antes que una formación gramatical, filosófica o teórica, ya que el mismo discurso las constituye[22].

La formación de los objetos: Se refiere al objeto. Es aquello sobre lo que se habla, se enuncia. Hay una gran dispersión de cosas sobre las que se enuncia, por lo que si hay sólo un objeto de enunciación, es posible hablar de un enunciado. No obstante, el objeto no existe por sí solo, sino que se configura a partir de un discurso propio de un saber y de una episteme. La formación de objetos se refiere a su delimitación, a aquellos objetos que aparecerán dentro de un marco y contexto determinados por la episteme. Lo que resulta de ello será el objeto, que puede surgir por la existencia de una serie de reglas, vinculadas al contexto, que hacen posible su emergencia o aparición[23].

La formación de los conceptos: Dará lugar a los conceptos, que serán aquellos elementos

recurrentes en el discurso y que tienen una dependencia con un sistema. Su formación obedece a la seriación de enunciados y objetos, que constituyen un ordenamiento, esquema y dependencia entre ellos para lograr un sistema conceptual[24]. La formación de conceptos no se debe referir a una idea (sucesión de las ideas) o idealidad, pues el concepto está referido a un objeto. La diferencia entre el objeto y el concepto radica en que el objeto es lo estudiado y desde él surge un concepto. Los conceptos, como resultado de los objetos del discurso, no aparecen de un modo ordenado; siendo dispersos, se relacionan para construir un sistema. Dicho sistema parece ordenado, pero proviene de la dispersión de sus objetos y conceptos. Al haber una dispersión implícita, Foucault aboga por la descripción del campo de enunciados donde aparecen los conceptos[25] y que serán parte de lo que forma un discurso.

En la formación de los conceptos, como en todo elemento discursivo, existen reglas para su conformación y cristalización en una superficie. El sistema de formación conceptual será establecido mediante agrupamientos, series, cuadros (series de series), transformaciones, etc., que conforman el entramado entre unos conceptos y otros para poder configurar un sistema. Se sabe que el concepto es referido desde un objeto y que el objeto se enuncia, por lo que para la configuración del sistema de conceptos debe existir un campo de enunciados[26] (o campo enunciativo). En ese campo se dará la instancia para la configuración del sistema conceptual, mediante las formas de sucesión (interconexiones entre los conceptos) y las formas de coexistencia, donde se encontrará un campo de presencia[27] (es decir, donde se sitúa el concepto) y un campo de concomitancia[28] (es decir, donde el concepto se vincula y coincide con otros conceptos). Para el armazón del sistema conceptual se necesitan procedimientos de intervención, vale decir, técnicas para fijar los conceptos, que consisten en las formas y modalidades sobre cómo se escribirán, cómo serán cuantificados y calificados; es decir, aquellas modalidades que lo hacen ser parte de algo ya instituido.

En el campo enunciativo aparecen todos los conceptos enunciados, tanto los aceptados como los rechazados, lo que constituirá al discurso, sabiendo lo que está dentro, afuera o al margen. Para la consideración, tanto de conceptos admitidos o rechazados por un discurso instaurado, su presencia o campo de presencia, como menciona Foucault, será en la validación

lógica, la experimentación, la aceptación por la autoridad, etc., de estos conceptos. Existe un dominio de memoria[29] que aglomera todos aquellos conceptos aceptados o rechazados y que van variando con el tiempo.

La formación de los conceptos es parte de un análisis preconceptual (los conceptos están aún en formación). Foucault nos dice que lo preconceptual se refiere a los esquemas teóricos ya mencionados, es decir, a las articulaciones que existirán en la formación de conceptos para llegar a ser conceptos. En este punto actuarán las reglas de formación, que permiten que se instaure un concepto y no otro dentro de un contexto determinado. Para ello se necesita de los esquemas de atribución, articulación, designación y derivación[30], que mostrarán cómo están formados los conceptos y a su vez dejarán en claro los parámetros sobre cómo debe ser el análisis y cómo se debe abordar una disciplina.

La formación de las estrategias: Referente a los temas, teorías y disciplinas, que se forman a partir del agrupamiento de conceptos. Para que se puedan formar y emerger, las reglas de formación y emergencia deben actuar sobre el terreno donde se formarán las estrategias; el terreno donde aparecerán, será el terreno de los conceptos y, por ende, el de los enunciados (campo enunciativo). Por lo tanto, se entiende que, dentro de la discontinuidad y dispersión escarbada por la arqueología, hay un campo enunciativo donde se articula un sistema conceptual, a partir de enunciados que crean conceptos. En ese campo es donde actúan reglas de formación y emergencia de todos los elementos del discurso. En este caso, se está hablando de las reglas de formación y emergencia que articulan a las estrategias.

Los temas, las teorías y las disciplinas son formas que tratan a un objeto del discurso, delimitándolo, reagrupándolo, separándolo, encadenándolo, derivándolo, disponiéndolo en su forma de ser enunciados y por tanto, manipulando sus conceptos, mediante la estrategia y su mecanismo de elección. Vale decir, las estrategias, al conformar teorías, temas y disciplinas a partir de los conceptos, se les llaman elecciones teóricas. El nombre estrategia se refiere a la elección de cómo y porqué un elemento y no otro (porqué cierto objeto, concepto, enunciado). Al ser una elección requiere de cierto ordenamiento regulado a través de las reglas de

formación y emergencia. De ahí se sigue el estrecho vínculo entre las reglas y las estrategias, siendo estrategias o formas reguladas, que dan la posibilidad al discurso[31]. De este modo, los ordenamientos, categorizaciones o taxonomías, o bien, ciertas reglas y características que son parte de una disciplina, no son peculiaridades extrínsecas que existen a priori y son aplicadas, sino más bien son estrategias que se inventan para determinar una disciplina, tema o teoría según un discurso, que acepta a estas estrategias como reguladoras, entendiendo a las disciplinas de modo cultural, social e histórico.

Se puede argüir que la elección estratégica no es propia de un sujeto parlante, sino que se va gestando dentro de un campo no discursivo[32] (campo enunciativo), como las prácticas y la historicidad, cuyas reglas de formación y emergencia dadas están referidas al interés y al deseo o voluntad de un momento histórico, y que a su vez conforman ese contexto histórico[33].

Como se ha mencionado, este es un campo no discursivo, porque, al ser histórico, se manifiestan las prácticas de una institucionalidad sobre un cuerpo. Si se define el sistema de la formación de estrategias y, por lo tanto, se define el rol de los deseos e intereses que existen en este terreno, la formación discursiva puede ser individualizada, pues se ven aquellas características no discursivas que la conforman y que obedecen al plano de las prácticas. Por lo anterior, la estrategia no se refiere a un discurso atemporal, intemporal, exterior, trascendental, lineal, originario, metafísico, del cual los saberes se subordinan, sino a un discurso que está en la práctica, que se da en la misma historia y su construcción, y que aparece mediante los intereses y deseos humanos, los que se dejan traslucir en el enunciado que se refleja en la práctica.

Lo importante en la formación de estas estrategias es cómo se distribuyen en la historia. Para entrar en esta formación se analiza el discurso que subyace a la formación y las reglas que lo componen. Por esto, se comienza definiendo los enunciados, los objetos, los conceptos, descubriendo que entre ellos, en un mismo discurso no existe necesariamente una relación, sino más bien una dispersión.

Un modo de formación de estrategias y su vínculo con la historicidad, radica en la

importancia que tiene el modo de enunciación del discurso, en el cual, muchas veces la importancia teórica que se cree existente, no lo es; más bien la importancia radica en las prácticas no discursivas, como las instituciones, donde se manifiestan las prácticas discursivas, como la positividad, episteme, a priori histórico, etc. (nivel pragmático del discurso).

La formación de las modalidades enunciativas: Darán lugar a los enunciados. El enunciado es el elemento irreductible del discurso (átomo del discurso). Debe surgir en un espacio-tiempo que permita su emergencia, vale decir, un tipo de enunciado no aparecerá en cualquier momento, sino que tiene que haber una conformación de reglas que se lo permita[34]. Por ello, Foucault nos dice en “La arqueología del saber” que no se habla de algo en cualquier momento o época: las ocurrencias e invenciones no están desligadas al acontecer histórico.

El enunciado, a diferencia de su definición lingüística tradicional, no se refiere a las frases, proposiciones o a un acto de habla, sino que es el elemento que permite los actos performativos, es decir, aquellos actos del lenguaje a nivel pragmático o del uso e intencionalidad que se hacen de ciertos enunciados. De este modo, el enunciado determinará las prácticas discursivas y a su vez, éstas lo irán configurando; el enunciado aparece como un elemento básico que permite el uso de los discurso, pero a su vez está determinado por los mismos usos e intenciones.

<<Un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo>> (Foucault 1969, p. 46). En la arqueología se aísla el enunciado de la lengua y el pensamiento para no quedarse únicamente con las atribuciones psicológicas y para captar su regularidad y su forma de conexión con cualquier tipo de relación. El enunciado está en el acontecimiento discursivo, donde existen juegos de relaciones.

Con las formas del enunciado dentro de un discurso se busca la relación entre sus elementos, en tanto cuál es esa relación y si es que la hay. Respecto a ello, Foucault se hace la primera pregunta sobre quién habla, quién enuncia. El enunciante son los elementos de la práctica discursiva y no discursiva, la institución, lo establecido, lo ya normalizado y normativizado, que responden al acontecer social, histórico, político, económico, cultural.

Existirían ciertas palabras de discursos que tienen mayor incidencia como enunciados para configurar un discurso normativizador en un sistema.

Como se ha mencionado, los enunciados están referidos a objetos[35]. Al referirse a objetos, su encadenamiento o relación está referida a conceptos. Los enunciados se refieren principalmente a cómo se enuncian los conceptos de los que se habla. Lo que se enuncia es un objeto; éste será tomado desde diferentes perspectivas, ya sea escuchándolo, observándolo, según se adecúe a cierta disciplina institucionalizada, es decir, dentro de reglas y normalización, que sistematizan y vinculan los objetos para que puedan ser enunciados dentro de un discurso; y a su vez para que este discurso cristalice dentro de lo establecido o instituido.

Los objetos son diversos y dispersos, pero se intentan unificar mediante reglas, conformando sólo un discurso para diferentes ámbitos. Al analizar esta formación, Foucault se da cuenta que la regularidad discursiva para los modelos enunciativos intenta unificar la dispersión de los objetos y, por tanto, de los enunciados. No obstante, la dispersión sigue ahí, pero continúa el afán de enlazar objetos diferentes, velando su discontinuidad.

El encadenamiento de enunciados puede ser extrapolado de una disciplina a otra diferente. Por ejemplo, la forma de habla en medicina, economía, bioética, etc. pueden tener enunciaciones similares al momento de proceder en una investigación, en cuanto a la rigurosidad, recolección de datos, etc.: <<El mismo vocabulario, el mismo juego de metáforas>> (Foucault 1969, p. 54). Este modo de enunciar constituirá un discurso general, que manifiesta la forma común que existe para definir conceptos distintos de diferentes disciplinas que no tienen relación, pero donde se manifiesta una episteme común. He aquí donde se trasluce en el habla y en el enunciar un discurso común o una unidad discursiva. Esto no significa una forma determinada de enunciados, sino la existencia de ciertas reglas en la forma de sistematizar el mundo y que configuran una unidad discursiva. Lo interesante es cómo a través de estas reglas, que permiten la aparición de cierto discurso, se pueden unir enunciados diferentes y que son dispersos entre sí, ocupando una misma forma de habla, utilizando metáforas similares para disciplinas diferentes como la medicina, la economía, y también la bioética.

La noción de sujeto se forma según la situación o lugar que ocupe, según el objeto del discurso del que se hable y enuncie. De este modo, según la situación puede ser sujeto hablante, oyente u observador[36]. Se ha dicho que el sujeto es quien enuncia sobre un objeto o concepto. Al ser objetos dispersos, entonces tampoco habría un sujeto único o una conciencia trascendental que las enuncie, sino un sujeto que también es disperso, que es diferente según su situación. No hay un inicio unificador de las cosas, pues no hay cosas y palabras, sino una exterioridad donde se dan relaciones entre cosas disímiles y dispersas, sin un contenido definido. Al atribuir contenidos a la superficie o exterioridad parece todo continuo, con un inicio u origen y un final o meta. Pero en esta zona, tan sólo se encuentran las reglas que unen elementos dispersos que parecen continuos sin serlo.

Unidad del Discurso y Prácticas Discursivas y No Discursivas

La unidad del discurso y las prácticas discursivas están referidas directamente a las formaciones discursivas. La unidad se vincula a las nociones que ayudan a aglutinar al discurso con ciertos contenidos. Tales contenidos están referidos directamente a las prácticas discursivas, es decir, al ámbito pragmático del lenguaje (sus usos y actos performativos), específicamente el ámbito donde interviene la episteme, el a priori histórico, la positividad, el archivo, etc., que se ven reflejados en el plano cultural, social, político, económico y normativo. Estos planos estarán proyectados en el ámbito de las prácticas no discursivas que son específicamente las instituciones, las organizaciones, las tecnologías (dispositivos), es decir, los aparatos donde funciona de facto la práctica discursiva.

Se ha hecho mención al enunciado como parte constituyente del discurso y se ha dicho que para el surgimiento del discurso se requiere de su unidad, por lo tanto, cuando se habla de unidades discursivas, se refiere a un grupo de enunciados ya constituidos, con una organización interna propia. Este marco es donde se constituyen las disciplinas, por lo que estas últimas son unidades discursivas.

Para lograr la unidad discursiva, dentro de las dispersiones del discurso, existen algunas nociones específicas[37]:

1. *Tradicición* en cuanto a unidad de lo sucesivo y de la identificación. Alude a la permanencia y al mérito de un individuo en tanto genialidad, originalidad, innovación.
2. *Influencias* en cuanto a transmisión y comunicación; relaciona mediante la semejanza (propio de la episteme renacentista), la representación (propio de la episteme clásica) o la significación (propio de la episteme moderna).
3. *Desarrollo y evolución* en cuanto a reagrupación de elementos dispersos, sometiéndolos a un mismo principio organizador.
4. "*Mentalidad*" o "*Espíritu*" en cuanto a otorgar sentido, crear lazos simbólicos, dando lugar a la soberanía de una conciencia colectiva.

Estas nociones diversifican la pretendida continuidad del conocer y del saber, a pesar de que posean una pretensión de continuidad para otorgarle unidad al discurso y al conocimiento. A partir de estas nociones, se establece una creencia que posibilita un conocimiento. Tan sólo son creencias sin una evidencia; no son una verdad, pero para establecer un conocimiento y un saber son consideradas como verdaderas y con el carácter de otorgar validez a un discurso. Al no tener sujeción evidente pueden emerger de la dispersión. Esto último es parte de la configuración del saber a través del análisis arqueológico. La arqueología, al ver las discontinuidades en la configuración de un saber establecido, no pretende encontrar una continuidad, sino asumir la discontinuidad hallada y tomarla como tal.

La unidad del discurso contendrá un conjunto de enunciados que conformará el discurso de cierta disciplina: filosofía, medicina, psicopatología, bioética, etc. No emergen azarosamente en la superficie, sino mediante objetos que se construyen a partir de dispositivos de control, de instituciones (relaciones de saber-poder[38]).

Se pregunta Foucault si se está en el derecho de hablar de unidades (del discurso). Si se habla de ese modo, entonces cuál sería la naturaleza de esa unidad descubierta y

construida[39].

Huelga reiterar que ante la unidad de un discurso se está frente a una dispersión de elementos, por lo tanto, trabaja sobre la multiplicidad; este es su dominio. La dispersión de los elementos se trasluce en su heterogeneidad, donde se encuentran sus lagunas, sus desgarraduras, sus entrecruzamientos, sus superposiciones, sus incompatibilidades, sus reemplazos y sus sustituciones[40]. Para notar y entender esta dispersión debe ser descrita en su singularidad; para ello se deben determinar sus reglas según las cuales han sido formados los enunciados, objetos, conceptos, estrategias. Es por esto que Foucault dice que las unidades del discurso no se observan en una coherencia visible y ordenada, sino mediante la dispersión que únicamente se deja ver en las reglas y estrategias de formación de aquellos elementos que componen el discurso, vale decir, en el sistema que hace posible y rige su formación[41]. La formación de estos elementos no se regula por lo teórico; la teoría tan sólo aporta reglas para la formación; por lo tanto, sólo se observará en las prácticas discursivas y no discursivas.

Es importante mencionar que el desorden, la dispersión y la discontinuidad, de donde surge el discurso, han sido interpretadas como incertidumbre. Pero más bien, en este sector se encuentra lo prediscursivo y lo presistemático. En este punto no se está analizando lo último del discurso, sino cómo se va a sistematizar.

Sin embargo, ¿cómo sería posible hablar de unidades y sistemas en el discurso, si al ser analizado se encuentra dispersión y discontinuidad prediscursivas, que para ser velada establece reglas para su ordenamiento? Se ha dicho que la dispersión es la de los elementos del discurso, que Foucault los ha agrupado en objetos, conceptos, enunciaciones y estrategias (temas, disciplinas u opciones teóricas) de los discursos. Estos elementos u objetos conforman una relación, definiendo un sistema único de formación discursiva. Este sistema de formación discursiva no es sólo la relación e interacción teóricas de estos elementos heterogéneos y dispersos, sino también es cómo se dan estas relaciones en la misma práctica discursiva, por ejemplo en las instituciones, las organizaciones, grupos sociales y relaciones entre discursos diversos.

Para que se dé un discurso, sus elementos (concepto, objeto, enunciado, estrategias)

deben tener una interrelación para formar temas y disciplinas; esta interrelación se logra mediante reglas. A pesar que los elementos son dispersos, son coexistentes entre sí. Por ejemplo, no aparecerá cierto tipo de enunciado si no se ha dado cierto concepto. Se establecen diferentes niveles de importancia, los cuales no son independientes los unos de los otros.

Los sistemas de formación de los elementos de la formación discursiva residen en el mismo discurso, están en su interior y ellos otorgan la regla, lo sistematizan, lo hacen existir mediante las relaciones que funcionan como regla o relación. De este modo, el sistema dirá lo que es atinente a un contexto, los patrones de normal-anormal, los límites, etc.; es decir, <<prescribe lo que está en relación a una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual objeto, para que ponga en juego tal o cual enunciación, para que utilice tal o cual concepto, para que organice tal o cual estrategia>> (Foucault 1969, p. 122). De este modo, para describir un discurso, se debe observar su práctica.

Para la emergencia de la formación discursiva dentro de un campo disperso y discontinuo deben existir puntos de difracción del discurso[42]; difracción en el sentido de la dispersión o rompimiento. En esta difracción, dispersión o rompimiento se hallan los puntos de incompatibilidad[43] que hay entre varios objetos, varios conceptos, varias formas de enunciación y varias estrategias que aparecen en la misma formación discursiva. En ellos hay inconsistencias, que no se ven o no aparecen a simple vista, a no ser que se analice el discurso de un modo arqueológico. Por esta razón no se puede realizar una sola serie de enunciados. Luego se realizan puntos de equivalencia[44], es decir, estas relaciones entre varios objetos, varios conceptos, varias formas de enunciación y varias estrategias incompatibles que surgen dentro de un discurso, aparecen como equivalentes debido a que están formados por las mismas reglas dentro de dicho discurso; las reglas le dan unidad al discurso, velando su dispersión y conformando sistemas. Así, aparece una sistematización, mediante puntos de enganche[45]. De este modo, se observa coherencia entre los objetos, entre los conceptos, entre los enunciados y entre las estrategias que son incompatibles entre sí. He ahí el problema teórico en las disciplinas del conocimiento humano que parecen relacionadas pero no lo están; he ahí su posibilidad de dinamismo, porque cambian y no son fijas, y cuyo cambio está

sustentado por la historia. Son parte de no-identidades, desde series discontinuas y de dispersión forman una sistematización, que consiste en una ilusión para el análisis arqueológico y que por su misma dispersión demuestra su constante transformación en el devenir histórico. Esto representa una arquitectura de sistematización, que tan sólo es una opción posible de turno por su dinamismo[46]. Tal sistematización es teórica, sobre la cual actuará la unidad y práctica discursivas.

El discurso estudiado en relación con sus objetos, sus conceptos, sus estrategias y sus enunciados, también se puede relacionar por analogía, oposición o complementariedad con otros discursos. Así los vínculos en el discurso entre las diferentes ramas de la medicina y del modo en cómo se constituye la Bioética se puede ver como una aglomeración entre diferentes discursos e interdisciplinas. Al realizar vínculos entre diferentes disciplinas aparecen lagunas en el discurso mismo. Dichas lagunas permitirían que el discurso se sitúe en una posibilidad nueva, que cambie y que sea reinterpretado. Esta nueva posibilidad no es algo que se halle subrepticamente, sino que es algo que aparece como una modificación que es dada por la inserción de una nueva <<(…) constelación discursiva (...)>> (Foucault 1969, p. 111). Es decir, mediante la laguna o espacio vacío, un discurso al relacionarse con otro, da lugar al nacimiento de alguna modificación en él, debido a que queda ese espacio sin dominio.

Existe una elección de aquellas modificaciones que sufre el discurso; estas modificaciones son teóricas, pero se traslucen en la práctica discursiva. La elección de cierta modificación teórica y no de otra dependerá de la función que ejerce el discurso en un campo de prácticas no discursivas[47], vale decir, en los ámbitos políticos, sociales, culturales, económicos e institucionales. Por ejemplo, estas modificaciones teóricas se observan en los contenidos que se ven en la práctica pedagógica, el tipo de gramática que se utilizará, los contenidos que se ven para enseñanza de la Bioética, incluso el tinte ideológico que llevan, el tipo de lecturas, etc. Esto demuestra el régimen y los procesos de apropiación del discurso, es decir, qué discurso será valedero en la práctica. Y aquello que lo hará válido serán las características de lo enunciado por quiénes manejan el discurso (cuál es el modo correcto e incorrecto de enunciarlo), a quiénes les está permitido decirlo, cómo se debe entender,

comprender y estudiar, cuáles son las capacidades que se deben tener para comprenderlo, etc. Es decir, un corpus de deberes y normativizaciones que estarían en el campo de la normalidad o de lo Mismo.

Dentro de esta normativización encontraremos el deseo de cómo se quiere este discurso. Pero este deseo no aparece como algo perturbador o subrepticio al discurso, sino que es formador de él. Es la aceptación de la voluntad, del poderío, del instinto que siempre estará en las formaciones de cualquier instancia humana, ya sean prácticas discursivas o prácticas no discursivas, ligadas o no al lenguaje.

Por último, la práctica discursiva está inserta y a su vez coadyuva a completar las nociones que completan al discurso, como los son: a priori histórico, archivo, positividad, episteme, saber, que se definirán a continuación.

A priori histórico: <<Se trata, en definitiva, de la regularidad que hace históricamente posible los enunciados>> (Castro 2004, p. 6). Es decir, es el espacio histórico donde surgirán los enunciados, los discursos y sus prácticas a modo de condiciones históricas que propician su aparición. No es una condición de validez o de verdad, sino una condición momentánea donde emergen los discursos específicos; es una historia ya dada donde se observa la manifestación del discurso mediante los hechos y las prácticas.

Archivo: Foucault toma este término como una analogía con el trabajo del historiador, como un espacio donde se encuentra la información y los documentos, que se desarticulan y se vuelven a rearticular. A su vez, este trabajo es como el trabajo del arqueólogo, quien después de encontrar los restos desarticulados los debe sistematizar. De este modo, el archivo es la sistematización del a priori histórico o de las condiciones históricas de posibilidad del enunciado y, por consiguiente, del discurso y sus prácticas. Dentro de la historicidad, desde donde emerge el discurso y su enunciado, la posibilidad de que aparezca tal discurso, se enuncie y se diga tal cosa depende de una organización que estará dada por el archivo. De esta manera, no se habla de cualquier asunto en una época determinada; existen discursos

específicos que llevan a la configuración de ciertas ideas en una época determinada: <<El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares (...)>> (Foucault 1969, p. 219).

Positividad: Es el espacio donde se desenvuelve un régimen discursivo, es decir, un tipo de discurso y sus prácticas. Es un suelo, un dominio donde se permite la configuración de un campo epistemológico y por tanto, de un saber. Se relaciona al a priori histórico ya que la positividad confiere las condiciones materiales en donde se dará el discurso; por lo tanto, otorga las condiciones en donde se desarrollará un enunciado y un discurso, dentro de un a priori histórico. Tales condiciones son los ejercicios que se observan en una práctica discursiva y que dependen del a priori histórico en que se sitúa. La positividad no obedece a las condiciones que se refieren al origen, a la finalidad o la significación del discurso, sino sólo a una condición que está dentro de la práctica y del ejercicio, las cuales surgen desde la superficie y la externalidad, es decir, no tienen un contenido fijo.

Episteme: La definición de episteme difiere en “Las palabras y las cosas” y en “La arqueología del saber” de M. Foucault. En “Las palabras y las cosas”, la episteme se puede vincular al paradigma de un tiempo determinado, propio de una época; se manifiesta en saltos, rupturas, interrupciones, no en un continuum. En “La arqueología del saber”, se define como un campo o dominio que permite la formación de discursos, enunciados, estrategias, reglas, prácticas, que a su vez construyen su dominio, conformando cierta positividad, que será un marco para el surgimiento de un saber determinado. De ambas obras, lo que se infiere de episteme es que no es un simple paradigma, no obedece simplemente a la manifestación de una regularidad que otorgará los parámetros de conocimiento y racionalidad de cierta época, sino que son las condiciones que las posibilitan. En “La arqueología del saber” esas condiciones estarán dadas por la formación discursiva. La evolución de esta noción radica en que la episteme hace referencia al conocer y la ciencia; en la arqueología será su campo de análisis, no obstante, este campo de análisis se podrá extender a otras esferas como la ética, la

sexualidad, la política, la estética, etc. como posibilitadoras de conocimiento y de saber. Es decir, los análisis discursivos y de sus prácticas se pueden realizar desde estas otras esferas y no sólo desde la episteme, lo que la convierte en un campo más desde donde surgen ciertos parámetros que condicionan el modo de conocer y percibir el mundo. De esta manera, la episteme será equiparada a los dispositivos, a las prácticas y al saber[48] como formas que otorgan las condiciones de posibilidad para la emergencia de discursos y de perspectivas que condicionan a esos discursos. Esto se debe a que la episteme otorgará coherencia a los elementos discursivos que emergen, por tanto otorgará la posibilidad de la aparición y del entendimiento de un discurso en cierta historicidad.

La importancia otorgada a la episteme se debe a la pretensión de ciencia del saber contemporáneo: <<Foucault denomina *épistémè*, *a priori* histórico, esta disposición histórica. La *épistémè* no es una teoría general de toda ciencia posible o de todo enunciado científico posible, sino la descripción de la normatividad interna de las diferentes actividades científicas tal como han sido practicadas y de lo que las ha hecho históricamente posibles>> (Castro 1995, p. 39).

Saber: En primera instancia se puede decir que el saber es el objeto de la arqueología[49]. Está enmarcado por un campo epistemológico o epistémico (episteme) y por una positividad, apareciendo como una forma de conocer que surge de prácticas discursivas y que pretende constituirse en ciencia. No obstante, las manifestaciones del saber no sólo será la ciencia, sino también la ética, la estética, la política, la sexualidad, etc. (se ha mencionado que la pretensión de ciencia obedece al entendimiento contemporáneo de la relación entre episteme y saber, que a su vez obedece a una práctica discursiva): <<Lo que la arqueología trata de describir, no es la ciencia en su estructura específica, sino el dominio, muy diferente, del *saber*. Además, si se ocupa del saber en su relación con las figuras epistemológicas y las ciencias, puede igualmente interrogar el saber en una dirección diferente y describirlo en otro haz de relaciones>> (Foucault 1969, p. 330).

En síntesis, el saber será entendido como aquello que permite las prácticas discursivas

y, por tanto, sus formaciones particulares; será el espacio que permite hablar y decir cierto enunciado propio de un a priori histórico y positividad; será el lugar donde los elementos del discurso se configuran de cierto modo; y será la posibilidad de uso y apropiación de ciertos discursos[50]. Vale decir, el saber constituirá la posibilidad del discurso, así como el discurso irá configurando saberes.

Preliminar de la Bioética en la arqueología

La arqueología del saber de Foucault pone a disposición una nueva forma de percibir la configuración del saber humano, que tendrá su base en el discurso. Pero a su vez el discurso es algo que surge de lo discontinuo, sin tener un origen, una verdad o una esencia, sino que proviene de la externalidad y superficie. Esto se manifiesta en las prácticas discursivas, es decir, en todas aquellas nociones donde aparece el discurso como la episteme, el saber, la positividad, el archivo, el a priori histórico; y se manifiesta también en las prácticas no discursivas, es decir, en las instituciones y organizaciones culturales, políticas, sociales, normativas y económicas. Finalmente el discurso se manifiesta en hechos, prácticas, donde todas las nociones que lo acompañan (enunciado, conceptos, estrategias, objetos) se constituyen a través de la práctica.

La Bioética se dispondrá como un saber no de índole científico, sino ético con elementos discursivos particulares, debido a que surge de acontecimientos y hechos de una practicidad enmarcada en guerras, desestabilización económica, violaciones a los Derechos Humanos, que constituyen un campo epistémico específico. Para poder configurarse como saber, se necesita de la constitución de un discurso que busque un replanteamiento de la racionalidad en tanto ésta permita equilibrar y armonizar un mundo en crisis. Este discurso pretenderá el acuerdo, lo que se constituye en un campo epistémico que surge de características discursivas que se orientan éste; a su vez, la condición de posibilidad de dicho campo epistémico está dado por epistemes anteriores, propias de una positividad y

específicamente de un a priori histórico circunscrito a un mundo en crisis, que busca la reconciliación mediante el acuerdo como elemento básico en la comunicación. Esto permitirá el surgimiento de disciplinas y saberes que tienden a la armonización, como lo será la bioética.

Se habla de la bioética como inscrita en una episteme determinada o campo epistémico o epistemológico, no sólo como dentro de un paradigma histórico determinado, sino como un saber que, aunque se entiende como un saber ético, aun sus pretensiones de validez se orientan a una racionalidad epistémica que pretende la cientificidad, entendida como un saber sistemático, metódico, inferencial, empírico o axiomático. Esta es una condición del saber contemporáneo, del que no se alejan algunos saberes éticos surgidos desde la necesidad del acuerdo: <<La orientación hacia la episteme ha sido la única explorada hasta ahora. Ello se debe a que, por un gradiente que caracteriza sin duda nuestras culturas, las formaciones discursivas no cesan de epistemologizarse. Si el dominio de las positividades ha podido aparecer, ha sido interrogando las ciencias, su historia, su extraña unidad, su dispersión y sus rupturas; ha sido en el intersticio de los discursos científicos donde ha podido aprehenderse el juego de las formaciones discursivas>> (Foucault 1969, p. 330). Es decir, los saberes, al ser epistemologizados, cobran validez en tanto ciencia. De esta manera, el discurso en general es científico, por lo que su descubrimiento arqueológico devela la pretensión de cientificidad, que les otorgará validez y validación como saber contemporáneo.

Asimismo, se puede agregar a lo anterior, que los saberes éticos, tales como la Bioética, nacen de los discursos científicos que han entrado en crisis; esto es una muestra de la importancia que se le ha otorgado a la ciencia como explicación y validación de las prácticas discursivas y no discursivas, las que al entrar también en crisis, buscan otros saberes como validación y explicación. No obstante, estos saberes aún están dentro de un discurso, un a priori histórico y una episteme donde la validez será científica, ya que la ciencia los utiliza para la reconstrucción de su propio saber, mediante la idea de multi, inter y transdisciplinarietàad, donde convivirían humanidades y ciencias.

Para entender mejor las acepciones arqueológicas en Bioética, se debe escudriñar en: la historia de su surgimiento y así comprender los antecedentes de su discurso en tanto saber, lo

que se revisará en el próximo capítulo; los aspectos propios del discurso ético, que marcan la positividad de la Bioética y que serán revisados en el capítulo 3; y los aspectos discursivos, del saber y de la historicidad que giran alrededor del surgimiento de la Bioética, y que permiten un a priori histórico, una positividad y una episteme del saber Bioético, lo que será revisado en el capítulo 4.

CAPÍTULO 2

Antecedentes históricos del surgimiento de la bioética

Este capítulo tiene el propósito de manifestar los principales aspectos históricos que circundan el nacimiento de la Bioética. Para ello, se hace hincapié en hitos previos a su surgimiento, que posibilitan una episteme enmarcada en el acuerdo, poniéndose en relieve principalmente el objetivo específico 2 de esta tesis.

Antecedentes del surgimiento

Los antecedentes históricos de la Bioética se pueden remontar a diferentes periodos históricos según su área de análisis y, por tanto, según la disciplina de la que se esté hablando. Por ejemplo, desde el aspecto ético médico se puede considerar el juramento hipocrático como un acercamiento a las consideraciones éticas y deontológicas de las profesiones sanitarias, que hoy en día son revisadas por un marco bioético propio de una ética profesional. Específicamente el juramento hipocrático es un marco normativo y deontológico del médico en la antigua Grecia (Hipócrates, siglo IV a. de C.). Este juramento contendría una fusión entre filosofía y medicina. En cuanto a la filosofía, el precepto de normas éticas del juramento serían atingentes al pensamiento y escuelas filosóficas de la época; se cree que Hipócrates pudo haber pertenecido a la Escuela de los Eleatas, que abogaban por un principio inmutable: el ser y la imposibilidad del no ser, siendo Parménides el más importante de sus exponentes. Este juramento se ha mantenido hasta el día de hoy (alrededor de 2.500 años de vigencia).

Específicamente en esta investigación, el surgimiento de la Bioética se centrará en su aparición general como saber, situado en el siglo XX.

Posteriormente a la Segunda Guerra Mundial sobrevienen cambios sociales,

ideológicos y políticos que influenciarán cambios epistemológicos y paradigmáticos en el desarrollo del saber, articulando y estructurando el surgimiento de nuevas disciplinas. Algunos de estos cambios son: la Guerra Fría, con dos frentes políticos (Capitalismo y Comunismo); durante la década de 1960 ocurren hechos como la Guerra de Vietnam y los movimientos pacifistas que surgen a partir de éste; movimientos por los derechos de gente de raza negra (en 1964 se firma por sus Derechos Civiles en Estados Unidos); cambios en la Iglesia Católica con el papa Juan XXIII (Vaticano II); movimientos por la liberación política y económica de diferentes países de Latinoamérica; movimientos estudiantiles (Mayo del '68, Francia); movimientos feministas; movimientos por los Derechos del Animal (década de 1970); nacimiento de nuevas enfermedades, que rápidamente se transforman en pandemias (VIH-SIDA, en la década de 1980); problemáticas medioambientales (Declaraciones de Kyoto, desde la década de 1980 hasta hoy); movimientos de emancipación de los pacientes; entre otros[51].

Los hechos históricos que se vinculan directamente al surgimiento de la bioética, se sitúan bajo un paradigma tecnocientífico, que tiende a traspasar fronteras en las relaciones humanas, los cuerpos y voluntades; un ejemplo de ello serán los abusos sobre sujetos humanos en la experimentación científica para el desarrollo de la medicina, como lo fueron específicamente la experimentación en sujetos humanos, durante la Segunda Guerra Mundialⁱⁱⁱ; la experimentación en Tuskegee (Alabama, EE.UU.), desde 1932 a 1972, donde se omite el tratamiento contra la sífilis a personas de raza negra, para observar el curso de la enfermedad; el estudio en el internado de Willowbrook (EE.UU.), desde 1950 a 1970, donde se inocular el virus de la hepatitis a niños enfermos mentales; el caso de Jewish Hospital en EE.UU., donde se inoculan células cancerosas a algunos pacientes del hospital; entre otros. De este modo, a partir de abusos sobre sujetos de experimentación vulnerables y sin conocimiento

iii Las experimentaciones científicas realizadas por médicos Nazi fueron hechos cruciales para que la investigación sobre sujetos humanos, por primera vez, se normalizara bajo un código de ética internacional (Código de Núremberg, 1947). Esto provocó el vuelo sobre el planteamiento de la ética de la investigación. Más tarde se seguirá discutiendo sobre el tema, por las repetidas violaciones a códigos y los abusos entre seres humanos. (Luna, Florencia y Selles, Arleen L. F. (1998). *Bioética. Investigación, muerte, procreación y otros temas de ética aplicada*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana).

y, por tanto, sin consentimiento, comienza en la segunda mitad del siglo XX, una reflexión más potente no sólo sobre normas y códigos que regulen la experimentación y la efectividad de dichas normas, sino también comienza principalmente una reflexión con mayor profundidad, sobre los comportamientos morales y la ética en tanto situación del ser humano en relación con el entorno.

Al salir a la luz pública las experimentaciones de Tuskegee, Willowbrook y Jewish Hospital en Estados Unidos, y que develan la violación y el traspaso de los derechos de sujetos vulnerables en experimentaciones sin consentimiento informado, en el año 1974 se crea la National Commission en Estados Unidos (Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos en la Investigación Biomédica y Conductual), cuyo fin era la regulación de la investigación científica. En ella se habrían reunido personas de diferentes áreas de conocimiento, de diferentes nacionalidades, creencias, religiones e ideologías. Luego del trabajo de la Comisión, que intenta llegar a acuerdos comunicativos, a acuerdos sobre mínimos para la toma de decisiones de casos urgentes, cuatro años después surge de ahí el Informe Belmont (1978), donde se proponen tres principios mínimos para la regulación en investigación: autonomía, beneficencia y justicia. En 1979, dentro de la aplicación de estos principios en la clínica y en la biomedicina, surgirá el Principialismo, propuesto por los estadounidenses Tom. L. Beauchamp, de tradición teleológica utilitarista, y James. F. Childress, de tradición deontológica. Ellos aportarán un nuevo principio que se desprende del de beneficencia: la no-maleficencia. Éste representará lo más básico: *primum non nocere*, primero no hacer daño.

Tomando los planteamientos del filósofo británico David Ross, los principios estarían en un mismo nivel de importancia en cuanto *prima facie*, es decir, a primera vista. No obstante, cuando ellos entran en contradicción, se prioriza uno o algunos de ellos como un *deber real*, que debe ser aplicado. En la bioética hispanoamericana, tomando los conceptos de David Ross, Diego Gracia bajo la propuesta de Adela Cortina y las éticas aplicadas, hablará de mínimos y máximos morales, donde los mínimos, como valores básicos y comunes, deben ser priorizados y aplicados a un deber real cuando los principios entren en contradicción. Los

mínimos corresponderían a la no-maleficencia y la justicia, los cuales apuntan a una tradición deontológica, a un deber primero; los máximos corresponderían a la beneficencia y la autonomía, los cuales apuntan al bienestar y a la felicidad particular, es decir, a una tradición teleológica.

A partir de los abusos en las experimentaciones científicas, se crean y sistematizan métodos y teorías para la regulación de sus aplicaciones; aparece un campo epistémico que dispone el surgimiento o la emergencia de ciertas configuraciones, según su contexto o historicidad. Los abusos representarían un momento crítico moral, que luego de salir a la luz, se intentan reparar mediante la creación de medidas y regulaciones normativas, declaraciones y códigos. De este modo, emerge el Código de Nüremberg (1947) luego de las experimentaciones después de la Segunda Guerra Mundial, pretendiendo la regulación de la investigación científica en seres humanos; junto a ello, surge la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) como normativización y contrato sobre el trato entre seres humanos para no cometer abusos, que se han repetido a través de la historia. Más tarde surgirán: el Código Helsinki (1964; última versión 2008), donde se propone una regulación para el modo de hacer investigación científica en seres humanos y la creación de entes reguladores, como es la formación de Comités de Ética de Investigación; las declaraciones de Tokio de la Asociación Médica Mundial (la primera en 1975), para la regulación con respecto a la tortura y los castigos crueles de personas prisioneras, presas o detenidas; las declaraciones de Kyoto (a partir de la década de 1990) sobre los desastres medioambientales; etc.

Los códigos nunca serán suficientes y cada vez se hacen más específicos en la medida que los descubrimientos se van ampliando y la posibilidad de los abusos esté latente. Específicamente las regulaciones normativas sobre la experimentación científica y médica estaban bajo códigos de ética deontológica, que norman principalmente las prácticas e investigaciones biomédicas y científicas. Estas investigaciones pueden ser de índole clínico, diagnóstico o terapéutico, o bien, simplemente científicas (no terapéuticas).

Si se remonta al origen de la investigación, el ser humano siempre ha investigado a partir de su percepción y observación, aplicando diferentes tipos de métodos. Si se piensa en

las primeras investigaciones médicas, en tiempos de Hipócrates, éstas eran experimentaciones a muy baja escala y principalmente terapéuticas[52]. Ya en el siglo XIX comenzarán las primeras investigaciones bajo un paradigma positivista, pero aún a un bajo riesgo en cuanto al número de personas involucradas. Si se observa, el énfasis en la investigación científica y en la búsqueda de métodos que validarán el conocimiento científico, logrará una curiosidad investigativa en ciencias, que ya en esos tiempos se consideraría con algunos resguardos éticos, principalmente apuntados a evitar el daño. Esta dinámica proseguirá durante la primera mitad del siglo XX. El salto hacia una perspectiva ética explícita en la investigación, ocurrirá luego del desarrollo de tecnologías usadas principalmente en guerras (Primera y Segunda Guerras Mundiales) y luego durante la Guerra Fría. Es así como luego de las experimentaciones científicas, no terapéuticas ocurridas en el régimen Nazi y las experimentaciones sobre sujetos vulnerables en Estados Unidos, durante las décadas del '60 y '70 del siglo XX, darán lugar al surgimiento de códigos respecto a la ética en investigación científica y más tarde en relación al medioambiente, cuyos daños no sólo son provocados por un estilo de vida particular, sino también por guerras y por la aplicación del sistema económico capitalista o neoliberal.

Estos aspectos, que demuestran constantes abusos hacia seres humanos y violaciones de códigos establecidos, serán motivo para el surgimiento de una disciplina que piense sobre hechos controversiales acerca del quehacer científico, social y político como lo sería la Bioética. De esta manera, la Bioética plantea disonancias en el actuar humano respecto a lo que se establece dentro de un sistema social, como así también el cuestionamiento del porqué y para qué de una norma. De allí la necesidad de la existencia de una reflexión filosófica y moral.

Todos estos antecedentes irán preparando un campo epistemológico para el nacimiento de la Bioética. Estos hechos no sólo son recientes, sino que corresponden a sucesos y procesos ideológicos que vienen desarrollándose desde el siglo XIX, vinculados a procesos de la industria capitalista y de la ciencia positivista. Estos aspectos no sólo están supeditados a simples hechos históricos, sino a la concepción de ser humano, a sus costumbres y a su

mentalidad frente al mundo en que vive, en tanto cultura y naturaleza.

La Bioética como tal surge en el siglo XX, relacionada a la idea de regular prácticas médicas en cuanto a la clínica y a la investigación, que se traducirán en una normalización del trato hacia el cuerpo frente a la sociedad y la institución.

La Bioética es considerada una disciplina, porque sigue ciertos métodos y herramientas orientadas a la resolución racional y prudencial de conflictos éticos, pero no es una metodología porque no es una ciencia. En este sentido se puede apreciar la pretensión científica y epistemologizadora de la Bioética como todo saber contemporáneo, mediante sus herramientas y métodos racionales, aunque la Bioética como tal se entienda como un saber de tipo ético. Otro aspecto importante en Bioética es que, abarca y reúne diferentes temas, siendo su característica más conocida la multi, inter y transdisciplinariedad. De este modo, la bioética se entrelaza entre ciencias y humanidades; biología, medicina, ecología, sociología, antropología, psicología y filosofía y ética; entre los métodos y herramientas propios de cada saber, para ser un puente entre ellas. Aquí la filosofía ética surge como un puente y herramienta de unión entre los saberes científicos y humanísticos. Asimismo, la Bioética, ya instituida, se vincula con aspectos sociales prácticos, como la política, la biopolítica, el bioderecho, los Derechos Humanos, la bioeconomía, entre otros[53].

Es importante advertir que esta idea de interdisciplinariedad es parte del discurso del nuevo saber, del saber científico en tanto experimentación, que surge en un contexto cultural específico después de la Segunda Guerra Mundial y que es parte de la consolidación de un modelo económico capitalista o neoliberal, en donde Estados Unidos aparecerá como potencia y canon económico. Específicamente la interdisciplinariedad será una herramienta discursiva y de necesidad de conciliación y acuerdos entre diferentes saberes, que han surgido de un mundo dividido y en crisis. La interdisciplinariedad estará acompañada de multi y transdisciplinariedad, lo que se abordará en el próximo capítulo.

Surgimiento de la Bioética

El surgimiento de la palabra bioética se ha adjudicado a Fritz Jahr[54] pastor protestante, teólogo, filósofo y educador alemán, que vivió en la primera mitad del siglo XX y quien usó el término en 1927, en un artículo llamado “Bioética: una panorámica sobre la relación ética del hombre con los animales y las plantas”, aparecido en la revista “Kosmos”. La necesidad de la Bioética como criterio de reflexión, nace principalmente desde la relación entre ser humano y naturaleza, a raíz de las diferentes investigaciones y experimentaciones en fisiología y psicología, donde se utilizaban plantas y animales. Este cambio en el paradigma de experimentación, donde son usadas nuevas tecnologías, hace pensar a Jahr sobre la relación ética del ser humano frente a plantas y animales, donde efectivamente debiera existir la responsabilidad[55]. En su artículo de 1927, propone un cambio de mentalidad frente a la relación con la naturaleza, basando sus ideas en el romanticismo alemán, que a su vez se basan en el budismo indio y con quienes existe un contraste en el trato que mantienen hacia el resto de los seres vivos en comparación con Occidente. De esta manera, Jahr, basándose en el primer imperativo kantiano, lo extiende al resto de las especies: <<Respetar a todo ser viviente, esencialmente como un fin en sí mismo y tratarlo como tal>> (Jahr 1927, p. 3).

Por lo tanto, la Bioética surge en primera instancia como un saber que pondrá de relevancia la reflexión moral y la responsabilidad ética, no sólo hacia las relaciones humanas, sino hacia la naturaleza. Ya desde el siglo XIX con el positivismo deviene un cambio paradigmático en las ciencias respecto a la experimentación y al método. Desde esta periodo ya habrían intentos de unir dos tradiciones del saber que se estaban gestando: por un lado, la Ilustración y el Positivismo apegados a la razón; y por otro lado, el Romanticismo, que apelará a la búsqueda de nuevas culturas, al trato con la naturaleza, a los instintos humanos, al emotivismo y de cierta manera, al relativismo moral que cobra su apogeo en el siglo XX.

Con Jahr, el terreno de positividad, a priori histórico y archivo de un discurso particular como la Bioética se comienza a gestar; pero no es hasta la década de 1970 que la palabra bioética se acuña definitivamente, luego de diversas reflexiones sobre la investigación

científica, particularmente la biomédica. En este momento la Bioética comienza a emerger como discurso y saber, que un poco más tarde aparecerá en el plano institucional y en las prácticas; es ahí donde ya se establece un saber como oficial.

El término bioética resurgiría paralelamente en dos lugares de Estados Unidos, a raíz del conocimiento de abusos en la investigación científica y biomédica que se estaban cometiendo en dicho país; a esto se suma la reflexión de los derechos y de fenómenos sociales que se venían gestando por esos años.

En primer lugar estará Van Rensselaer Potter, oncólogo e investigador estadounidense de la Universidad de Wisconsin, EE.UU. Él concibió la Bioética como una nueva disciplina: puente entre ciencias y humanidades, donde la ética debería trabajar en conjunto con la investigación. No obstante, este puente apuntaría a una concepción global del mundo, por lo que su legado finalizaría en la llamada Bioética Global, que abarca todos los aspectos de la vida humana, que deben ser conciliados, tales como la integración y el respeto por el medio ambiente y la supervivencia de la especie humana en el planeta. Se cree que es el primero en utilizar la palabra bioética como unión entre las ciencias y las humanidades. Éste término aparece por primera vez en su libro “Bioética: un puente hacia el futuro”, publicado en enero de 1971[56].

En segundo lugar estará André Hellegers, obstetra e investigador holandés, de la Universidad de Georgetown, EE.UU. El 1 de julio de 1971 funda el primer instituto universitario dedicado a la Bioética: The Kennedy Institute, concentrado principalmente al estudio de la reproducción humana y sus temas en Bioética, específicamente en Bioética Clínica y en investigación biomédica. Este aspecto de la Bioética ha tenido más fuerza que el de Potter, ya que se vincula directamente a la ética profesional del médico y su juramento. Se suma a esto que su lenguaje filosófico está apegado a la tradición occidental y tiene fuertes vínculos a la teología jesuita; además está centrado mayormente a cuestiones biomédicas que medio ambientales (Potter). Se suma a esto que en The Kennedy Institute se contó con mayor financiamiento de fundaciones jesuítas[57].

El aspecto médico y religioso se instaura rápidamente en la Bioética; estos aspectos

estarán más cercanos a ámbitos de poder económico e institucionales y a una Bioética que enfatiza métodos y herramientas para la solución de problemas principalmente inmediatos. La propuesta de Potter, en cambio, se vincula a una transformación de mentalidad que requiere mucha más profundidad en las reflexiones y modos de vida, y por tanto, más tiempo.

Los avances tecnológicos y en biomedicina estarían separados de una reflexión ética y humanista; ellos están cercanos al conocimiento por producción, vale decir, nuevos descubrimientos en pos de nuevos y mejores mecanismos y técnicas de producción para la sociedad. La separación que se observa entre una reflexión humanista y otra científica productiva, que hará notar Van Rensselaer Potter, propenderá al surgimiento de la Bioética. Es así como V. R. Potter plantea la Bioética como un puente por construir, entre dos culturas que parecen no hablarse entre ellas (las ciencias y las humanidades). Esta idea la recoge de C. P. Snow (1905 – 1980, novelista y físico inglés) respecto a dos culturas, la científica y humanista, que comprenden la realidad de diferente modo. Potter la tomará desde el aspecto ético, abogando que lo valórico pertenece también a un hecho biológico; por consiguiente, los valores éticos no debieran estar separados de la biología. Para ello, Potter propone una Bioética Global, que apunta a una ética de la tierra, de la vida salvaje, de la población, de la vida urbana, del consumo, de una ética internacional, geriátrica, etc., ya que todos ellos están basados en valores y en hechos biológicos. Por lo tanto, la Bioética envolvería todo nuestro ecosistema[58]. Así, Potter dice: <<Hay dos culturas –ciencias y humanidades- que parecen incapaces de hablarse la una a la otra y si ésta es parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces posiblemente, podríamos fabricar un “puente hacia el futuro” construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre dos culturas. Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos. La humanidad necesita urgentemente de una nueva sabiduría que le proporcione el conocimiento de cómo usar el conocimiento para la supervivencia del ser humano y la mejora de la calidad de vida>> (Ferrer y Álvarez 2003, p. 62).

Se podría decir que la Bioética tiene un doble origen: Bioética Global (V. R. Potter) y Bioética Clínica (A. Hellegers), donde la Bioética Global es asociada mayormente con

movimientos sociales (feminismo, defensa de minorías, etc.) y la Bioética Clínica con la ética médica. Se puede sumar a esto que, la Bioética Global está más cercana al concepto utilizado por Jahr: su concepto de Bioética es una ética extensiva a los animales y las plantas como dignos de respeto, así como la Bioética Global considera todas las problemáticas del ecosistema; asimismo como un modo de reconsideración de la experimentación en animales, considerada como fase previa para la experimentación en seres humanos.

Según Kottow, en su “Introducción a la Bioética”, existen cuatro raíces en el surgimiento de la Bioética[59]:

1. La insuficiencia de la ética filosófica para resolver problemas éticos, en relación a: las argumentaciones que afirman que no se puede definir el bien; la abundancia de diversos valores; y la imposibilidad de la universalidad ética. Las argumentaciones filosóficas se tornan insuficientes, pues la Bioética apuntaría al establecimiento de normas, característica que la diferenciaría de la ética en sí. La Bioética busca tales normas porque intenta resolver problemas, explorando y buscando una solución, y por otro lado, ocupando su experticia en la resolución de dilemas específicos. En este sentido, no puede conformarse y ser relativista, sino acomodarse a la pluralidad y a la búsqueda de un mínimo a la hora de explorar y resolver problemas morales. Es por ello que asume la posibilidad de consensos y acuerdos, mediante la pluralidad y los mínimos, a través de procedimientos racionales no intuitivos.
2. El cambio de los valores tradicionales, que se manifiestan luego de las guerras mundiales, perdiendo los antiguos referentes de la razón tradicional.
3. Los avances tecnocientíficos.
4. Tensiones cívicas, a fines de la década de 1960, que apuntan el establecimiento de derechos de grupos marginados y minoritarios. La Bioética trata este tema porque principalmente es una disciplina que trata sobre la vida humana: ética de la vida.

Se puede sugerir que el surgimiento de la Bioética se vincula principalmente a: las

prácticas de investigación biomédica; la burocratización de las prácticas clínicas en medicina, que merman la relación médico-paciente; y a los nuevos descubrimientos científicos y tecnológicos en medicina, tales como terapias, transplante de órganos, entre otros[60]. Todos estos aspectos que hacen surgir la Bioética en un primera instancia, obligan a un debate en la toma de decisiones en cuanto a quién deben ir dirigidas esas decisiones, quiénes deben tomar las decisiones y si todos los involucrados deben ser incluidos e informados sobre tales decisiones. Las reflexiones sobre el porqué de estos fenómenos pueden llevar al campo de la Bioética Global, es decir, al cuestionamiento y reflexión de las formas de vida que se llevan frente al entorno social y natural, donde los procesos y mecanismos económicos que requieren de una justificación tecnocientífica conllevan procedimientos alienantes y burocráticos, mermando la relación entre los seres humanos y su entorno.

Contexto del surgimiento de la bioética orientado al acuerdo: 2ª Guerra Mundial y Derechos Humanos

La investigación científica ha significado avances en el descubrimiento científico y en el conocimiento humano; se despliega como un nuevo saber que justificará o reemplazará a otros. Muchos de estos descubrimientos científicos y experimentaciones, como cualquier otro descubrimiento del saber humano, han sido controversiales en su contexto y época histórica, pues marcan un quiebre discursivo: donde surgen los discursos y los saberes, se articulan nuevos elementos que integran, desechan o modifican lo que ya estaba establecido. Es decir, en la superficie discursiva interactúan los elementos del discurso, los que estarán sujetos a un a priori histórico, a una episteme, a una positividad que se mueve y que en cualquier momento ayuda a su modificación y a nuevas determinaciones del saber. Es así, como los procesos históricos irán modificando el discurso y saber humanos sin pretender llegar a un fin último; es así como en un momento la investigación directa sobre cadáveres podía atentar contra la religión y luego su investigación es aceptada emergiendo el saber de la anatomía patológica.

Es así también como las experimentaciones sobre sujetos humanos sin resguardos en la autonomía de los participantes, fue derivando a una serie de códigos y reservas éticas, después de experimentaciones que no significaron un avance para la ciencia, sino más bien para la reflexión ética sobre cuáles son los fines que se buscan detrás del conocimiento. Muchos de los antiguos avances y descubrimientos en la biomedicina y en la ciencia hoy en día pueden considerarse con reparos éticos; no obstante, en el momento de su desarrollo, el reparo no era pensado y sus consecuencias y cantidad de involucrados no fueron mayores, sumando la efectividad del descubrimiento. El reparo ético comienza cuando la historicidad lo permite, los involucrados son en demasía y el saber que se pone en juego no posee mayores resultados, convirtiéndose sólo en un acervo de saber. De algún modo, el conflicto moral surge porque el acto cometido, ya sea para el saber científico o no, es condenado o conlleva problemáticas morales dentro de su contexto y de todos los involucrados, aunque se plantee el descubrimiento o el acto científico como algo moralmente neutral; no obstante, esa neutralidad, para muchos, sólo funciona como pantalla e hipocresía para no ser condenados. Si se presenta en un contexto diferente, tal vez no conlleve ningún juicio moral de por medio, pero asimismo, tal vez no tenga ningún impacto, ni llegue a ser descubrimiento. Pues, lo moralmente desafiante o que provoca conflicto debe nacer desde la moral a la que desafía, si no, simplemente sería una idea nueva o algo que ni siquiera resonaría en el discurso; es por ello que cierto discurso no se da en cualquier momento.

En este último aspecto, se puede situar, como acontecimiento histórico que prepara el dominio del nacimiento de la bioética, a las investigaciones científicas sucedidas durante la Segunda Guerra Mundial. Dentro de las experimentaciones científicas que sobrepasan el límite de lo humano, pretendiendo satisfacer la curiosidad humana sobre lo banal y efectivamente cuáles son los límites de los actos humanos sobre el otro, existieron políticas sanitarias que apuntaban a la mejora de la raza (eugenesia) y el término de la vida a personas no productivas tales como enfermos, ancianos, discapacitados mentales y físicos, lo que fue denominado eutanasia. Por lo anterior, se puede decir que la experimentación nazi apuntó principalmente a la ideología de la mejora de la raza (comparándose con otras) y al sujeto humano como

productivo o animal laborans[61], donde el ser humano queda reducido sólo a su funcionalidad básica y a lo superfluo, y donde sólo aparece como un ser alienado y como instrumento de trabajo y producción.

Sin embargo, lo que hay detrás de la experimentación nazi y la experimentación misma en tanto la capacidad de daño que puede realizar un ser humano, está el poder como lucha de razas y su consecuente en los regímenes totalitarios o dictaduras. Arendt dirá que el totalitarismo transforma a las clases en masas[62], mediante la propaganda de su ideología. El conflicto de la ideología es que son discursos internamente coherentes, siendo más fuerte que la verdad y la realidad, pasando a ser ellos mismos una forma de explicación de la realidad, adjudicándose la verdad; la realidad pasa a ser fabricada por la ideología, donde la realidad solamente es verdadera si calza con lo que propone la ideología[63]. Es decir, no se percibe lo real, sino que se parte desde la ideología para adjudicarla a lo real. Junto a la fundación del totalitarismo en una ideología, se sumará a ello un Estado de partido único y un sistema basado en el terror, donde éste pasa a ser institucionalizado mediante una policía secreta y campos de concentración o centros de tortura[64]. A esto se puede vincular lo que propone Foucault sobre la lucha de razas, donde ésta pasa a ser parte de la ideología, que estará justificada en bases científicas o pseudocientíficas. La lucha de razas sería el racismo que hay detrás de cada guerra nacionalista; ya en el siglo XIX aparece nuevamente con el colonialismo, a lo que se le suma la justificación biológica, abalada por ciencias y pseudociencias, tales como la eugenesia, la frenología, entre otras. Según Foucault, la ideología Nazi se encarga de introducir la idea de que el Estado se encargará de proteger biológicamente la raza, para lo cual se utilizan argumentos entrañados en la mitología popular germana, donde la carga simbólica de un pueblo heroico sojuzgado por otras razas, será liberado, siempre teniendo en mente esta lucha entre diferentes pueblos o razas[65].

<<Por sus dimensiones apocalípticas, y por los huracanes de violencia, de crueldad y de muerte que desató sobre el mundo, la Segunda Guerra Mundial cambió profundamente no sólo la geopolítica internacional sino, muy simplemente, las mentalidades. Para las generaciones que vivieron esa guerra y sobrevivieron a sus violencias, ya nada podía ser como

antes. Durante este conflicto el hombre se sumergió en una suerte de abismo del mal y, de alguna manera, llegó a deshumanizarse. Muy particularmente en Auschwitz. Por eso era necesario proceder, una vez terminada la guerra, a una regeneración, una reconstrucción del espíritu humano. Una rehumanización del hombre>> (Ramonet 2005, p. 12). Este texto manifiesta que los sucesos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial marcarán el modo del ser humano de enfrentarse a su mundo. Estos acontecimientos son un quiebre en la visión de sujeto y su reconstrucción; se pone en duda su existencia y su lugar en ella: <<(…) los seres humanos se quedan sin instrumentos para comprender su propio mundo, es decir, se quedan sin herramientas para comprenderse a sí mismos, a los demás y a la realidad que los rodea>> (López 2007, p. 33).

Es importante señalar que los sucesos de violencia extrema de la Segunda Guerra Mundial no sólo son manifestación de voluntades, sino de una diferencia más fina entre los conceptos de poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia que realiza Arendt: <<(…) no serían más que palabras para indicar los medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema del dominio, aparecerán o, más bien, reaparecerán en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos>> (Arendt 1970, p. 60). En ese sentido, el *poder* sería una capacidad humana para concertar, por lo que sería grupal, no individual; la *potencia* hace referencia a la capacidad individual y singular, a diferencia del *poder*; la *fuerza* hace referencia a la energía liberada de los movimientos físicos o sociales; la *autoridad* se refiere no al autoritarismo, sino a una poder otorgado y reconocido por quienes obedecerán, sin coacción alguna; y la *violencia* se refiere a la instrumentalización y los medios por los que se aplican las anteriores acepciones, principalmente la potencia individual y la autoridad transformada en autoritarismo[66].

Después del derrumbe y de la constatación del afán destructivo del ser humano, se busca con urgencia y ansiedad un modo de reconstrucción y reconciliación. Para ello, utiliza lo que está a primera mano: pactos, códigos, acuerdos situados en el terreno de la ley y del derecho; contratos que buscan una alianza para alcanzar la paz y la armonización, y que los

hechos del pasado no vuelvan a ocurrir. No obstante, esos hechos deben estar en la memoria para que no se vuelvan a cometer; estar constantemente en la reflexión.

Los códigos, pactos y declaraciones surgen y se enfatizan para seleccionar y ordenar cuáles son los deberes y derechos básicos dentro de las relaciones humanas, por tanto, en sus relaciones morales constituyentes de una ética. Aunque anteriormente a la Guerra ya existían algunos códigos -incluso dentro de la Alemania nazi-, luego de 1945 se enfatiza la globalidad de estos acuerdos. Como se ha mencionado, después de la Segunda Guerra Mundial, en 1947 surge el Código de Núremberg que tiene como objeto la regulación de la investigación biomédica. En la introducción de este código se hace hincapié en que, una vez se tienen los límites definidos en la experimentación, se puede realizar una buena investigación; uno de los aspectos que se resaltan es el consentimiento voluntario e informado a los pacientes sujetos de investigación, lo que se mantiene hasta hoy en día como precepto básico en el Código Helsinki (versión 2008). Éste último posee más detalles sobre los protocolos y cuándo la investigación se mezcla con la asistencia médica, así como las etapas de la investigación y los comités de ética de la investigación biomédica.

Junto a estos códigos que son una manifestación inmediata frente a las investigaciones biomédicas, existe una visión global y orientada a la no repetición de las guerras, a través del nacimiento de la Organización de las Naciones Unidas y junto a ella la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, donde se incorporan todos los aspectos del ser humano en sociedad que pudieran ser vulnerados, y más probablemente en regímenes totalitarios. Estos aspectos apuntan a la conservación de la dignidad, igualdad, libertad del ser humano tanto como individuo como sujeto social y cultural. De los Derechos Humanos se desprenden diferentes pactos internacionales de temas más específicos, así como el de Derechos Civiles y Políticos de 1966, el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales también de 1966, entre otros. Según los apremios históricos, se van creando nuevos pactos en relación a los Derechos Humanos como lo serán aquellos más recientes, relacionados con el genoma humano y sus usos.

Si se observa, son pactos que surgirán en la segunda mitad del siglo XX, siempre

apuntando a la capacidad argumentativa y comunicativa, y al afán reconciliador que se busca después de una gran crisis; la única herramienta que queda es la capacidad de conciliar pactos, mediante la base comunicativa del acuerdo, aunque sea provisorio. No obstante, el lenguaje de los derechos no es manejado por todos; se dirigen a un interlocutor letrado, que maneje ciertos códigos de ese lenguaje. Asimismo, no todos los países se verán representados a la hora de realizar tales códigos -incluso culturalmente-, sumando que la representación no es una participación directa de los ciudadanos, sino de las altas esferas políticas. De este manera, dentro de las formas de la política no sólo se encuentra en su extremo el totalitarismo, sino una democracia representativa, muchas veces de élite, que construye una imagen conciliadora y paternalista.

Según MacIntyre[67], los Derechos Humanos son parte de una ficción moral, puesto que pretenden otorgar un criterio moral objetivo sin conseguirlo; vale decir, un acuerdo entre los principios de diferentes moralidades, sería imposible, debido a que los principios de las diferentes corrientes éticas nunca llegan a un principio en común, por las mismas diferencias éticas existentes entre la filosofía moral que cada una conlleva; en este sentido, el desacuerdo moral sería implícito. Esta imposibilidad de acuerdo sería un criterio generalizado, que tiende a buscar alternativas en el emotivismo y en el relativismo, que están situados en casos particulares y que no abogan por principios absolutos. Esta diversificación ética se debería a que el *télos* o finalidad única de virtud, propio del ser humano antiguo, ya no está vigente. Con la noción de razón, el *télos* queda en una situación de incertidumbre, porque el ser humano en tanto autónomo debe elegir y no posee un camino fijo. Por otro lado, Cortina aboga por la posibilidad de los Derechos Humanos, arguyendo que la consecuencia del racionalismo hacia el emotivismo o al pragmatismo extremo no es una relación necesaria, sino que puede seguir otro camino. Tal camino será el de la ética discursiva, donde el *télos* o finalidad será el acuerdo; es decir, será un *télos* comunicativo: los seres humanos por el hecho de comunicarse pretenden ponerse de acuerdo como una característica trascendental. MacIntyre dirá que ese acuerdo no puede ser a nivel de los principios morales comunes, sino a la toma de decisiones inmediatas. Para Cortina, los Derechos Humanos no se deben considerar a nivel del derecho, o

simplemente como *ius naturalis* o propios de la naturaleza humana, ni dirigidos hacia la dignidad humana, o bien, como una exigencia de la voluntad de un legislador, sino que se deben considerar simplemente como derechos en tanto exigencias entre los seres humanos, tomándolos desde la capacidad argumentativa y comunicativa a nivel pragmático, donde todo sujeto con capacidad de habla o comunicación debe ser incluyente e interlocutor válido respecto a los derechos. Con lo anterior, la discusión sobre los Derechos Humanos no queda a nivel legal, sino a nivel moral y ético. En esta discusión el *télos* comunicativo será el acuerdo, para el cual se deberán contar con algunos mínimos que permitan la comunicación y la igualdad de condiciones entre los interlocutores; tal igualdad de condiciones debe ser material y cultural[68]. Cortina deja la discusión abierta, pues ésta posee varios puntos de crítica, tales como: el logro del acuerdo, no tan sólo a nivel de Derechos Humanos en relación a los principios morales y a la toma de decisiones; las diferencias culturales y las diferencias socioeconómicas, que muchas veces merman la comunicación; y la efectiva disposición comunicativa y de acuerdo frente a los intereses estratégicos, subjetivos y particulares, donde se enfrentan las voluntades humanas.

Por lo anterior, a pesar de estos códigos, pactos y declaraciones, los abusos se siguen cometiendo y las guerras siguen sucediendo; el marco de las ideologías y las tendencias a un totalitarismo subrepticio son latentes. He aquí donde surge la pregunta por el afán destructor humano y qué sucede con su voluntad, tanto creadora como destructiva, que se despliega en todo sus planos. Para responder estas cuestiones, en esta investigación es necesario que antes se explique la Bioética en tanto disciplina y nuevo saber ético, analizando su estructura, para así comprender globalmente su surgimiento y contexto, situado en una episteme determinada donde surgen elementos del acuerdo y las voluntades.

CAPÍTULO 3

La estructura: la Bioética como disciplina y saber

Para comprender el surgimiento de la Bioética, luego de rastrear en algunos fenómenos históricos, ahora será necesario revisar la Bioética entendida como disciplina y saber, que se circunscribirá en una episteme con aspectos discursivos del acuerdo (concordancia con el objetivo 3 de esta investigación).

Para realizar lo anterior, este capítulo se centrará en la estructura de la Bioética en tanto disciplina. La estructura como disciplina estará referida como la disposición y orden de las partes dentro de un todo sistemático.

Esta estructura, en primer lugar, se analizará como un saber filosófico ético, cercano a la doxa y no necesariamente epistémico^{iv}. Es decir, será un saber vinculado a la *phrónesis* (prudencia) y a la deliberación sobre objetos susceptibles de ser conocidos, pero que poseen diferentes posibilidades y no una certeza única como lo sería el conocimiento epistémico.

En segundo lugar, se desprende de lo anterior que, la fundamentación y argumentación de la Bioética en tanto saber ético y moral, se analizará desde la ética. Los aspectos o niveles lógicos, formales y sintácticos (o lingüísticos) de la ética serían aplicables a la Bioética. Estos aspectos están más cercanos a un nivel epistemológico, ya que buscan un conocimiento certero y epistémico sobre la formación de los juicios morales y, por ende, de la Bioética. Junto a esto se encontrará un nivel filosófico-ético de la fundamentación y argumentación éticas; este nivel se vincula a la doxa, la deliberación, la *phrónesis* y la reflexión ético-moral en sí misma.

Por lo tanto, tomando la Bioética como un saber ético, podrá dividirse en dos niveles en tanto su fundamentación y su argumentación: un nivel formal, descriptivo y epistemológico; y otro nivel filosófico-ético vinculado a la doxa.

^{iv} La definición de episteme, en este caso, es de índole aristotélico. En el análisis arqueológico se profundiza en una acepción de episteme foucaultiana, ligada a la historicidad. Respecto a la acepción de saber, será de índole foucaultiana.

En ambos niveles, se observará que se pueden encontrar características normativas y prescriptivas, que en Bioética se hallan en sus herramientas y métodos de deliberación, así como se encuentran características más reflexivas que constituyen el saber filosófico de la disciplina.

Una aproximación a la definición de bioética como saber y disciplina

La definición de la palabra bioética desde su etimología griega estaría cercana a una “ética de la vida” o incluso a un “modo de vida” en cuanto a costumbres que se adoptan para vivir (bioética: *bíos* = vida; *éthos* = ética, costumbre, hábito). Su definición según la Enciclopedia de Bioética, editada por el bioeticista estadounidense Warren Thomas Reich, es la siguiente: es el estudio sistemático de las dimensiones morales –incluyendo la visión moral, las decisiones, las conductas y las políticas- de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, usando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario[69].

Existen diferentes definiciones para Bioética; una de ellas, la del diccionario de la Real Academia Española, dice: <<Aplicación de la ética a las ciencias de la vida>> (Lolas 2002, p. 12). Esta es una definición tanto amplia como acertada. La Bioética aparece como una disciplina en su sentido de facultad, instrucción o sistematización de algunas prácticas y saberes; sin embargo, específicamente es una inter y multidisciplina, ya que congrega diferentes saberes. Éstos aportan sus temáticas en conflicto, sus métodos y procedimientos. Muchas de las disciplinas que abarca la Bioética son ciencias; ciencias entendidas como saberes que aplican metodologías y métodos precisos, descriptivos, inductivos o deductivos y objetivos para llegar a un conocimiento observable y experimentado (ciencia positiva). No obstante, la Bioética por sí sola no sería una ciencia en ese sentido, sino un saber en tanto disciplina, que aporta procedimientos y que a su vez a ella le aportan métodos de las ciencias que puede abarcar dentro de su interdisciplinariedad. Por lo tanto, el conocimiento otorgado por la Bioética no sería un conocimiento científico de corte positivista, sino que recibe dicho

conocimiento de las disciplinas que abarca, haciendo uso y apoyándose en él.

La Bioética aparece como una forma de ética aplicada, ya que estudia e intenta sistematizar cuestiones morales, específicas a las formas de vida de lo humano en relación a los otros y su entorno.

El conocimiento propio de la Bioética no sería exactamente de tipo *epistémico* definido por Aristóteles (hechos observables, objetivos, certeros, razón abstracta), sino que sería un conocimiento más cercano a la *doxa*, es decir, a la opinión, a lo probable, a lo que es susceptible de ser calculado y deliberado (*boulesis*). Por este camino, se acerca a un conocimiento de tipo ético, tendente al diálogo y orientado a una sabiduría de tipo *phronética* o sabiduría práctica. La *phrónesis* se traduce del griego como prudencia, en cuanto a aspectos decisionales que deben ser deliberados y donde los aspectos morales y éticos están en juego.

Como disciplina es un discurso que se enseña[70]: <<Una auténtica disciplina intelectual es un discurso con la potestad de crear los objetos de los cuales habla o bien de modificarse a sí misma y a su contexto en formas perceptibles. Es sugerente pensar que en realidad el más importante producto de la Bioética es la misma Bioética, que se sostiene en los más diversos ambientes y culturas y desempeña papeles a la vez necesarios y novedosos en el seno de la acción social>> (Lolas 2002, p. 24). En este sentido la Bioética es una disciplina novedosa en cuanto coopera con otras que estaban en crisis, tales como la medicina y las ciencias de la salud: <<La Bioética ha proporcionado a la medicina postmoderna y postclínica una suerte de paradigma renovador. Es la forma actual de la tradicional vertebración humanística del oficio médico. (...) Hoy, la Bioética significa una forma de medicina y de ciencia que proactiva y no reactivamente se ocupa de la legitimización de sus procedimientos y sus resultados a través de la participación y el diálogo>> (Lolas 2002, p. 25). Vale decir, la Bioética aparece como una herramienta de soporte ante la tecnificación de la medicina; una oportunidad cercana a las relaciones humanas, mediante el uso de su carácter dialógico. Estos aspectos son pretensiones ideales de la Bioética en su fase originaria y en su primera emergencia como disciplina que aún no se consolida como un saber y permanece al margen de la institucionalidad. Como muchos de estos saberes, éstos son cristalizados, pasando a ser

disciplinas establecidas e instituidas; con ello nacen críticas y susceptibilidades hacia una revisión: <<Es predecible que la bioética-producto sea víctima, como otros productos de la civilización, de la obsolescencia y la decadencia, de modo que la revitalización sólo será posible recordando sus orígenes en la cambiante realidad social, en las interacciones de personas y racionalidades y en procesos y procedimientos dialógicos y argumentativos>> (Lolas 2002, p. 25). Esto último como una forma de sustentar un acuerdo mediante la deliberación y la sabiduría práctica o *phrónesis*, de los que dispondría la Bioética.

La Bioética aparecerá como una disciplina que se aplicará a diferentes ámbitos: médico, científico, social, global y filosófico. Dentro de los fundamentos filosóficos de la Bioética, su pertenencia está en el ámbito de las éticas aplicadas y cívicas. La ética aplicada se refiere a las fundamentaciones éticas de la moral llevadas a diferentes ámbitos de la vida social, como la economía, la política, la ciencia, la empresa, la salud y la medicina, la psicología, el periodismo, la ingeniería, etc., apuntando particularmente a la ética profesional y a los ámbitos sociales como la ciudadanía (ética cívica). Para ello será importante analizar y descubrir los valores, los métodos y procedimientos de las diferentes disciplinas como también su aspecto cívico, tomando en cuenta algunos mínimos morales para lograr la aplicación[71]. Dentro de la búsqueda de un mínimo moral, debieran existir pretensiones de universalización de algunos principios y valores morales que puedan ser aplicables para todos. Para ello se requerirá la consideración de la pluralidad (diferentes puntos de vista) y la necesidad de acuerdo entre las partes comprometidas, que se lograría mediante la comunicación y el diálogo.

El desarrollo de la Bioética hoy se puede observar en diversos ámbitos: una bioética fundamental orientada a las bases teóricas ético-filosóficas que constituyen a la disciplina y que reflexionan sobre ella en base a las teorías; bioética clínica, orientada a la ética médica y a la ética profesional en salud (códigos deontológicos), así como a la investigación biomédica; bioética social comunitaria, ligada a las éticas institucionales, las problemáticas sociales, legales, económicas y culturales, donde muchos de los problemas medioambientales, biomédicos y clínicos pasan a la coyuntura social e institucional; bioética del medio ambiente

o ecoética que plantea el cuidado ambiental y el cuestionamiento de las costumbres humanas frente al medio ambiente, vinculándose directamente con movimientos ecologistas, con la investigación científica en ecología y biología, y con la búsqueda de fundamentos teóricos y filosóficos para una ética ambiental. Esta última se acerca al planteamiento de una Bioética Global, es decir, una bioética que replantee y reflexione sobre las actitudes morales y costumbres humanas frente a su entorno tanto natural como social. De este modo, los problemas medioambientales están directamente ligados al sistema cultural y a la mentalidad humana frente a su disposición ante el mundo, el lugar que ocupa, cómo se ve inserto y habita en él.

La Bioética como disciplina que se configura en saber, debe entenderse como un saber ético, es decir, argumenta y reflexiona sobre la moral, así como la ética es la reflexión y la sistematización de la moral en tanto costumbres que configuran un carácter y un habitar.

Por lo anterior, para analizar el discurso de la Bioética y sus formaciones desde la tradición filosófica, es necesario, situarla en el tipo de argumentación y fundamentación de la ética y la moral, como áreas de la filosofía.

Estructura de la Bioética

En este sentido la Bioética surge como un discurso que intenta unificar los saberes científicos con los humanistas. Luego del desarrollo tecnocientífico surge la necesidad de la reflexión sobre dichos sucesos. Los sucesos científicos al involucrarse directamente con las relaciones humanas y su quehacer cotidiano, influyen en la moral, por lo tanto, el tipo de reflexión será ética, tanto de normativas como del modo de habitar en el mundo.

Se dice que la reflexión ética está desfasada del progreso del conocimiento científico, encontrándose siempre más atrás y que la Bioética podría ser una posibilidad de actualización de la reflexión ética sobre fenómenos científicos contemporáneos. La Bioética intentará subsanar este desfase, mediante la unión de los diferentes caminos que han recorrido la

reflexión ética y el conocimiento científico. Para tal unión y entrelazamiento, la reflexión bioética se centra en el quehacer científico contemporáneo y en sus posibles consecuencias, mediante procedimientos o herramientas como la deliberación. Esto la convierte en una disciplina *phronética*, es decir, de la prudencia que delibera sobre todas las posibilidades, siempre en relación a un futuro.

Se entiende la Bioética como saber, constituido en una disciplina y discurso de índole ético. Al ser un saber ético poseería la estructura argumentativa de la ética, es decir[72]:

1. Descriptiva:
 - a) Comportamiento moral.
 - b) Filosófica (analítica o metaética), que analiza los conceptos éticos.
2. Normativa o prescriptiva:
 - a) Conductas que deben realizarse dentro de contextos sociales.
 - b) Éticas aplicadas o recomendación ética a problemas concretos y situaciones reales.

Para referirse a estos planos de la ética, ésta debe estar situada tanto en su discurso moral, que formalizado pasa a ser argumentación ética. Dentro del plano descriptivo, se puede definir la ética como la dimensión de la filosofía que reflexiona y fundamenta la moral. <<La ética se sitúa, en el nivel reflexivo y autorreferencial del discurso filosófico>> (Cortina 1990, p. 30). La moral sería parte de la socialización; la ética está en el plano filosófico en relación a su argumentación lingüística, conceptual y reflexiva. Mediante estas características conceptuales de la argumentación filosófica de la ética, ésta podría aclarar y justificar racionalmente las pretensiones de lo verdadero, lo correcto y lo bueno en ética[73]. De esta manera, se expresa mediante juicios prescriptivos, evaluativos y normativos, los que son parte del segundo nivel nombrado más arriba.

El lenguaje posee tres ámbitos: el sintáctico (reglas gramaticales de una oración), el semántico (sentido de las proposiciones) y el pragmático (la intencionalidad y el uso del sentido de los enunciados). Estos ámbitos se referirán a los actos de habla, que pueden ser

locutivos (sintaxis), ilocutivos (semántica) y/o performativos (pragmática). En el lenguaje moral se habla de prescripciones, es decir, de obligaciones o <<expresiones destinadas a servir de guía para la conducta propia y como patrón o medida de valor o disvalor de la conducta ajena>> (Cortina y Martínez 1996, p. 123). Las prescripciones tienen algunas características de corte kantiano, como: la autobligación, es decir, deben emerger de la autonomía y libertad del individuo, quien cree en ellas para la aplicación de máximas morales que lleguen a ser leyes morales; la universalizabilidad, es decir, la pretensión de extenderse al resto de los individuos para lograr su universalidad y universalidad, creando mínimos morales a partir de máximas; y la incondicionalidad, es decir, no debe existir una condición de por medio para su cumplimiento, lo que llevará, en muchos casos, a pensar en la intencionalidad que pudiera tener la prescripción moral, más que en sus consecuencias. No obstante, éste es un plano lógico sobre cómo se formaría un juicio moral. Lo más importante es que, junto a estas características debe existir la razonabilidad, es decir, que el contenido prescriptivo de los juicios morales debe estar implícito para comprenderlo como tal. De ello surgirán teorías sobre la formación de la comunicación, a través de acuerdos implícitos que se han forjado culturalmente a nivel de lenguaje.

Se plantea una universalidad, para la cual no pueden surgir prescripciones desde la experiencia, ya que la experiencia es particular. No obstante, la moral se constituye a partir de la experiencia y las costumbres. En ese sentido, sí se podrían realizar continuamente prescripciones desde la experiencia particular. Sin embargo, dicha experiencia está tan arraigada, que se crean parámetros y sistematizaciones de una ética que pareciera surgir desde abstracciones tales como la conciencia trascendental, el deber, la autonomía. No obstante, todas estas ideas fueron conceptualizadas a partir de costumbres, de la cultura y la experiencia.

Las argumentaciones para justificar los juicios morales pueden ser variadas. Cortina nos ofrece algunas de ellas, basadas en las estrategias propuestas por la filósofa alemana Annemarie Pieper. Algunas de las argumentaciones para justificar los juicios morales son a través de referencias a hechos concretos; para ello se debe suponer alguna norma moral compartida. Otras argumentaciones dicen relación con los sentimientos propios o del

interlocutor, que han afectado a quien realiza un acto o juicio moral. Otras argumentaciones se refieren a las posibles consecuencias; otras hacen referencia a un código moral; otras a la competencia moral de cierta autoridad acatada; y otras se refieren a la propia conciencia, donde se presuponen algunos aspectos culturales que se han aceptado como morales dentro de una sociedad. Tales argumentaciones necesitan de una fundamentación a modo de explicación y razones sobre los fenómenos morales, contenidos en argumentaciones, juicios, enunciados, actos y actitudes. El plano de la fundamentación sería un plano ético y de teoría moral. Estas fundamentaciones pueden realizarse a nivel de hecho, siempre justificándolas a nivel de conciencia o a nivel lingüístico. No obstante, no todas las teorías argumentarán a favor de la fundamentación y la justificación de la moral y por lo tanto, del quehacer ético.

Como ya se ha mencionado, dentro de la fundamentación de la ética existen dos planos, ambos necesarios para el análisis: una argumentación de tipo lógica sintáctica, basada en el cómo de los enunciados del lenguaje sobre juicios y prescripciones morales (plano descriptivo); y otra argumentación de tipo filosófica que se orienta a presupuestos considerados verdaderos para lograr un valor intersubjetivo (plano normativo en sí). Para encontrar presupuestos verdaderos, tales como causas, motivos, etc. es necesaria la autorreflexión[74]. La argumentación filosófica tiene como labor argumentar aquellos aspectos formales desde la reflexión, que siempre estarán más cercanos al ámbito pragmático del lenguaje.

En el plano o nivel filosófico de la fundamentación de la ética no se intenta buscar un principio fijo, único, verdadero y absoluto, sino más bien se intentan abarcar todas las condiciones que hacen posible el fenómeno ético. La consideración de todas las condiciones es un criterio de pluralidad. Para realizar esta fundamentación, Cortina y Martínez se basan en algunos criterios propuestos por Descartes, Leibniz y Hegel en el ámbito de la teoría del conocimiento. De este modo proponen que para este análisis argumentativo deben existir tres etapas: el fundamento formal (encontrado a nivel lógico sintáctico); el fundamento real (que puede ser la elección arbitraria de una de las partes de lo que se fundamentará, colocándolo como posible principio); y la razón suficiente, que realiza la conexión con todos los elementos

que pudieran intervenir en la explicación del fenómeno y estableciendo las relaciones de necesidad como también las causas finales.

Esta investigación se centrará en una división bipartita general de la ética y, por consiguiente, de la Bioética: plano o nivel formal y descriptivo; y plano o nivel filosófico y normativo.

Esta argumentación filosófica llevada al terreno de la fundamentación de una ética moderna, toma como principio real algunos preceptos de la ética kantiana. De esta manera, lo básico en ella es el primer imperativo categórico kantiano que aboga por un ser humano como fin en sí mismo. Esta concepción de lo humano acontece debido a que es el creador de sus propias máximas morales que pretenden llegar a ser ley moral. Al ser su propio creador de normas, es autónomo y libre. Y por tal autonomía y libertad posee dignidad. Al poseer dignidad, su valor no es un precio de uso, sino como un fin en sí mismo. A partir de este principio, donde el ser humano aparece como creador de sus propias máximas, normas, principios y deberes se establecen mandatos para organizarlos. Así, se entienden los deberes perfectos o mandatos negativos, que apuntan directamente a la prohibición; y los deberes imperfectos o mandatos positivos, que son menos precisos y prescriben comportamientos que pueden realizarse de múltiples maneras. Todos los mandatos están a un mismo nivel, pero según la situación pueden chocar o entrar en contradicción. De ahí surge la diferenciación entre mínimos y máximos morales, donde principalmente los deberes perfectos o negativos están más cercanos a los mínimos morales y los deberes imperfectos o positivos a las máximas morales. De aquí también surge la fundamentación al principialismo, que actúa como uno de los principales métodos deliberativos y de resolución de problemas éticos en el campo de la Bioética.

Debido a la búsqueda de la universalidad en la moral como fundamentación, se precisa de algunos mandatos morales o máximas que sean susceptibles de llegar a ser ley moral y por consiguiente, universales. Para ello, en un nivel real de fundamentación, se encuentra la noción de lo justo, siendo un mandato fácilmente universalizable o con pretensiones de validez universal. Dentro de lo justo pueden existir muchos significados. En este caso, si se aplican

criterios como el pluralismo, entonces a través de las diferentes concepciones y perspectivas de lo justo, se llegará a un consenso o acuerdo para lograr un concepto mínimo de justicia. De este modo, la justicia llegará a ser un mínimo moral, que aparte de ser el resultado de una concepción básica para la convivencia humana, dentro de su conceptualización se considerarán los diferentes criterios de justicia existentes para su aplicación en un caso determinado.

Al formalizar el lenguaje ético, sus prescripciones y reflexiones, la ética se puede distanciar de la vida cotidiana y directamente con la moral. Mediante una filosofía moderna crítica, se intentaría un acercamiento mediato, a través de la reflexión sobre la razón y el mundo contemporáneo, lo que se encuentra más cercano al plano normativo y de las éticas aplicadas dentro de la estructura argumentativa de la ética.

Cortina propone que para construir una ética filosófica liberadora y crítica, debe existir una tarea concreta que consistiría en tener en cuenta el concepto, la fundamentación racional y la argumentación. Para ello, debe existir una descripción del objeto de la ética con ayuda de las ciencias y el análisis lingüístico. De este modo, la descripción se expresaría en conceptos, los que darían una razón (fundamentación) del objeto de la ética y, por tanto, de la ética misma. Esto tiene por meta obtener un canon crítico que haga posible la argumentación, pues teniendo claro el objeto, la fundamentación y la argumentación, sería mayormente posible posibilitar la tolerancia, el acuerdo, el diálogo, el pluralismo y una ética mínima, y no caer en absolutismos, totalitarismos y dogmatismos. Es así como una fundamentación clara, precisa, lógica y argumentativa mediante el diálogo haría posible la realización de una ética filosófica crítica. Estos pasos racionales, analíticos y lógicos de la ética permiten su mejor comprensión, que en algunos casos, aunque no necesariamente, facilitan la construcción de una ética común o mínima, ya que permitirían establecer un tipo de intersubjetividad universal[75]. La reconstrucción de la que habla Cortina sería una fundamentación racional o dar razón de la ética, ya no en sentido de absolutos, sino de procurar la tolerancia. La forma más explícita para manifestarla será la disposición a tomar acuerdos desde diferentes visiones (pluralismo y mínimos).

Para diferenciar los dos planos de la ética, se debe tener en cuenta la confusión entre ser y deber ser (o falacia naturalista); es decir, la confusión entre los juicios asertivos o de afirmación (plano descriptivo) y juicios prescriptivos o de obligación (plano normativo), que buscan la verdad en el primer caso y la validez en el segundo, mediante los criterios de autoridad, evidencia, emotividad -sentimientos y costumbres- y metáfora, donde la certeza termina siendo más importante que la verdad[76]. La propuesta de una filosofía crítica apunta a un deber ser, está centrada en la idea y en un plano normativo. Pareciera que en la búsqueda del ideal y de la reconstrucción de la razón no se considerara lo que sucede o existe (de alguna manera lo que es o cómo se manifiesta). Para una real reconstrucción se consideraría lo que hay, asumirlo y a partir de ello reconstruir; pues la negación de lo que es parecería la lucha de voluntades entre dos formas de concebir el mundo.

Derivado de lo anterior (planos descriptivo y normativo de la ética), específicamente la Bioética cuenta con dos niveles de fundamentación y argumentación propios de la ética, mencionados anteriormente y en relación con los planos argumentativos éticos:

1. Formal y epistemológico referido al análisis de los juicios morales o al nivel lógico, sintáctico y epistémico (plano descriptivo filosófico o metaético).
2. Filosófico-ético referido a la reflexión moral, a la deliberación y a la doxa sobre problemas éticos (plano normativo o prescriptivo de las éticas aplicadas, cuyo formato es analizado en el plano metaético).

La Bioética se sitúa principalmente en este último plano, donde se pueden encontrar las éticas aplicadas y la ética cívica. Sus características argumentativas se pueden analizar desde el plano formal, descriptivo o metaético.

La Bioética en su nivel formal o metaético posee modos estructurados de argumentar, tales como[77]:

1. Doctrina del doble efecto: se refiere a ciertas situaciones donde los efectos que fuesen

prohibidos pueden ser tolerados si significan un mayor bien (proporcionalidad), siendo algunos efectos inevitablemente dañinos. No es tan sólo el mal menor, sino evitar un daño proporcionalmente mayor, o bien, que las consecuencias sean mayormente beneficiosas. En sectores seculares, no se considera un aspecto intrínsecamente moral y valórico dentro de los actos, sino más bien, que sus consecuencias sean mayormente beneficiosas en ciertas situaciones o que produzcan menor daño; la iglesia habla de un mal intrínseco por sí mismo. Finalmente, se tolera un mal mayor, si los efectos de ello contienen un bien mayor.

2. **Potencialidad:** en relación a los conceptos de potencia y actualización aristotélica. Algo o alguien posee el mismo valor moral tanto cuando se encuentra en potencia, como cuando ya está actualizado; esto se debe a lo que llegará a ser. Puede ser de desarrollo, es decir, el valor es el mismo tanto en potencia como en acto (por ejemplo, el embrión humano: su valor está en la identidad que forjará); de producción y gestión, se refiere a lo mismo que el desarrollo, pero no se refiere a una identidad, sino a un conglomerado o pluralidad de cosas. Para los utilitaristas, según cómo la potencia se actualice, va tomando diferentes valores. La potencialidad permite prever algunas consecuencias futuras. Esta argumentación nace para justificar el estatuto del concepto ontológico de persona (cualidad de ser). En resumen, la potencialidad otorga un mismo estatus óntico y moral a algo que está tanto en potencia, como cuando es actual y real.
3. **Persona:** existen diferentes acepciones de persona. Algunas definiciones de persona intentan ajustar el concepto a ser humano y otras a la capacidad racional, consciente y autónoma del ser humano. A veces estas definiciones podrían ser tautológicas, recursivas y caerían en falacias. Por lo general en Bioética se intenta circunscribir el concepto a lo humano, específicamente aludiendo por persona a todo ser humano racional y por consiguiente, dotado de ser un agente moral. No obstante, de esta definición se desprenden algunas interrogantes como: ¿son sujetos de consideración moral aquellos que no han constituido racionalidad o han perdido elementos que constituyen humanidad? ¿Las condiciones morales sólo se limitan hasta la especie

humana? Los problemas radican en la definición de racionalidad y su relación con el ser humano. Finalmente, las definiciones se ajustan a las excepciones de cada caso, pensamiento, ideología y/o creencia. En Bioética se ha considerado a la persona como un agente racional y moral (Kant); por esta razón, habrían personas que pierden o no poseen un estatus de persona (en racionalidad), pero sí son sujetos de un mismo trato moral; se intentaría extender esto a otras especies.

De estos argumentos, a nivel normativo y pragmático se pueden cometer diferentes falacias (argumentos falibles), tales como[78]:

1. Falacia naturalista (una de las más recurrentes y ya mencionada): confusión o relación necesaria entre el ser y el deber ser, es decir, desde lo descriptivo (ser, lo que es y está siendo) se desprende una norma o prescripción (deber ser), que en el fondo no tiene una relación de necesidad con lo que se argumenta.
2. Argumentación ad hoc: se refiere a la elaboración de un argumento que busca la persuasión y convencimiento sobre algo predeterminado, dejando fuera todas las variantes del tema; es decir, se aplica a lo que se dice o sólo para un fin determinado. Por esta razón, siempre cambiará según el caso particular, perdiendo credibilidad en el caso que se asuma como algo general y universalizable.
3. Argumentación por analogía: se refiere a cuando la resolución de dilemas y conflictos bioéticos de compleja resolución mediante un análisis inductivo (un caso particular que se generaliza) o un análisis deductivo (de una regla general se aplica a un caso particular), se intentan resolver por analogía o fórmulas parecidas a otros casos paradigmáticos. El problema de este formato son los saltos argumentativos retóricos. La analogía sólo es válida cuando las situaciones son equivalentes.
4. Argumento de la pendiente resbaladiza: se refiere a que la autorización de una premisa (A), lleve a la aceptación de premisas consecuentes de A pero que pudieran ser perjudiciales socialmente (B). En muchos casos, se puede aceptar A y prohibir B; o

bien, la aceptación de A y luego, la aceptación de B; o bien, la aceptación de A, lleva a una premisa nueva o un cambio (A') que termina distorsionando los valores o lo que se tenía como objetivo (B). El salto de las consecuencias de aceptar algo nuevo como A, como algo negativo valóricamente (B) dice relación con un temor a la transgresión; no es una relación necesaria. Para aceptar un cambio A y llegar a B, se tienen que tener en cuenta las consecuencias del acto, tanto negativas como positivas; además se pueden sortear otras alternativas permisibles como consecuencias. <<Aunque se cumplan estas premisas, la cascada permisiva que lleva a tolerar situaciones reprobables (B) por haber imprudentemente permitido decisiones iniciales (A) tiene una fuerza retórica mucho menor de la que se le suele asignar. Desde el punto de vista lógico, si las decisiones iniciales (A) son aceptables, el principio de generalización y coherencia determinará que las situaciones previsibles (B) también lo sean, porque las diferencias entre ambos tipos de situaciones son mínimas o moralmente insignificantes; a la inversa, si las situaciones futuras (B) son reprobables, el análisis tendrá que descalificar por las mismas razones de analogía las situaciones iniciales (A) y por tanto vetará la permisividad. En cambio, si (A) y (B) son substancialmente diferentes, el tratamiento permisivo de (A) no tendrá influencia sobre las muy diversas situaciones (B)>> (Kottow 2005, p. 79). Esto deja en claro el salto argumentativo existente entre la aplicación de la premisa (A) llevaría a una consecuencia negativa de (B), mostrando tanto la relación entre ellas, como su distanciamiento si ambas no tienen mayor relación. Finalmente, para que no ocurra este fenómeno de la pendiente resbaladiza, se respaldan posiciones absolutas, para evitar excepciones que puedan desembocar en abusos.

5. Otros argumentos falaces son: *argumentum ad hominem*, es decir, descalificar a la persona que expone las ideas, más que a las ideas mismas; *argumentum ad ignorantiam*, vale decir, sostener la validez de una proposición, sólo porque no se ha mostrado lo contrario; *argumentum ad misericordiam* o hacer primar la benevolencia sobre la veracidad; *argumentum ad verecundiam*, quiere decir que algo tan sólo es

cierto porque ha sido proclamado por una autoridad; accidente inverso, es decir, precipitar conclusiones con muestras insuficientes; conclusión post hoc ergo propter hoc, vale decir, sostener que la secuencia temporal de dos hechos prueba una relación causal entre ellos (falacia del antecedente y del consecuente); la petición de principio o petitio principii o utilizar como argumento la conclusión; entre otros.

Según Kottow, la Bioética como disciplina racional, no usará un método científico como las ciencias (análisis inductivo), sino, como parte de la ética normativa, usará un análisis deductivo: preceptos generales se aplicarán a casos particulares para la resolución de conflictos (por ejemplo, la aplicación de mínimos morales tendentes a la universalidad). En algunos procedimientos de la Bioética, se analizan casos particulares resolviéndolos según su particularidad, pero de ello no nace una norma general, a diferencia de la inducción, ya que su premisa es observar desde la particularidad sin establecer criterios generales.

Los contenidos de la Bioética se sitúan específicamente en el plano filosófico y normativo, donde cabe la reflexión y las éticas aplicadas. Para desenvolverse en su aplicación, la Bioética posee dos características principales y generales, constitutivas de su discurso como estrategias discursivas o temas y teorías que la sustentan en su proceder:

1. **Interdisciplina:** Su característica más reconocida reside en su interdisciplinariedad, ya que los saberes de las disciplinas que abarca buscan un acuerdo entre sí sobre los asuntos que los hacen converger: los conflictos éticos. Esa búsqueda de algo en común entre diferentes disciplinas, las hace interactuar, donde cada una realiza su aporte, logrando una nueva perspectiva mediante un nuevo saber (Bioética); es un saber interdisciplinario porque reunirá un mínimo común ético en las disciplinas que abarca. La interdisciplinariedad no se debe entender como el saber bioético dependiente de otras disciplinas que interfieren en su saber, sino que a través de temáticas que las reúnen, surge un saber nuevo que aporta otra perspectiva ligada a los problemas éticos y su resolución. Esta característica permite que la Bioética sea puente entre otros

saberes y disciplinas.

Es importante señalar que junto a la característica de interdisciplinariedad no se puede separar la **multidisciplinariedad** y la **transdisciplinariedad**; a pesar de que los tres conceptos se refieren a diferentes aspectos, en Bioética, si se habla de interdisciplinariedad, no se pueden dejar de lado los aspectos de la multi y la transdisciplinariedad. La multidisciplinariedad o pluridisciplinariedad se refiere al estudio de un mismo objeto por diferentes disciplinas, cada una aportando desde su perspectiva y saber (por ejemplo, el aborto); es por ello que en Bioética se reúnen perspectivas de diferentes saberes para abordar un tema. La transdisciplinariedad serían aquellos temas que están entre, a través de y más allá de las disciplinas que se reúnen; es decir, son aquellos tópicos que atraviesan a la disciplina como forma de comprender la realidad y darle una unidad, otorgándole, así, una nueva perspectiva al nuevo saber surgido de lo interdisciplinario.

Este conglomerado es lo que le otorga un complejo de redes entre diferentes disciplinas que conforman un saber[79]. En la interrelación de estos conceptos, la interdisciplina aparecería como lo básico, ya que ésta es la que permite -con la conjunción y el intercambio de métodos entre las diferentes disciplinas- el surgimiento del nuevo saber; no obstante, la transdisciplinariedad aporta la nueva perspectiva de conocimiento y la multidisciplinariedad la reunión primigenia entre diferentes disciplinas que se unen por un mismo objeto de estudio. Por lo que a lo largo de la investigación, al hacer referencia a uno de estos términos, no se deben olvidar los otros.

2. **Deliberación:** de *boulesis*, debate, diálogo, discusión. Es propia de una razón calculativa[80], es decir, donde se debe decidir considerando diferentes posibilidades, las que deben ser dialogadas. Para decidir en estos casos, se requiere del desarrollo de la virtud dianoética o intelectual de la prudencia o *phrónesis* (razón o racionalidad ética). <<Entendemos deliberación como un método de reflexión y análisis colectivo orientado a tomar decisiones racionales en condiciones de incertidumbre. Es un

proceso inacabado, que no se agota, abierto a la participación argumentativa de todos los interesados>> (Chávez 2004, p. 139).

Estas características están dadas por una pretensión de acuerdo, como discurso constitutivo de un campo epistemológico de donde la Bioética emerge como saber ético y constituye su propio discurso elaborado desde la convergencia ética de otras disciplinas. De este modo, la Bioética, a través de la interdisciplina (multi y transdisciplinariedad), propende al acuerdo y al uso de ciertas herramientas y métodos deliberativos para la reflexión. Esto último facilita que la Bioética se inserte como un saber ético poseedor de rasgos como la pluralidad de la ética de mínimos, siendo características fundamentales de la ética aplicada y cívica. Estos rasgos de pluralidad, mínimos morales, diálogo, comunicación, propensión al acuerdo, etc. se podrían desplegar y aplicar idealmente a dos orientaciones de la Bioética en tanto procedimiento: resolución de conflictos y toma de decisiones.

En resumen, es un saber, con cuyo discurso de interdisciplinariedad se orientará a la resolución de conflictos y a la toma de decisiones, mediante la deliberación; y cuyas características estarán situadas dentro del saber y del discurso de las éticas aplicadas y de la ética cívica, que consideran el pluralismo y los mínimos morales en su fundamento. Estos aspectos de la ética aplicada serán desarrollados en el próximo capítulo, en relación al acuerdo en tanto noción que sugiere ciertos elementos discursivos para la configuración de un campo epistémico determinado.

El análisis anterior ha sido un estudio filosófico de la Bioética desde sus características argumentativas o metaéticas. No obstante, surge la pregunta: ¿por qué usar tal fundamentación para la moral que apunta a la racionalidad, la universalidad, la reconstrucción y la reconciliación? ¿Por qué sería la más óptima para la reconstrucción de la razonabilidad en la moral contemporánea? Porque ella sería la sistematización más óptima para cauterizar los vacíos y la incredulidad humana en sus acciones más loables, luego de los hechos ocurridos durante la historia del siglo XX. Es óptima porque establece como principio que el ser humano debe ser tratado como fin en sí mismo, donde también persistirían las voluntades (que serán

analizadas en el último capítulo); por otro lado, también es óptima porque el concepto de razonabilidad o razón no difiere al entendido en la tradición filosófica, aunque no sea completamente aplicable a estos tiempos.

Otro aspecto que se debe rescatar de lo anterior es la complejidad del análisis metaético, que busca establecer ciertos criterios argumentativos y epistemológicos que se orientan hacia la validez, así como también develar las falacias. En términos argumentativos, es posible; no obstante, en términos morales y prácticos resulta más complejo debido a la pluralidad, los desacuerdos y relativismos en el nivel de principios ético-filosóficos. Esta pretensión, es una muestra de la epistemologización del saber. De este modo, las verdades en ética no son verdades necesarias como las requeridas en una episteme entendida aristotélicamente. Para que la ética pueda ser descriptiva de manera objetiva y otorgue ciertas verdades se orientaría tan sólo a la observación y descripción de conductas psicosociales[81].

Métodos procedimentales

Se ha mencionado que la Bioética en tanto ética aplicada utiliza ciertas herramientas o procedimientos para su aplicación en la resolución de conflictos y en la toma de decisiones, sirviéndose de algunos códigos y normas.

Históricamente siempre han existido códigos y normas, contratos, pactos, acuerdos y consensos de diferente índole. Durante el siglo XX, en el ámbito de la investigación y de la intervención de la tecnociencia en relación a las relaciones humanas, surgen nuevos marcos normativos o códigos que velan en contra de los abusos en la investigación científica. Algunos de éstos son Nüremberg y Helsinki.

Estos códigos, desde el aspecto legal e institucional, respaldarán las decisiones éticas, que seguirán diferentes procedimientos o métodos, ya sea en el ámbito investigativo o clínico. Estos procedimientos son decisionales y requerirían de diálogo y deliberación para llegar a un acuerdo. Algunos de ellos son: la casuística, en tanto aplicación de un modelo surgido desde

un caso particular; el situacionismo o particularismo, en tanto decisiones en función de la situación particular o específica; el modelo narrativo, en tanto narración de todos los hechos y experiencias de los involucrados; las observaciones sobre el procedimiento, en tanto contrastación entre los juicios morales personales y los juicios morales externos usados en un procedimiento; el árbol decisional como revisión de las consecuencias, poniendo todos los elementos en juego; la aplicación de teorías ético-filosóficas, que según sea el caso se pueden aplicar ciertos principios o valores propuestos en una teoría ética, ya sean de tradición teleológica o deontológica; el Principialismo de Beauchamp y Childress, donde se propone la deliberación en base a cuatro principios (autonomía, beneficencia, justicia y no-maleficencia) que podrían estar en juego dentro de un mismo caso; etc.

Dentro de los procedimientos mencionados, se utilizan fundamentos filosóficos para la Bioética, basados en la teoría ética y moral de la tradición filosófica, tales como: la ética de las virtudes o aristotélica (tradición teleológica); ética kantiana (tradición deontológica o del deber); consecuencialismo; teoría de acción; teoría del derecho o del contrato social; teoría ética de la justicia; ética discursiva; teología; pragmatismo; relativismo; constructivismo; teorías biologicistas (naturalismo ético); moral evolucionista; ética de mínimos; éticas aplicadas; ética cívica; ética del cuidado; utilitarismo; entre otros.

Los procedimientos surgen paralelamente a la Bioética y permitirán su configuración como elementos de los que ella se servirá, apareciendo en muchos casos como una disciplina cercana a una ética normativa. No obstante, es de suma importancia tener en cuenta que la Bioética no es sólo una herramienta normativa, sino que es una disciplina que surge como saber y que aquellas herramientas normativas que surgen como reguladoras de ciertos abusos, nacen aparte de la disciplina misma, pues tales herramientas buscan una solución inmediata a problemáticas morales urgentes. En la configuración de la Bioética como disciplina se suman estas herramientas que sirven como solucionadoras de problemas en cuanto a métodos específicos para la aplicación. Ellas se unen a la Bioética, porque tienen un aspecto común que se condice con la moral humana como lo son las elecciones y decisiones. Es así como la Bioética idealmente invita a la reflexión de nuestro accionar, mediante el discurso y el diálogo

encaminados a un acuerdo o consenso, más que a la simple norma. Si la Bioética parece normalizadora, ello se ve mayormente reflejado en sus herramientas y métodos que pasan a ser parte de su discurso una vez que ella se establece como disciplina y saber institucionalizado o dentro de una práctica no discursiva. De algún modo, la Bioética sale del plano únicamente reflexivo cuando aplica herramientas y métodos decisionales, los cuales permiten que se establezca como un discurso establecido que ya no sólo queda en el margen o en el campo de lo Otro.

Por lo anterior, se tiene presente que la Bioética es una disciplina en tanto saber ético; no es una metodología. Es considerada disciplina porque se sirve de métodos y procedimientos como herramientas decisionales y solucionadoras de problemas éticos, obedeciendo a una sistematicidad con ellos. Con estas herramientas, la Bioética debe aplicar su contenido en tanto saber, lo que estará en relación a los mínimos morales y al pluralismo, cuyas características de interdisciplinariedad y de deliberación también servirán como herramientas argumentativas.

Bioética como puente: interdisciplinariedad^v del saber y de las perspectivas morales que llevan al pluralismo

El surgimiento de las interdisciplinas apunta a la unión de dos o múltiples mundos, ya sea a nivel epistemológico (por ejemplo, ciencias y humanidades) o a nivel ético (diferentes perspectivas valóricas y morales; diferencias culturales). Los niveles ético y epistemológico se entrelazan sólo de manera cognitiva, en el sentido que una perspectiva ética puede influenciar la forma de conocer el mundo y a su vez, la perspectiva cognoscitiva o la episteme pueden condicionar cierta moral. A pesar de ello, en un sentido argumentativo, pasar de la proposición cognitiva al juicio valórico, en muchos casos, puede ser un salto falaz, confundiendo lo que es con lo que debe ser.

^v Se entiende la formación de una interdisciplina en relación a la conformación de una multi y transdisciplina.

La Bioética, en tanto puente interdisciplinario, intenta unir las ciencias biológicas con las humanidades, mediante la moralidad como fenómeno humano y natural (biológico). No obstante, en el terreno de la moralidad debe tender más puentes. Estos puentes son entre las diferentes perspectivas valóricas, morales y éticas existentes. Es aquí donde el pluralismo emergería como un concepto que tiende puentes entre diferentes perspectivas morales. Asimismo, puede llegar a ser una forma de conocimiento para la Bioética como disciplina; es decir, es un fundamento para establecer un saber bioético que apunte a la integración de diferentes perspectivas éticas. Como ya se ha mencionado al principio del capítulo, este saber no es de índole epistémico, sino ético, cercano a la doxa.

La ética filosófica de alguna manera ha buscado, a través de su historia, los fundamentos últimos de la moral[82]. Mediante la Bioética y el discurso del pluralismo, esa posibilidad se encontraría más cercana cuando tales fundamentos últimos sean representantes de una reconstrucción de la razón.

Frente a la crisis de la razón y al relativismo moral -que serán revisados en el próximo capítulo-, en un mundo de extraños morales, surge la alternativa del pluralismo. Por ende, se intentan abarcar las diferentes posturas y máximos de vida, traducidos a un mínimo moral. Al existir diferentes posturas surgen los extraños morales que se entienden por <<personas que tienen distintas concepciones de vida buena, distintos ideales en lo que respecta al bien y a la felicidad, distintas creencias religiosas, distintas ideas políticas y filosóficas; en suma, personas que pertenecen a diversas tradiciones y que –a diferencia de lo que sucedía en las sociedades premodernas- demandan perentoriamente condiciones de igualdad>> (Escribar, Pérez y Villarroel 2004, p.17). Esta demanda se debe al intento de universalidad y universalizabilidad, es decir, abarcar estas diferentes miradas y posturas en un mínimo moral básico, lo que ha sido denominado como pluralidad.

La diferencia con el relativismo radica en que las múltiples visiones de un mundo plural intentan llegar a un mínimo universal, mediante la sistematización y la jerarquización; el relativismo tan sólo acepta las diferentes formas de vida sin pretensiones de universalidad y velando por los casos particulares. Se sigue que <<nuestras sociedades presentan, pues, una

composición plural en lo étnico y en lo cultural que exige establecer entre esos extraños morales una forma de convivencia más o menos armónica. Ello implica, por un lado, aprender a respetar las diferencias, descubriendo en ellas la riqueza multifacética de lo humano; por otro, reconocer ciertos deberes mínimos que todos esos extraños morales están obligados a respetar para salvaguardar los iguales derechos de todos>> (Escribar, Pérez y Villarroel 2004, p. 17).

No obstante, ¿por qué surge tan imperativa la necesidad de la pluralidad y una disciplina como la Bioética que la desarrolle? Porque la Bioética surge como una posibilidad de otorgar un reestablecimiento de la razón, mediante la validez universal de los fundamentos éticos filosóficos en una sociedad que ha hecho crisis con el desarrollo tecnocientífico, tanto a nivel del cómo y qué conocer, como a nivel de la misma reflexión ética que se realiza al respecto. En las crisis sociales, el sistema establecido cae, por ello la necesidad de la supervivencia y afianzamiento de la voluntad se refleja en la búsqueda de lo universal, que tradicionalmente se ha reflejado en la razón. No obstante, el ser humano moderno es diferente a ese ideal de razón pensado en el Siglo de las Luces; el ser humano moderno se encuentra escindido entre los elementos dispersos, el relativismo y la aceptación de sus voluntades, y la persecución de un ideal extemporáneo como la sistematicidad de la Época Clásica.

Aspectos éticos y epistemológicos de la estructura de la Bioética en tanto disciplina y saber

Se ha mencionado, según los planteamientos de Foucault, que existe una epistemologización del saber, por lo que el saber ético también tenderá a epistemologizarse. En Bioética, este fenómeno se refleja mediante la consecución de sus bases epistemológicas mediante la ética en sí. ¿Cómo se encontraría la epistemología dentro de la ética? Como ya se ha mencionado, a través del análisis argumentativo de los juicios ético-morales; a través de las formas de conocimiento y cognición que operan detrás de la moral y la ética; y a través de los

estatutos y cambios en el conocimiento científico y de la noción de razón, que permiten cambios en la moralidad y el surgimiento de disciplinas éticas, tales como la Bioética.

Respecto a esto último, los cambios modernos en el saber y en la razón, orientados principalmente a un cambio epistemológico, se vinculan principalmente con la capacidad de creación en el ámbito científico (por ejemplo, creación de nuevas partículas, creación de vida en laboratorios, etc.), que conllevan a replanteamientos no sólo sobre los nuevos conocimientos, sino también de los riesgos, las consecuencias de las acciones, la relación del ser humano con su entorno y consigo mismo, lo que se traduciría en un replanteamiento moral y ético[83]. Según Sotolongo, en su ensayo “El tema de la complejidad en el contexto de la Bioética”, se demuestra que dicha complejidad de la Bioética en tanto disciplina, no es tan sólo por sus aspectos multi, inter y transdisciplinarios, sino también porque su configuración como nuevo saber no sólo proviene de un replanteamiento epistemológico diferente, sino también necesita de una epistemología que él llamará de segundo orden. Esta epistemología está en concordancia con los sistemas complejos, es decir, aquellos que son autorganizados, ontológicamente creativos (es decir, crean condiciones para realizar sus propios artificios) y no lineales (sensibles a las pequeñas variaciones de sus condiciones de partida)[84]. Con esto, el saber tiene límites; no se puede saber todo, sino hasta la capacidad de percibir las variables que pueden surgir dentro del sistema.

De algún modo, la Bioética no se podría considerar sólo como un saber de la ética aplicada, sino como una nueva concepción de la ética que se observa desde los cambios cognitivos y hacia la disposición de saber. Para un real puente entre ciencias y humanidades, la Bioética debe considerar la moral sin oposición a la objetividad que le otorgaría el saber[85]. Y para esto se procuran nuevos formatos cognitivos y por tanto, epistémicos. Tal disposición estaría presente en la relación del ser humano y su entorno social y natural, así como consigo mismo. Entonces esta epistemología de segundo orden (o llamada hermenéutico-contextualizante[86]), que está en relación directa a las disposiciones morales, hablaría de una “ciencia-con-conciencia”[87].

Por lo tanto, como se había hecho mención, la complejidad residiría en que la Bioética,

aparte de su multi, inter y transdisciplinariedad, abarca aspectos morales y éticos en concordancia con los aspectos del saber y del conocimiento orientados a cierta cognición y epistemología; esta consideración de los aspectos epistémicos en la moral sería su *pathos* epistemológico[88]. Para esto, se deben tener presentes las dicotomías surgidas en el mundo moderno, que dicen relación con los cambios de las nociones de: sujeto-objeto; observador-observado; objetividad del conocimiento científico – subjetividad de los valores y la moral; ciencias naturales y formales (duras) – ciencias sociales y humanísticas (suaves) junto al corolario de las dos culturas (ciencias y humanidades); saber científico – otros saberes; el saber de los expertos – saber de la vida cotidiana del hombre y mujer de la calle[89]. Sumado a la consideración de estas dicotomías a la hora de abordar el saber Bioético, éste debe apelar a la reflexividad del saber en cuanto a contextualizar y esclarecer las circunstancias a partir de lo que se indaga, así como también asignarse la tarea de la reconstrucción epistemológica del saber científico, como una forma de reconstrucción de la razón[90].

De este modo, la modernidad trae consigo aspectos epistemológicos y morales, que para una nueva consideración de ellos, no se pueden revisar por separado, sino en estrecha relación -y a la vez aplicadas- en un nuevo saber como la Bioética. Para la efectividad de las pretensiones de cambio de mentalidad frente a las relaciones humanas, tanto con su entorno como consigo mismo, se tendría que considerar la relación entre epistemología y ética, ya que este vínculo aborda no sólo una modificación de las costumbres, sino también una modificación cognitiva en cuanto a cómo se aprehenden esas costumbres. Esta visión se asociaría a la reconstrucción de una razón, diferente a la razón clásica.

Aquí, la epistemología no aparece simplemente como la articulación de los principios del conocimiento, que se podrían hallar en el nivel descriptivo y argumentativo de la Bioética, sino en su aspecto cognitivo moral. En la ética y en la moral subyacen creencias y procesos cognitivos que se pueden vincular a un aspecto epistemológico sobre cómo se conoce. Tales creencias y valoraciones morales y éticas no son absolutas, por lo que no se puede llegar a un acuerdo de principios éticos comunes si se está hablando de diferentes éticas: <<(…) se subraya que no existen criterios universales y absolutos para tomar decisiones en el terreno del

conocimiento ni en el campo de la ética. Cabe precisar, además, que el conocimiento se construye socialmente, igual que las normas y valores éticos, por lo que cada comunidad o pueblo mantiene creencias, normas y valores que a sus ojos pueden contar con una plena justificación racional. El conocimiento, entonces, depende de la experiencia colectiva y de la convivencia de cada comunidad>> (Ascurra 2005, p. 161). La búsqueda de estos principios morales se puede extender a una discusión metafísica, incluso epistemológica si el interés es llegar a establecer ciertas reglas a nivel de cognición moral.

No obstante, con la consideración de la epistemología en la ética no se pretende establecer estos principios epistémicos, ya que las diferencias culturales plantean tanto diferencias a nivel epistemológico como ético. La inserción de la epistemología en la ética, radica en comprender la moral y la ética en sus niveles cognitivos y cómo la formulación de nuevos saberes interfieren en las relaciones morales y conductuales, por lo que ambos aspectos no se pueden ver por separado: cambios paradigmáticos en el saber irían junto a los cambios en costumbres y vice-versa. No obstante, se deben tener presentes las diferencias tanto cognitivas y morales, según el contexto y situación cultural en que se esté situado.

La episteme en Foucault será ese dominio donde los elementos discursivos finalmente aparecen como coherentes dentro de la dispersión en que se encuentran. Este lugar de dispersión, donde mediante una deconstrucción se podría haber llegado a un terreno originario de principios, tan sólo trasluce multiplicidad y pluralidad. La Bioética, a pesar de conformarse en un saber con una estructura coherente, surge de todos aquellos elementos que caracterizan el a priori histórico contemporáneo: la reconstrucción de una razón, la dispersión en tanto multiplicidad, pluralidad y relatividad de los valores. No obstante, estos elementos dispersos los intenta unir y sistematizar en un nuevo saber donde lo múltiple será un plural ordenado, que aparecerá como universal y como criterio en tanto principio. Esta sería una manifestación de la voluntad humana. La confusión tanto epistemológica como moral de la dispersión en estos tiempos, se traduce en que es un tiempo de ruptura y crisis, de donde emergen nuevos saberes. <<La historia de la Bioética es una historia de crisis>> (Piedra 2005, p. 185).

La forma más cercana para reconstruir la razón, donde la Bioética emerge como

disciplina reconstructiva y reconciliadora, será a través de la acción comunicativa. Aquí, el discurso bioético tendrá relaciones entre el creer y el saber, en tanto se manifiesten en un diálogo tolerante; abordará el conocimiento tanto científico como moral, los cuales serán complementarios para llegar a la concepción kantiana de ser humano y persona[91]. Es decir, el proyecto más cercano a la reconstrucción de la razón será el de la Ética Discursiva -lo que no significa que la noción de razón sea diferente a la concepción clásica-.

Por otro lado, según Cabrera en su ensayo “Estructura de la Bioética II. Coherencia, argumentación y tolerancia”, en Bioética se podrían introducir algunos elementos del existencialismo, en cuanto a considerar al ser humano como *Dasein* (ser humano en el mundo) y un ser para la muerte; junto a ello se alojarían nuevas nociones sobre el concepto de vida, arguyendo que la vida no tendría un valor en sí misma, despojándola de la valoración moral. Aquí la noción de vida se acercaría a la de existencia, donde se aluden algunas concepciones más pesimistas, tales como la definición de Schopenhauer: la existencia en tanto búsqueda de objetivos de la voluntad, la cual oscila entre el dolor y la carencia, y el tedio del logro[92]. En esta visión existencialista de la Bioética, la vida se aleja de lo meramente valorativo para situarse en tanto vida en sí misma y existencia. Cabrera argumenta que tal visión sacaría a la Bioética de perspectivas inocentes e ideales desde donde se ha situado y que la han alejado de lo real.

De algún modo, la Bioética en su ansia de transformación de las disposiciones morales, recurre a describir una realidad desde el ideal que pretende para la realidad, alejándose de los fenómenos que ocurren efectivamente como parte de las voluntades humanas. Entre ellas, está el anhelo de indagar en la tradición filosófica sobre ideas que den un antecedente de la Bioética. Éstas se pueden encontrar en relación a la concepción de naturaleza, muchas veces referidas desde un ángulo antropocéntrico; otras, desde un ángulo que pretende sumergirse en la naturaleza misma. Esto último son características propias de una Bioética Global, las que no siempre se pueden extrapolar a todos los casos (por ejemplo, situaciones concretas en Bioética Clínica). Esto se debe a que, en medio de la dispersión de elementos, tanto en situaciones morales como cognoscitivas, sólo resta situarse en lo singular sin generalizar, visión que se

acerca al relativismo.

Para entender cabalmente estos aspectos estructurales de la bioética, será necesario indagar mayormente en la acepción de acuerdo en tanto discurso y campo epistémico que surge con una razón en crisis en medio de la cientifización de los diferentes saberes, que se explorará en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

El acuerdo como campo epistémico para el surgimiento de la Bioética

A continuación se revisará la idea o noción de acuerdo como un discurso que se instala como campo epistemológico o epistémico para el surgimiento de disciplinas como la Bioética. Esta instalación, como se ha visto en el capítulo anterior, permite el surgimiento de la Bioética como una disciplina que intenta armonizar diferentes posturas disciplinares e ideológicas, donde subyacen ideas de un acuerdo de base. En Bioética estas ideas se han reflejado en sus características pluralistas, dadas a su vez por sus rasgos multi, inter, transdisciplinares y deliberativos. Estos aspectos que ya han sido revisados en el capítulo anterior y que ahora se revisarán en relación al acuerdo como campo epistémico, están en directa relación con el objetivo específico 3 propuesto en esta tesis, así como lo ha sido el capítulo anterior respecto a las estructuras argumentativas de la ética y por consiguiente, de la Bioética. Al vislumbrarse la contextualización epistémica de la Bioética en relación al acuerdo, este capítulo está en estrecha relación con el objetivo general de esta tesis.

El acuerdo será revisado desde algunas características de la acción comunicativa, la ética aplicada y la ética cívica, como rasgos teóricos que intentan reconstruir una razón en crisis y que tiene la necesidad de crear nuevos saberes para su mantenimiento.

Crisis y reconstrucción de la razón

A partir del capítulo anterior y el análisis de algunos hitos históricos que se revisaron en el capítulo 2 (Segunda Guerra Mundial y la declaración universal de los Derechos Humanos), se acentúa la reconstrucción de una razón en crisis. Esta reconstrucción prepararía un campo epistemológico donde el acuerdo, también como elemento discursivo, atravesará los

discursos de las disciplinas y saberes que tendrán como propósito reconstruir la racionalidad; la Bioética sería un caso de dichas disciplinas y saberes.

El contexto cultural vivido en la segunda mitad del siglo XX se caracteriza, por un lado, por la crisis; y por otro, por el anhelo de transformaciones. Este escenario facilita la emergencia de un pensamiento que apunte a la aceptación y armonización de diferentes culturas y estilos de vida. Sin embargo, ¿por qué nace esta preocupación por llegar a una armonía moral o a un acuerdo con pretensiones de validez universal en el ámbito ético? En las sociedades modernas, específicamente aquella que emerge de la Revolución Industrial y de las guerras, tenderá hacia un estado crítico. En dicho estado, asociado a la desestabilización de asuntos que se consideraban resueltos, se propende a la búsqueda de armonías en los discursos, saberes y formas de vida. De este modo, el establecimiento de una nueva racionalidad se hará más fuerte. No obstante, la búsqueda de la razón ilustrada del siglo XVIII ya no está vigente, aunque sea anhelada.

Debido a lo anterior, se intenta rescatar una razón humana centrada y justa, donde la noción de ser humano pierde su fuerza; el ser humano pasa a ser un objeto de estudio, otorgándosele un lugar determinado. Paradójicamente el ser humano ya no es el centro del universo y por buscar un lugar en él, pasa a ser lo más importante en la determinación de quién es como sujeto y objeto de estudio; la noción de sujeto como tal desaparece[93]. En medio de la crisis de la razón, se busca una fundamentación no sólo de la razón misma, sino también de los comportamientos, de la moral y por consiguiente, de la ética. Por otro lado, surgen posiciones, que en medio de esta crisis, no ven posible y rechazan dicha fundamentación, tales como el cientificismo (las explicaciones y argumentaciones deben ser objetivas, de donde se excluyen las argumentaciones morales), el racionalismo crítico (las fundamentaciones últimas no existen), el postmodernismo (abandono de la razón y de estructuras definidas; no hay verdad, sino sólo fragmentos[94]; se asocia al relativismo), el etnocentrismo (no existe la objetividad moral; los aspectos morales sólo se comparten con individuos que posean una misma forma de vida), entre otros.

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt busca ampliar el concepto de razón luego

de la crisis ante la barbarie de las guerras mundiales. Respecto a la razón habría una relación paradójica: por un lado, aparece como una facultad liberadora del absolutismo, que permite la creación de instrumentos frente al poder de la naturaleza, como facultad otorgadora de autonomía; sin embargo, por otro lado, esas mismas facultades conllevarían a un extrañamiento entre los seres humanos y a la alienación respecto a su entorno: <<Poco a poco, esa misma facultad, que parecía al servicio de nuestra liberación, ha ido destruyendo la naturaleza externa y oprimiendo la naturaleza interna, logrando con ello un doble extrañamiento, una doble alienación>> (Cortina 2008, p. 72). <<(…) el descubrimiento de que la facultad en que la Ilustración confió para liberar a los hombres de poderes extraños, realizando su aspiración a la felicidad no sólo ha fracasado en la empresa, sino que la ha hecho inviable. Y lo que es más extraño, esta dialéctica ya estaba entrañada en el concepto de *Ilustración*>> (Cortina 2008, p. 72).

Cortina hace referencia a la “Dialéctica de la Ilustración (o del Iluminismo)”, escrito en 1944 y reeditado en 1969, por Theodor Adorno y Max Horkheimer, donde los poderes extraños de los cuales la razón sería liberadora, son reemplazados por la masificación de los medios, el manejo de la opinión pública y la alienación laboral y social. <<La represión de las posibilidades por parte de la resistencia inmediata de la naturaleza exterior se prolonga hacia el interior mediante la atrofia de los órganos a causa del terror>> (Adorno y Horkheimer 1969, p. 302). Los autores hacen referencia a la estupidez en cuanto a la atrofia, ceguera, mimesis o imitación hacia lo externo debida al maltrato de los deseos. El ser humano sucumbe al miedo, donde, luego de la mirada inocente y esperanzadora ante lo nuevo, asume una asimilación e identificación alienante y automatizante, y donde las preguntas y sistematizaciones aparecen como explicación ante lo doloroso de no saber qué es aquello que falta.

La teoría crítica rescata las nociones de razón de Friedrich Nietzsche y Max Weber. En Nietzsche -específicamente como crítica a la razón kantiana- la razón sería una manifestación de la voluntad de poder como un deseo de conocer (acervo de saber) en tanto fuerza destructiva que ha perdido su naturaleza mítica y dionisiaca, marcada por la modernidad[95]. Junto a esto la filosofía de Nietzsche representa el desmembramiento y la caída de la vigencia

de todas las ideas que sustentaban al pensamiento y a la filosofía de occidente (ser, verdad, razón, conciencia, conocimiento, Dios, etc.)[96]. Respecto a Weber, se retomará el vínculo entre racionalización y desencantamiento.

De este modo, la Escuela de Frankfurt articula una razón en crisis ligada a la alienación y al desencantamiento, que recibirá los nombres de: subjetiva, instrumental (Horkheimer); subjetiva o identificadora (Adorno), unidimensional (Marcuse); instrumental o estratégica (Habermas)[97]. Por otro lado, existiría el rescate de la razón, mediante una razón objetiva y comunicativa, no orientada a la autoconservación, sino al rescate de la naturaleza oprimida por la razón instrumental. Este rescate no es volver a lo primitivo, sino liberar el pensar independiente, aturdido por la instrumentalización y los totalitarismos[98], así como por las creencias provenientes de una opinión pública distorsionada por el exterior y las prácticas sociales. <<El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente>> (Cortina 2008, p. 86); <<Este es el único modo de salvar a ese individuo que se diluye en la cosificación de la naturaleza, del pensamiento, del arte y la lógica>> (Cortina 2008, p. 86). En este punto, la Bioética, dentro de su proyecto como Bioética global y Ecoética, arguye que el rescate de la naturaleza no es simplemente por medio de los movimientos y aplicación de teorías científicas sobre el entorno, sino más bien obedece al cambio de mentalidad que apunta al cambio de una racionalidad instrumental por una razón que se reconozca como parte de su entorno y naturaleza, sin fines estratégicos.

Volviendo a la acepción de razón en la tradición kantiana, ésta se asocia al conocimiento (razón pura) y al pensamiento (razón práctica)[99]. El conocimiento estará vinculado a la objetividad y a la aprehensión de fenómenos; mientras que el pensamiento se vinculará a lo reflexivo y a lo nouménico, a la reflexión moral y a la ética. La teoría crítica estima al positivismo como un rescate de la racionalidad tan sólo como conocimiento, lo que se igualará al modo de hacer ciencia sujeta a metodologías y procedimientos técnico-instrumentales; en este campo queda fuera de la racionalidad su parte ética, ligada al ámbito reflexivo, que cuestiona el modo de hacer ciencia en tanto sus implicaciones intersubjetivas. Una de las críticas que realizará la Escuela de Frankfurt al positivismo será la igualación que

hace éste entre ciencia y conocimiento en tanto únicos aspectos de la racionalidad. Con ello se busca rescatar el aspecto reflexivo y ético de la razón.

La Bioética como saber reciente es una muestra del rescate de la reflexión ética dentro de ámbito tecnocientífico, como manifestación de la razón práctica. El pensamiento positivista es uno de los discursos que emerge y se establece como práctica, permitiendo el surgimiento de un terreno epistemológico en donde surge el saber bioético y su discurso. Ese terreno se consolidaría con el acuerdo como modo de unión entre dos mundos escindidos: tecnocientífico positivista y humanidades que reflexionan sobre la ciencia y la ética.

En la tradición apeliana-habermasiana surgida de la Escuela de Frankfurt todo conocimiento posee un afán de saber, en donde subyace un interés práctico y un interés por el dominio. Estos intereses son planteados por Max Scheler en su “Sociología del saber” y consisten en: el interés técnico, que se refiere al sentido de las ciencias empíricas y analíticas, y a la acción estratégica-instrumental, propias del impulso de dominio; el interés práctico, que se refiere al sentido de las ciencias histórico-hermenéuticas, y a la acción comunicativa orientada al entendimiento y a la reflexión, que se orientan hacia el saber metafísico; y el interés emancipatorio, que se refiere a la tarea de las ciencias sociales críticas -tales como el psicoanálisis- y la crítica de las ideologías, las que harán el aporte autocrítico que conducirían al impulso de salvación, mediante la transformación de la sociedad y del individuo. Todos estos tipos de interés son parte de la razón en tanto conocimiento y pensamiento[100].

Luego del establecimiento de la razón ilustrada kantiana, acontecerían los primeros indicios de una crisis de la razón asociada a los factores económicos y a los modos de trabajo en la sociedad capitalista, que Weber la catalogará como una de las formas de racionalización social. Weber plantea dos niveles de racionalización: uno referido al desencantamiento y estructuración de sistemas culturales interpretativos, que refleja un saber social y que es orientador de la acción (imágenes del mundo)[101]; y otro referido a la ampliación y continua producción de ese mismo saber, mediante su instrumentalización.

La racionalización referida al desencantamiento está inserta dentro de un sistema económico y sus modos de producción que provocan un proceso de extrañamiento y

alienación en el ser humano, lo que conlleva una estructuración de los sistemas culturales interpretativos donde la acción social toma diferentes modos: racional-teleológica, referida a la acción hacia fines puestos en los objetos y en el mundo exterior, para lo cual hace uso de medios determinados ajustados a esos fines[102]; racional-axiológica, donde la acción se orienta sobre valores propios respecto a lo ético, estético, religioso, etc. y las opciones de medios a elegir orientadas a fines; afectiva, donde la acción está determinada por estados afectivos, sentimientos y emociones actuales; y tradicional, donde la acción está determinada por una costumbre arraigada[103].

La acción social como proceso de racionalización atraviesa las tres dimensiones propias del mundo de la vida: sociedad, cultura y personalidad, aspectos donde tiene lugar el desencantamiento. La acción racional-teleológica actuará directamente sobre la sociedad y la cultura; mientras más se acentúe esta acción, el politeísmo axiológico y el relativismo moral surgirán con más fuerza. El politeísmo moral aparecería una vez que las imágenes del mundo filosóficas o religiosas (unidades simbólicas religiosas o filosóficas) ya no cumplen el rol social de otorgar una cohesión de valores absolutos[104]. La imposibilidad de tal cohesión se debería a la acción racional-teleológica donde cada cual velaría por sus propios fines. De este modo, en el plano valórico acontecen las pretensiones y percepciones individuales y propias sobre lo valórico. El desencantamiento se refiere a la alienación de un mundo cada vez más individualizado, debido al desarrollo económico capitalista, que se sirve de la tecnociencia como instrumento que lo justifica. Esta racionalización finalmente será considerada por algunos filósofos de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Lukács, etc.) y el postestructuralismo francés.

A mayor racionalización, mayor sistematización y particularización de los elementos del mundo de la vida, para lo que se necesitarán mayores explicaciones y justificaciones del conocimiento del mundo. De aquí surge el acervo de saber, es decir, una continua producción de saber y su instrumentalización (por ejemplo, la ciencia y la técnica como instrumentos de justificación para un sistema económico dominante) vinculadas al autoavasallamiento de la razón y a la voluntad de verdad, saber y poder.

Frente al desencantamiento de la racionalización, emergen planteamientos y teorías que intentan hacer una transformación de la filosofía; entre ellas se encontrará la teoría de la acción comunicativa y el proyecto de la Ética Discursiva. La acción comunicativa habermasiana realiza su reconstrucción sustentando la racionalidad a través de la comunicación y de su relación con el origen de la sociedad en tanto fenómeno intersubjetivo, donde el mundo de la vida aparecerá como algo implícito. Para ello entrelaza las concepciones teóricas sobre el mundo de la vida y la teoría de sistemas, donde el sistema actuará como agente racionalizador del mundo de la vida y no siendo necesariamente un agente de cosificación o patologización de la sociedad. De este modo, Habermas apoya su “Teoría de la Acción Comunicativa II: Crítica de la Razón Funcionalista” en George H. Mead (1863-1931; filósofo, sociólogo y psicólogo estadounidense), a través de su fundamentación de la sociología a partir de una teoría de la comunicación; y en Émile Durkheim (1858-1917; sociólogo francés), a través de su teoría de la solidaridad, en tanto integración social e integración sistémica referidas la una a la otra.

La teoría de la acción comunicativa se caracteriza por un pensamiento postmetafísico, es decir, ya no va en busca de verdades primeras y de saberes totalizantes, sino que cuestiona la imagen filosófica del mundo[105]; se sitúa en la razón en tanto una racionalidad lingüística, cuya función argumentativa es de la que hacen uso los sujetos para solventar sus conocimientos o saberes[106]; por lo anterior se sitúa en el giro lingüístico de la filosofía, donde la razón ya no se asocia a la conciencia, sino al lenguaje; y por último, hay un énfasis en la praxis por sobre la teoría, en cuanto al uso del lenguaje (pragmática) y al advenimiento de las filosofías prácticas y aplicadas en relación a la ética.

La racionalidad en Habermas poseerá un fuerte rasgo argumentativo y lingüístico, donde los sujetos para justificar sus proposiciones harán uso de ella mediante el lenguaje y la comunicación, demostrando si el conocimiento o saber, que siempre es susceptible a error, sea válido y efectivo.

Como se ha mencionado este nuevo giro sobre la razón está referido a la reconstitución y a su replanteamiento luego de diversas crisis en el mundo moderno y capitalista, que se

venían gestando desde la Revolución Industrial. Este replanteamiento de la razón ya no se refiere a la individualidad o a una conciencia, sino al lenguaje que se encuentra en la intersubjetividad, en el mundo social de lo común y del “nosotros”.

Ante la crisis de la razón hay una disgregación de las creencias, percepciones morales y cognitivas, lo que se ha denominado como relativismo y politeísmo axiológico. Su intento de reunión se denomina pluralismo, para lo que se buscan y se constituyen ciertos mínimos. Estos mínimos sólo se encuentran a través del acuerdo. Una de estas formas de reunión, no sólo disciplinar, sino también valórica, sería la creación de nuevos saberes y discursos como es el de la Bioética.

La visión contemporánea ante la crisis de la razón, extrapolada directamente a una bioética disciplinar, se orienta a una visión catastrófica ante el relativismo posmodernista: <<(…) admitir que no se puede descubrir una moralidad secular canónica dotada de contenido es una señal del dilema en que se encuentra la filosofía posmoderna. Dada nuestra historia intelectual y las desmesuradas expectativas puestas en la razón, es una circunstancia difícil de aceptar. Los límites de la razón, junto con el fracaso del proyecto filosófico moderno de descubrir una moralidad canónica dotada de contenido, constituyen la catástrofe fundamental de la cultura contemporánea secular y enmarcan el contexto en que se desarrolla la Bioética contemporánea. La Bioética contemporánea ha ignorado, por lo general, esta catástrofe, ha continuado como si nada hubiese ocurrido, como si sus supuestos filosóficos fundamentales no hubiesen sido cuestionados>> (Engelhardt 1995, p.15).

La Bioética aparecería como alternativa a ese rescate de la razón, más que la filosofía. No obstante, ¿para qué ese rescate de la razón? ¿Acaso detrás de la desestabilización de un sistema estructurado no se halla más que el temor a la irracionalidad que conlleva? La irracionalidad es un componente que siempre ha existido y se ha manifestado mediante la voluntad humana reflejada en sistemas estructurados, absolutos o totalizantes. Junto a este escenario emerge el saber con afán restaurador.

Para la reconstrucción de la razón se ha utilizado la tradición kantiana, donde urgiría una fundamentación de la razón práctica en tanto fundamentación racional de la moral, cuyo

precepto básico sería la universalización. Karl Otto Apel señala que se está en una situación paradójica, ya que por un lado existe la necesidad de una moral universal, donde se encuentre un principio moral básico (mínimo) que recolecte las intersubjetividades; por otro lado, esto se hace más difícil debido a la creencia científicista que dice que las explicaciones y argumentaciones deben ser objetivas, de donde se excluyen las argumentaciones morales; a esto se suman el relativismo y politeísmo axiológico.

Al parecer, esta paradoja explica la aparición de dos polos opuestos con más fuerza y radicalidad, ya que mientras hay más relativismo, se busca con mayor énfasis un mínimo que reúna los diferentes puntos de vista[107]. Por un lado esa reunión de perspectivas en un mínimo requiere de consensos y acuerdos, los cuales pueden realizarse mediante un apelativo pluralista, pero por otro lado pueden estar bajo intereses estratégicos ligados al control y a los intereses individuales. El sistema social establecido es de índole estratégica, por lo que tiende a la exacerbación de los intereses individuales y a su mantención e instauración.

Las tendencias que argumentan la imposibilidad de fundamentar una ética, apuntan a la imposibilidad de la totalización y universalización como posibilidades de un mínimo común y básico: el postmodernismo, mediante una realidad fragmentaria e individual; el etnocentrismo, mediante la posibilidad de comunicación entre sujetos que posean algo en común; el científicismo, mediante la irracionalidad y emotividad de la moral; el racionalismo crítico, mediante la imposibilidad de una fundamentación última, debido a que la fundamentación puede seguir ad infinitum, lo que implica una circularidad de los enunciados utilizados para fundamentar, o bien, en la suspensión arbitraria de una fundamentación.

Con acontecimientos extremos como los atropellos a los límites humanos y sus derechos, sería necesario el replanteamiento del reconocimiento de la dignidad intrínseca en cada individuo. Por lo tanto, a partir de la dignidad humana, en tanto característica básica que convierte al ser humano como fin en sí mismo, se fundamentan los principios morales mínimos. Junto a ello, con el reestablecimiento de la razón, se busca que aquellos principios mínimos sean universalizables, lo que le otorgaría racionalidad a una fundamentación moral. La única posibilidad de que sean universalizables y alcancen la universalidad como tal, dentro

de un mundo relativo, sería con la búsqueda de un mínimo básico, mediante la consideración de la pluralidad de perspectivas.

La necesidad de encontrar un universal y una nueva estructura en la ética surge de la voluntad en reestablecer la razón. Tal voluntad se transforma en voluntad de saber, donde los nuevos conocimientos se constituyen para otorgar un nuevo sentido a la razón. La ampliación de los saberes y su continua sistematización hace referencia al autoavasallamiento de la razón. Por voluntad de verdad se entenderá la necesidad de justificar y encontrar validez a los saberes contruidos.

En síntesis, la nueva razón tenderá a ser plural y secular, separada de las creencias religiosas, pero a la vez incluyéndolas en el diálogo. En ella, el acuerdo mediante la comunicación y el entendimiento cumpliría un importante rol para llegar a los mínimos buscados por el pluralismo. No obstante, ésta será una razón reconciliadora frente a la irracionalidad de las voluntades, la alienación, la identificación. Wellmer, en “Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad”, dirá que es una aporía de la que no se puede escapar, puesto que dentro de un mundo que no está reconciliado, emergerán respuestas que proponen la reconciliación y otras que hablan de su imposibilidad debido al fundamento irracional[108]. De este modo, se observa cómo el acuerdo estará presente en el anhelo de reconciliación, pero convive con las voluntades más cercanas a la irracionalidad y al autoavasallamiento de la razón, mediante la creación de nuevos saberes.

Cabe la pregunta si ante la crisis de la razón, que principalmente obedece a un cambio epistemológico situado en la historicidad, realmente hay una reconstrucción de la razón innovadora, diferente a la ilustrada o si más bien es una razón que intenta ser diferente pero que mantiene los preceptos de la razón ilustrada. Una posible respuesta a esto puede ser que ambas tienen en común la idea de universalidad y universalizabilidad.

La noción o idea de acuerdo forjadora de un campo epistémico para la reconstrucción de la razón desde la acción comunicativa

El significado de acuerdo se asocia a decisiones tomadas en común, que pueden transformarse en pactos y consensos en su etapa contractual y del derecho. Así, el acuerdo aparece como una capacidad de armonizar diferentes perspectivas y opiniones dentro de una comunidad, estando en la base para el logro de la comunicación.

Habermas, en su teoría de la acción comunicativa, plantea los acuerdos como un prerrequisito para el logro de la comunicación, en tanto el acuerdo sea una idea básica o mínima común que la permita. Es decir, entre dos o varias personas deben existir códigos en común dentro del lenguaje (señas o signos) para entenderse. No obstante, el acuerdo, siendo parte del mundo de la vida, no es explícito, sino que está implícito en la comunicación humana. No es el acuerdo mutuo utilizado en pactos, contratos o alianzas, sino que es una asimilación intrínseca o muda de algo dado, pero no necesariamente razonado o racionalizado. De este modo, el acuerdo aparece tanto como algo implícito y común, siendo una posibilidad de comunicación para el mutuo entendimiento y también para el logro de un pacto razonado. Ambos modos de acuerdo se acompañan de voluntades implícitas y explícitas en tanto la voluntad aparece como volición o el querer o deseo de algo individual o colectivo. La aplicación de esa voluntad podrá ser estratégica (intereses en tanto beneficios individuales, personales o para un grupo específico) o podrá ser comunicativa (para el interés que considera a otros colectivamente).

El acuerdo comprendido como una acción comunicativa orientada hacia el entendimiento permitiría el desarrollo del diálogo. Para considerar el acuerdo dentro de un diálogo, tendría que existir una buena voluntad en sentido kantiano, en tanto disposición para llegar a acuerdos mediante acciones comunicativas que pretendan el entendimiento y la solución de conflictos. Tal voluntad se enmarca dentro de la buena voluntad kantiana referida al cumplimiento de la ley moral que hay en ellas (el desarrollo de máximos morales que pretendan convertirse en mínimos).

De algún modo, la Ética Discursiva que surgirá a partir de la teoría de la acción comunicativa, pretende un ideal ligado a la buena voluntad, al diálogo, al entendimiento con bases en el acuerdo. La posibilidad de que sea factible radica en que el acuerdo, según Habermas, estaría en la base y en el origen lingüístico de la comunicación[109]; por esta razón, en cualquier instancia comunicativa, sea estratégica o de entendimiento, existiría una voluntad y una pretensión o finalidad de llegar a acuerdos, de convencer, persuadir, o bien, estar de acuerdo en pensamientos, opiniones, ideologías, principios, etc., sean voluntades instrumentales o comunicativas: <<Las acciones lingüísticas pueden, pues, utilizarse estratégicamente, pero el uso lingüístico orientado al acuerdo es el modo originario de usar el lenguaje, ya que éste se dirige esencialmente a lograr un acuerdo entre los interlocutores. El entenderse de modo indirecto -el dar a entender o dejar entender- es, por tanto, parasitario. De ahí que Habermas llegue a afirmar: *el acuerdo es inherente como "téllos" al lenguaje humano. Lenguaje y acuerdo no se comportan recíprocamente como medio y fin, pero sólo podemos esclarecer el concepto de acuerdo cuando precisamos lo que significa utilizar proposiciones con sentido comunicativo. Los conceptos de habla y acuerdo se interpretan recíprocamente*>> (Cortina 1990, p. 235). Cortina explica que Habermas no está diciendo que el habla sea autosuficiente, sino que los interlocutores pretenden lograr sus propias metas, siendo el lenguaje la instancia de coordinación para llegar a un acuerdo común. De este modo, la instancia de habla como un modo de convivencia intersubjetiva, que pretende el acuerdo mediante el habla, al ser social e intersubjetiva, se refiere al modo de habitar y a la moral humana. Al ser una instancia de lenguaje, éste poseería un fin moral, donde se conjugan intereses y se pretende, mediante el acuerdo, la unión entre la voluntad particular y la voluntad universal[110].

A partir de G. H. Mead, Habermas realiza un análisis de la formación de la sociedad a partir del lenguaje y la comunicación orientada hacia el entendimiento, pero no tan sólo desde la perspectiva de la analítica del lenguaje, sino en su nivel pragmático, es decir, en el nivel de la relación entre los signos lingüísticos^{vi} y sus usos realizados por sus intérpretes. Según Mead

vi Signo lingüístico se refiere a la combinación del concepto con la imagen acústica (representación mental del

la comunicación humana comienza con señas. Estas señas deben ser entendidas entre el emisor y receptor del mensaje. Con ello, ya hay signos en común que se traducen en interpretaciones y proyecciones que se realizan mutuamente, es decir, el mensaje del emisor debe representar algo para el receptor y de este modo se produzca el fenómeno de la comunicación. Lo que representan e interpretan los interlocutores sólo es posible porque cada uno reconoce en el otro algo propio extrañado. De esta manera surge el símbolo de la cosa, que adquiere un significado común que permite la intercomunicación o diálogo.

Para el fenómeno del diálogo se necesitan de ciertas reglas comunicativas en el lenguaje, es decir, algo en común que regule los significados sobre un signo para que así lo comunicado llegue a otro. Mediante las reglas, la diversidad de elementos de un símbolo logran unificarse en un significado, el cual otorga identidad. Por lo tanto la identidad está dada por una regulación o por reglas (camino desde los símbolos a las normas o normativización). Según Mead y Durkheim, esta normativización y significados en común para la comunicación, son posibles a través del establecimiento de ritos, que serán base para la instauración de la cultura de una sociedad y por tanto, de la posibilidad de comunicación; mediante estos ritos es posible establecer interrelaciones e identidad individual.

Se ha mencionado que para el logro de la comunicación debe existir un piso común o un acuerdo implícito, que pudiera hacerse explícito con la racionalización. En base a este acuerdo como piso común para la obtención de la comunicación es donde Habermas plantea la constitución de la sociedad como mundo de la vida y sistema, conceptos tomados de la tradición sociológica y filosófica. Tanto en el mundo de la vida como en el sistema habrán procesos de racionalización para la constitución de la sociedad, estando a un nivel pragmático del lenguaje.

El mundo de la vida (*Lebenswelt*) es una acepción introducida por la fenomenología de Edmund Husserl, referida a los aspectos culturales e individuales que se encuentran

objeto al que se le asocia un concepto). El signo se compone de un significante (representación o imagen acústica, fonema o sonidos del habla) y un significado (concepto o contenido conceptual de la imagen representada). De esto se desprende el símbolo, es decir, el objeto al que se le otorga un significante (en cuanto al fonema que lo describe) y un significado (en cuanto al contenido y su significación conceptual). (De Saussure, Ferdinand (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada. pp. 127-134).

indefectiblemente en todos los sujetos; está implícita en la vida de un ser humano en sociedad, pues es lo que permite ciertas acciones comunes que posibilitan la existencia de la comunicación. Por esta razón será de carácter interno e interpretativo dentro de la constitución de una sociedad. Apunta principalmente a una acción orientada al entendimiento.

Se plantean tres momentos en el mundo de la vida:

1. Ingenuidad del trasfondo apromblemático: no se da cuenta explícita del mundo de la vida y sus estructuras en la acción humana; es un suelo no cuestionado, que simplemente está dado. De ahí el hecho de ser implícito en la vida en sociedad de un ser humano.
2. Validez de un mundo intersubjetivamente compartido: <<El mundo de la vida es, pues, desde el principio, no mi mundo privado, sino un mundo intersubjetivo; la estructura básica de su realidad es común a todos (...)>> (Habermas 1981, p. 187). La comunalidad descansa en un acervo cultural dirigido hacia el consenso. Esta comunalidad se puede <<venir abajo>> (Habermas 1981, p. 187), en el sentido de sacudir la confianza dada ingenua e “inconsciente” del mundo de la vida; por ejemplo, poner en duda la comunidad en la que se vive y cuestionar subjetivamente.
3. Carácter local, poroso, indefinido, delimitante del mundo de la vida: las situaciones pueden cambiar, pero el mundo de la vida sigue allí, no se puede escapar de su estructuración inconsciente: <<(…) los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse>> (Habermas 1981, p. 188).

A partir de la necesidad de una base común para la intersubjetividad, Habermas introduce el concepto de Durkheim sobre conciencia colectiva para el mundo de la vida. Dentro de él se encontrarán tres mundos que son fundamento en la acción orientada al entendimiento; ellos son los componentes estructurales del mundo de la vida, que son descubiertos con la aplicación de la racionalización del mundo moderno occidental. Estos tres mundos o componentes estructurales del mundo de la vida son:

1. **El mundo objetivo o cultura:** referido a los actos culturales y entidades como enunciados verdaderos. Específicamente se refiere a los criterios de verdad de un saber o conocimiento (como verdad fundante de un sistema cultural), a los hechos y a la externalidad del mundo. Respecto a la configuración y funcionamiento de la acción orientada al entendimiento, posee un aspecto funcional, es decir, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación de saber cultural; es la reproducción cultural, mediante un acervo de saber; los participantes de una comunicación interpretan para entender algo sobre el mundo. En resumen, representa o supone circunstancias y acontecimientos. Estos hechos traspassados a una acción comunicativa orientada hacia el entendimiento pretenden una verdad establecida desde la cultura, encontrándose a un nivel ontológico, donde se establecen principios de verdad para constituir dicha cultura; es decir, se refiere a la representación de hechos verdaderamente objetivos[111].
2. **El mundo social o sociedad:** referido a actos sociales, a la <<totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas>> (Habermas 1981, p. 171). Está vinculado a la normatividad, siendo su criterio de verdad la validez y rectitud (verdad enfrentada entre los individuos de un grupo), que permitirían dar lugar a la sociedad, mediante la contractualidad. Específicamente se refiere a los criterios de validez de un saber o conocimiento, a las normas, a la intersubjetividad del mundo. Respecto a la configuración y funcionamiento de la acción orientada al entendimiento posee un aspecto de coordinación de la acción, es decir, sirve a la reproducción de la integración social y a la creación de solidaridad; se refiere a la integración social y al mundo social, específicamente a las ordenaciones legítimas entre los participantes para regular la pertenencia a grupos sociales y asegurando la solidaridad. En resumen, en este mundo los individuos renuevan y construyen relaciones interpersonales legítimamente reguladas. La intersubjetividad se verá representada en las instituciones, los valores, las normas y los significados construidos socialmente, los que para la configuración de una acción comunicativa orientada hacia el entendimiento deben velar por la validez y

rectitud de aquellos establecimientos sociales legitimizados; es decir, se refiere a la garantización de las relaciones interpersonales[112].

3. **El mundo subjetivo o personalidad:** referido a los actos individuales y a la totalidad de las propias vivencias. Su criterio de verdad es la veracidad (verdad enfrentada al propio individuo), donde los actos de habla para el hablante pueden presentarse como algo objetivo, subjetivo o normativo. Específicamente se refiere a los criterios de veracidad de un saber o conocimiento, de las vivencias y del mundo interno. Respecto a la configuración y funcionamiento de la acción orientada al entendimiento posee un aspecto de socialización, es decir, la acción comunicativa sirve para la formación y reproducción de identidades personales (personalidad, mundo subjetivo), donde el sujeto sea capaz de lenguaje y de acción, haciéndolo parte de la búsqueda de entendimiento y con ello afirmar su propia identidad. En resumen, este mundo es el lugar donde los individuos manifiestan sus vivencias o se autorrepresentan. Es un mundo donde la comunicación y el diálogo hacia el entendimiento estaría representado desde la veracidad y sinceridad de los discursos sobre el sí mismo; es decir, se refiere a dar cuenta de vivencias auténticamente personales[113].

Desde este aspecto, la estructura del mundo de la vida se puede entender desde las separaciones entre: cultura (mundo objetivo, verdad), sociedad (mundo social, validez) y personalidad (mundo subjetivo, veracidad). A pesar de los criterios de verdad que se adjudican a cada mundo no se puede saber con certeza absoluta, ya que el mundo de la vida no se sabe; se está ingenuamente inserto en él. De cierta manera, el supuesto ontológico que se le otorga a los hechos culturales, permitirían el desarrollo del mundo social y del mundo subjetivo, teniendo consecuentemente una base ontológica. No obstante, la constitución de un mundo necesita del otro; su presupuesto ontológico sólo indica la necesidad de principios para la construcción de cultura, sociedad y personalidad, siendo un factor más bien explicativo y racionalizador, y no definitivo y absoluto.

Estos mundos son referentes interpretativos en la comunicación, vale decir, están

implícitos en la acción orientada al entendimiento y en el consenso o acuerdo. Son referentes para interpretar la comunicación entre hablante y oyente, enfatizando un mundo sobre el otro.

Se ha mencionado que a través de ellos surgen las pretensiones de validez, verdad y veracidad, ya sean normativas o afirmativas. Si se ponen en duda la verdad (cultura), la validez (sociedad) o la veracidad (personalidad) que conlleva cada mundo en el contexto de un acuerdo o consenso, se utilizan acciones estratégicas o negociaciones, ya que la comunidad no puede ser presupuesta. De algún modo, el mundo de la vida sería aquello mínimo que se comparte para lograr comunicación y desde allí, acuerdos. No obstante, cuando este mundo se ve racionalizado y los criterios de verdad, validez y veracidad se ponen en duda, se acude a las acciones estratégicas, asociadas a la voluntad individual humana.

Las acciones comunicativas poseen muchas posibilidades y variables de interpretación, ya sea en el contexto de mundo y en las acciones para lograr una comunicación con pretensión de acuerdo (estratégico o de entendimiento). Por esta razón, su límite u horizonte se desplaza, según las diferentes situaciones o contextos. Las acciones y las situaciones son el centro del mundo de la vida individual para los participantes (hablantes y oyentes). Una acción orientada hacia el entendimiento se constituye en saber, estando dentro del horizonte de una situación.

De este modo, el mundo de la vida en todos sus mundos o niveles es aquello que siempre está, que muchas veces no se nota por su obviedad; es de lo que se hace uso para poder comunicarse y establecer una intersubjetividad; en su obviedad es aproblemático; sólo se hace más patente cuando se debe llegar a un consenso o acuerdo, donde se debe recurrir a las acciones. En resumen, el mundo de la vida deja de ser implícito, incuestionado y aproblemático cuando sus componentes salen a la luz por la racionalidad y, por consiguiente, se debe distinguir el contenido de un saber; para ello se definirá su verdad, validez o veracidad según a lo que esté referido (cultura, sociedad o personalidad respectivamente). Para lograr esa definición en relación a la razón y al saber se hace uso de los acuerdos y los consensos.

No obstante, el hablante y oyente siempre se mueven dentro del horizonte de su propio mundo de la vida del que no pueden salir. Esa es su forma de pertenencia al mundo de la vida, desde sus vivencias (personalidad), hechos (cultura) y normas (sociedad). Desde estas

perspectivas interpretan, pero no pueden establecer una relación directa con algo particular del mundo de la vida, puesto que eso es lo que está obviado o aproblemático (sólo emerge en el problema, que puede dar lugar a un saber y a un acuerdo o consenso). Sólo desde las estructuras desde donde se realiza la interpretación (personalidad, sociedad y cultura), se puede establecer una intersubjetividad de un entendimiento posible; se podría decir que son las estructuras que permiten una comunicación, pues otorgan una base común para la interpretación intersubjetiva. <<(…) Hablante y oyente se entienden desde, y a partir de, el mundo de la vida que les es común, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo>> (Habermas 1981, p. 179). El movimiento viene desde el mundo subjetivo –mundo interno- hacia el mundo social y cultural –mundos externos-, interactuando desde la comunicación y donde la intersubjetividad se encuentra específicamente en el mundo social. Habermas retoma en su análisis aquello tan cotidiano e implícito en la coexistencia e intersubjetividad, que se ha obviado (lenguaje y cultura) debido a que se encuentra ya interpretado y asimilado; lo saca a la superficie para mostrar cómo se constituyen las acciones comunicativas.

La acción comunicativa posee dos aspectos situacionales propios del mundo de la vida: el teleológico orientado a la realización de fines, y el comunicativo en relación a la interpretación y a la obtención de acuerdos. La acción comunicativa busca llegar a algo común; cuando ello fracasa, se convierte en un fin obtener el éxito de esa situación fracasada. En esta instancia el actor construye su mundo, que parte desde la motivación de saber (acervo de saber) para encontrar una reparación a lo que ha fracasado en su verdad, validez y veracidad. Esto está estructurado temporalmente, a nivel social y biológico. Esta configuración del mundo de la vida, en relación al acervo de saber, no es a nivel de la relación sujeto – objeto, sino a nivel de sistema – entorno. Así se da la posibilidad del encuentro de diferentes mundos, diferentes subjetividades para la constitución de un nuevo discurso. Para ello la conciencia egológica (individual) debe ser complementaria a la acción comunicativa para dar posibilidad a la intersubjetividad.

A partir de la práctica comunicativa cotidiana, los componentes estructurales del

mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad) se reproducen. La acción comunicativa comprende ciertas dimensiones que permiten que los componentes estructurales del mundo de la vida se reproduzcan mediante la acción comunicativa. Estas dimensiones son: campo semántico de los contenidos simbólicos (cultura), el espacio social (sociedad) y el tiempo histórico (personalidad). De este modo, la reproducción de los componentes estructurales del mundo de la vida se refieren a las estructuras simbólicas de ésta.

Habermas examina el mundo de la vida desde la sociología “comprensiva”. En ella se sitúa una teoría de la comunicación que se orienta principalmente al entendimiento. Este entendimiento se manifiesta en la acción comunicativa orientada al saber, a través de la interpretación y el intento de reproducción del mundo, el cual sería mediante la tradición (reproducción del saber que configura al mundo de la vida). Tal reproducción por tradición se vincula directamente a la adopción de roles, estudiados en psicología social.

Las funciones, que desempeña la acción comunicativa para el mantenimiento del mundo de la vida estructuralmente diferenciado, permiten clarificar las condiciones necesarias para una racionalización de dicho mundo. Es decir, en la conformación del mundo de la vida, la continuidad de la tradición y la coherencia del saber son posibles mediante la racionalidad del saber aceptado como válido. Las perturbaciones del saber validado y por tanto, de lo instaurado serán perturbaciones de la reproducción de los componentes estructurales del mundo de la vida.

La interrelación de los componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad, personalidad) con sus aspectos y dimensiones de reproducción (reproducción cultural, integración social y socialización), puede provocar una reproducción del mantenimiento o una reproducción de perturbaciones del mundo de la vida, que principalmente aparecen en su racionalización. La racionalización cruza los tres componentes estructurales del mundo de la vida. Ambas reproducciones, de mantenimiento y de perturbación se pueden evaluar a partir de: la racionalidad del saber en relación a la reproducción cultural (cultura); la solidaridad de los miembros en relación a la integración social (sociedad); y la autonomía de la persona en relación a la socialización (personalidad).

Mientras más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida, mayor es su sometimiento a interacciones de entendimiento motivadas racionalmente. Se ha mencionado que la racionalización del mundo de la vida se puede dar tanto en la reproducción de su mantenimiento como en la reproducción de sus perturbaciones; su magnitud será según el nivel del mantenimiento o de la perturbación. La filosofía postestructuralista francesa y la filosofía alemana entre guerras postula que a mayor racionalización, mayor perturbación; vale decir, la racionalización no podría ser parte de la configuración del mundo de la vida.

Por otro lado, la sociología comprensiva, al analizar la sociedad desde el mundo de la vida, sólo captura su formación interna, dejando fuera lo externo; mediante el sistema de la vida se rescataría aquello externo. Desde la perspectiva interna del mundo de la vida, la sociedad aparece como una <<red de cooperaciones mediadas comunicativamente>> (Habermas 1981, p. 211). Mientras más se ejerce su racionalización, se va acercando mayormente al concepto de sistema.

El sistema apuntará a la organización y categorización de la sociedad en base a la funcionalidad de diversos roles, cuyas distinciones aparecerían según las diferenciaciones en las fuerzas de producción y de trabajo. Es de carácter externo y explicativo dentro de una sociedad, por su tendencia a estructurar las funciones; el sistema tiende a organizar y estructurar según las funciones dentro de una sociedad. Tales funciones se van haciendo más claras al racionalizar el mundo de la vida (división en componentes estructurales y procesos de reproducción y mantenimiento).

La identificación de sociedad y mundo de la vida significaría la integración de una sociedad siempre mediante el entendimiento (mundo sociocultural de la vida). Habermas plantea que dicha integración no sólo recurre al entendimiento, sino también a nexos funcionales propios del sistema de la vida, que no serían normativizados. Si se entiende la integración de la sociedad sólo como integración social, sólo se estarían rescatando las acciones comunicativas. Por lo tanto, se quedaría en el plano del mundo de la vida. Si se entiende la integración de la sociedad sólo como integración sistémica se aceptaría la sociedad como un sistema autorregulado y a partir de un observador externo. No obstante, en el plano

de la acción no se puede observar desde fuera, ya que está siendo su propio actor. De este modo, para abrir la observación, ésta se debe realizarse desde el interior, es decir, desde la interpretación, la hermenéutica, la narrativa. Asimismo para aceptar las categorías de un observador externo, éstas deben haber sido aceptadas como mundos de la vida de grupos sociales y haberlas entendido simbólicamente. De esta manera, se puede establecer una necesidad del concepto de sistema como la vista externa, pero que a su vez debe haber sido aceptada implícitamente desde el interior de la sociedad en cuanto a mundos de la vida.

De este modo, Habermas plantea entender la sociedad como sistema en tanto que mide su capacidad de control, y como mundo de la vida, que mediante la separación de sus componentes estructurales permite ver su estado evolutivo, siendo estructuras del plano simbólico.

Todo pretende acuerdos en el sentido de la validación de los discursos, ya sean individuales o plurales. En este sentido, se puede observar una voluntad colectiva o individual respectivamente, que siempre guarda el poder en el sentido de capacidad. Por lo tanto, el acuerdo podría dividirse tanto como: estratégico-instrumental (acción estratégica), en tanto manifiesta las voluntades de un grupo pequeño e interesado; o bien, puede ser orientado hacia el entendimiento (acción comunicativa), cuando las decisiones logran ser altruistas, siendo una voluntad colectiva que considere a todos los interlocutores válidos.

El acuerdo no sólo se encuentra en una acción orientada hacia el entendimiento, sino también a acciones estratégicas-instrumentales, asociadas a una aparición explícita de la imposición de los intereses individuales o de un grupo determinado. En este aspecto, se vincula al contrato y a la alianza[114]. En cuanto al contrato, éste nacerá de pactos para la convivencia social a nivel político y económico, y cuyas leyes serán acatadas no por generosidad, sino por temor ante el derrumbe de los bienes y la estabilidad individual; esto lo convierte en interés y voluntad instrumental, propio de una razón calculadora y orientada a la mantención de lo individual frente a la sobrevivencia de una sociedad. En cuanto a la alianza, ésta estaría asociada al entendimiento, a los acuerdos pactados desde lo cívico (ética cívica), donde los seres humanos pueden aplicar su compasión en tanto padecer con otros el

sufrimiento y la alegría[115]. De este modo, citando a Cortina en “Alianza y Contrato”, según la argumentación de Jonathan Sacks: <<El contrato (...) es la base de la sociedad política y da lugar a los instrumentos del Estado (gobiernos, sistemas políticos), la alianza es la base de la sociedad civil y da lugar a las familias, las comunidades y las asociaciones voluntarias>> (Cortina 2001, p. 20).

La vida política se asociaría al individualismo egoísta, la razón calculadora, al contrato autointeresado, la mercantilización de la vida compartida, al conflicto latente y a la coacción[116]. En este sentido, el acuerdo no sería un pacto autónomo de involucramiento de todos los interesados, sino un acuerdo de pocos que manifiestan sus voluntades interesadas y muchas veces mediante la coacción. La aplicación de una idea de alianza y no de contrato, desde el aspecto del derecho, el deber, la política y el mercado, favorecería al desarrollo de una ética aplicada desde la ética cívica, donde los y las ciudadanas/os se organizan traspasando la vida privada hacia lo público, y donde el acuerdo estaría orientado al entendimiento y a la acción comunicativa. No obstante, muchas de esas organizaciones, una vez que se cristalizan en instituciones y su emergencia ya es parte de una práctica discursiva, desembocan en la acción estratégica, en los formatos del contrato y de la vida política, estatal y mercantil, donde las decisiones muchas veces no parten del otorgamiento de validez a un interlocutor, sino desde un grupo que tan sólo manifiesta su voluntad e interés individuales, y donde el acuerdo sería interesado y estratégico.

Mínimos y máximos morales, pluralismo, ética discursiva y ética cívica como alternativas de una ética aplicada para la reconstrucción de la razón mediante el acuerdo

Debido a la crisis de la razón se intentan rescatar antiguos conceptos que fundamenten la sociedad, reinventándolos para adaptarlos a los nuevos tiempos, como una forma de mantención del sistema social. En este aspecto se observa cómo el saber filosófico renueva sus teorías posibles de aplicación como un acervo de saber, una vez que el saber anterior ha

fracasado. Este fracaso se refiere a la crisis de la razón, que como tal busca su reconstrucción y reconstitución mediante la creación de nuevas teorías éticas. La razón humana al incurrir en la búsqueda y creación de nuevos saberes que reemplazan sus anteriores fracasos, cae en autoavasallamiento, puesto que una y otra vez se rebasa a sí misma sin reparar en que podría ser un proceso ad infinitum. Es así como el discurso según Foucault aparece, desaparece y reaparece dentro de vestigios de otros discursos, donde los conceptos se rearticulan a través de estrategias teóricas.

En ética, este acervo de saber se refleja en la ética aplicada como una opción de mejora de la vida en sociedad. La ética aplicada, como se ha definido en el capítulo anterior, es aquella parte de la ética, donde sus fundamentos se aplican en diferentes ámbitos de la vida social. Para su práctica se buscan procedimientos y métodos que sean específicos y correspondientes a la disciplina donde se ejecutarán; asimismo se busca la aplicación de algunos valores morales comunes que crucen todo saber donde la ética aplicada esté presente. Estos valores morales estarán dentro de una moral cívica, ya que son básicos dentro de una comunidad[117]. De esta manera, dentro de las éticas aplicadas, el pluralismo, la concepción de mínimos y máximos morales, así como los procedimientos deliberativos como la Ética Discursiva y el caso a caso, son elementales. Por estas características, las éticas aplicadas siempre serán multi, inter y transdisciplinarias, puesto que recurren a la consideración de los diversos saberes que las constituyen y que requieren del planteamiento y reflexión éticos. La Bioética, como ética aplicada, recurre a todos estos procedimientos, ofreciéndose como un nuevo saber y disciplina que reconstruye una razón a través de la multi, inter y transdisciplinaria y la toma de decisiones mediante la deliberación de acuerdos mínimos.

La ética aplicada se enfrentaría con los procesos sociales y ciudadanos, conformándose en una ética cívica o ética civil. Para la ética cívica es básico el concepto de pluralismo y de mínimos y máximos morales.

Es así como ante el relativismo moral propio del politeísmo axiológico, propuesto por Weber, se intentan buscar mínimos morales, básicos para lograr el consenso o acuerdo buscado por el diálogo ético y sobre situaciones conflictivas entre ciertos afectados. El relativismo

moral o politeísmo axiológico, como lo planteará Weber, es propio de las sociedades modernas, donde surgen diferentes criterios y perspectivas sobre la vida moral. Ésta sería básicamente subjetiva y ningún valor tendría jerarquía por sobre otro, por lo que no existirían argumentos suficientes para defender un valor y una moralidad por sobre otra[118]: <<(…) por eso se produce en el terreno de los valores una especie de politeísmo, que consiste en que cada uno “adora” a su dios, acepta su jerarquía de valores, y es imposible encontrar razones que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado, a un acuerdo intersubjetivo>> (Cortina 2001, p. 136).

El pluralismo rescata la diversidad de valores pero propone un mínimo común en éstos. Este mínimo proviene de la comunidad y la ciudadanía, por lo que se enmarca dentro de una ética cívica[119]. A través de este mínimo se facilitaría la idea del pluralismo. El pluralismo en ética intenta abarcar todas las perspectivas morales y reunir las en mínimos morales, es decir, postulados valóricos básicos, común a todos con pretensión de validez universal. Para ello se debe dar cabida al diálogo y a los acuerdos para llegar a aquellos mínimos morales dentro de una sociedad pluralista. Esto no correspondería a un absolutismo de los mínimos morales, sino que a través de éstos se intentaría rescatar algo común y básico mediante procedimientos dialógicos sobre las máximas. Para ello se debe tener en cuenta la base comunicativa para pretender un consenso o acuerdo. No obstante, en lo común puede aparecer el interés personal y voluntades veladas, que al negarse en los procedimientos para llegar a un acuerdo, podría tornarse en una acción deshonestas.

El pluralismo entonces aparece como una idea y un discurso que favorece el accionar del acuerdo, en tanto pone en relieve las diferentes concepciones valóricas de una sociedad que ya no obedece a absolutismos racionales (monismo moral, donde el código moral es único[120]). Por esto, busca un mínimo que está en la base comunicativa humana, manifestando la posibilidad de acuerdo. A pesar que su planteamiento no se orienta a valores absolutos -a diferencia del monismo moral-, sí pretende una validez universal en cuanto al mínimo común al que se quiere llegar y al respeto de ese mínimo por parte de toda una comunidad, a pesar de las creencias disímiles; es la tolerancia de perspectivas morales, pero a

diferencia del relativismo, apunta al respeto de un mínimo común acordado entre las distintas posturas.

Se podría decir que la gran diferencia entre pluralismo moral y relativismo moral, radica en que el primero apunta a un colectivo y a la cooperación, desde donde surge la autonomía social y cívica que busca un objetivo mínimo común y requiere del acuerdo para ello; mientras que el segundo apunta a una autonomía individual y subjetiva. Ambas posturas abogarían por una tolerancia a las diferencias culturales.

Los mínimos morales toman en cuenta los máximos morales, es decir, la perspectiva personal sobre la felicidad, la vida y el bienestar: <<En general, las máximas constituyen las unidades más pequeñas de una red de usos, hábitos y costumbres en los que se concretiza la identidad y proyecto de vida de una persona (o de un grupo); regulan el curso del día, el estilo de la conversación y del trato, el modo y manera de abordar los problemas, de solucionar los conflictos, etc. Las máximas constituyen las superficies de intersección entre ética y moral porque simultáneamente pueden enjuiciarse desde un punto de vista ético y desde un punto de vista moral>> (Habermas 1991, p. 73). A partir de las diferencias de aquellos máximos se intenta encontrar una base común, un mínimo que permita restablecer una sociedad. Es importante recalcar que los mínimos morales nacen desde la ciudadanía, es decir, desde lo público y también desde la justicia; a su vez los máximos morales, que se han asociado a la vida privada y al ámbito de la felicidad y vida buena, deben tener pretensión de publicidad. Por esta razón, Cortina plantea los máximos morales como dentro de la vida pública.

En resumen, los máximos morales podrán llegar a ser mínimos u otorgar contenido a éstos, constituyendo así, una ética pública que al estar construida desde la ciudadanía, daría lugar a una ética cívica. Por lo tanto, la ética cívica se define como: <<el conjunto de valores y normas que comparten los miembros de una sociedad pluralista, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena, sus proyectos de vida feliz>> (Cortina 2001, p. 137); <<la ética cívica es una ética de personas en cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una *polis*, de una *civitas*, que no es exclusivamente religioso, ni exclusivamente familiar, ni tampoco estatal, sino que engloba las diversas dimensiones de las personas (religiosas,

familiares, profesionales, vecinales, etc.) (...)»» (Cortina 2001, p. 137).

Las pretensiones de universalidad de la ética cívica, al encontrarse en el ámbito público o de la ciudadanía, no son una exigencia como lo sería en el caso del monismo moral, sino que es una invitación, sin coacción, para adherirse a los mínimos morales y a la vida pública (ámbito del derecho y la autonomía)[121]. La invitación se realiza a través de una ética cívica que considere un pluralismo con mínimos de justicia ampliables y que respeten máximos de felicidad, de los cuales se promuevan como mínimos aquellos máximos que se compartan[122]. La publicidad de la ética cívica no debe ser confundida con la publicidad de la ética estatal. Esta ética se asocia a lo político y a la legitimización de instituciones y leyes, que son aplicadas a los ciudadanos. La diferencia de la ética cívica es que son los mismos ciudadanos quienes conforman sus mínimos morales y luego ello pasa a ser parte de la vida en sociedad. De algún modo la ética cívica es participativa y autónoma; mientras que la ética estatal, emanada desde el Estado podría llegar a ser heterónoma. La tarea de la ética estatal es respetar y encarnar a la ética cívica[123].

El mayor problema radica en la confusión de la ética cívica con la ética estatal. Esta confusión podría deberse a que la ética estatal, en su intento de encarnar a la ética cívica, ha adoptado perspectivas de ésta, tales como el pluralismo. Teóricamente la ética cívica se entiende como participativa y la ética estatal como la instancia para hacer efectiva las proposiciones emanadas de la civilidad. No obstante, la ética estatal ha tendido a la manifestación de las voluntades individuales y de los discursos estratégicos e instrumentales, así como a una imposición heterónoma de las leyes y acuerdos. Por estas razones, la ética estatal no ha manifestado características que apunten a la efectividad de las proposiciones de la ética cívica. Asimismo, las instancias que abren una oportunidad para la aplicación de la ética cívica, finalmente ejecutan las modalidades estratégicas de la ética estatal en tanto exigencias universales y totalizantes que llevan a la coacción.

Al existir confusión entre los términos de ética cívica y ética estatal, y al existir prácticas discursivas ligadas al autoritarismo, la posibilidad de coacción es mayor. Al ser coactivo, la vida pública se escinde de la vida privada, quedando los máximos restringidos a

un espacio privado y los mínimos a lo público, sin ofrecer la posibilidad de que los máximos lleguen a ser parte de la vida pública. Este escenario facilita el surgimiento de totalitarismos y absolutismos.

En resumen, el trabajo de la ética cívica apunta a la conformación de la ética autónoma, es decir, a partir de la participación de los ciudadanos hacia el Estado y no al revés; es decir, llevar su vida privada y de máximos hacia algo público donde se cristalicen mínimos morales y que éstos se vean reflejados por instancias institucionales y legales. No obstante, debido a las voluntades diversas, el proceso sigue un tránsito al revés: desde lo institucional se emanan mínimos de unos pocos hacia el resto de la ciudadanía, siendo éstos aceptados heterónomamente. En este contexto, los máximos morales perviven, pero son confinados sólo a una vida privada. En este punto es más fácil la aparición de relativismos, donde la moralidad quedaría relegada a la subjetividad y a la privacidad. El conflicto que pudiera emerger de lo anterior es que, permite la instancia para que un dispositivo institucional establezca decisiones morales heterónomas a la ciudadanía. La apuesta de la ética cívica es que aquella moral subjetiva se transforme en colectiva, pero para ello debe haber una transformación radical de las voluntades individuales, donde éstas sean capaces de decidir autónomamente y demostrar su capacidad de publicidad. Para ello, el sujeto requiere reflexionar su estar en el mundo y modificar su relación con el entorno, desde un trabajo personal para emanarlo al exterior.

Para la efectividad de una ética cívica y su pretensión de validez universal se requeriría de la deliberación y capacidad de diálogo entre interlocutores válidos, es decir, comprometidos con la situación a deliberar o dialogar, así como su aplicación en la cotidianeidad. Estos ejercicios son propios de una ética discursiva que apuntan a una comunidad ideal de habla y que se pueden poner en marcha sobre la comunidad real de habla, donde interesan mayormente las acciones estratégicas, orientadas al interés propio o del yo, más que a un interés común, orientado al nosotros. La Bioética resulta ser una disciplina que se orientaría a la aplicación de este ideal en un contexto de comunidad real de habla.

Específicamente, la Ética Discursiva es una forma de acción comunicativa orientada hacia el entendimiento. Es un procedimiento desarrollado por Jürgen Habermas y Karl-Otto

Apel durante la década de 1970, que permite poner en práctica la deliberación y el diálogo, y de este modo, reflexionar y cuestionar la vigencia de las normas y la moralidad en ellas. Este cuestionamiento es desde un “nosotros”, a diferencia del “yo” planteado en la ética kantiana a la hora de decidir sobre cuestiones morales. Lo importante en la Ética Discursiva es la posibilidad de la revisión de los aspectos morales en una comunidad de diálogo, pues desde la intersubjetividad se otorgaría una real validez y legitimización de las normas que inciden en una sociedad. Por esta razón, se hace necesario que en una comunidad de diálogo se pretenda llegar a acuerdos o consensos. Para ello, todo afectado debe ser considerado en el diálogo como un interlocutor válido: para la consecución de acuerdos y mínimos dentro de éstos, es necesaria la consideración del otro como alguien válido en su discurso.

Apel diferencia una parte A y una parte B de la Ética Discursiva. La parte A representa la fundamentación del principio ético, el cual no posee contenido, sino que son los procedimientos formales a seguir, para lograr la comunidad ideal de habla. Dichos procedimientos se refieren a: la consideración de un interlocutor válido y la simetría entre dichos interlocutores, es decir, que todo participante del diálogo tenga capacidad de comunicación y tenga la información adecuada para ello; y la universalización de la norma, es decir, la pretensión de universalidad de máximos morales e intereses deliberados en una comunidad de diálogo, donde la universalización se alcanzará si la norma es aceptada por todos los y las afectadas/os: <<Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico>> (Habermas 1983, p. 116-117). En cada situación existirá un principio de adecuación, es decir, si la norma validada por todos se adecúa al caso. Estos procedimientos permiten lo que Apel busca: una ética de la responsabilidad o corresponsabilidad, donde todos los involucrados se hagan cargo de sus discursos, velando por las consecuencias que podrán tener sus decisiones. Esto convierte a la Ética Discursiva no tan sólo en una ética de la intención de corte kantiano, donde la preocupación radica en el sujeto y su configuración moral personal, sino en una ética orientada hacia y por un colectivo[124].

La parte B de la ética discursiva se refiere a la ética aplicada, es decir, a la ejecución de

los procedimientos mencionados en una comunidad real de habla. En dicha comunidad, los interlocutores están sujetos a sus propios intereses y a una comunicación estratégica e instrumental, no orientada hacia el entendimiento; es donde se patentizan las diferentes voluntades y poderes. La propuesta de Apel y Habermas radica en que las instancias de diálogo -a pesar de su acción estratégica- intentan insertar paulatinamente la idea de una acción comunicativa orientada hacia el entendimiento basada en una comunidad ideal de habla, mediante las instancias de diálogo que pueda ofrecer una comunidad o institución. Para ello se debe aplicar un principio de complementariedad (C) dentro de la comunidad real de habla, es decir, la inserción paulatina de acciones comunicativas orientadas hacia el entendimiento para poder establecer el principio de universalización (U), propio de la comunidad ideal de habla. De este modo, se podrá llegar al cumplimiento de la fundamentación o parte A de la Ética Discursiva, donde la comunidad ideal de habla debe pretender la universalización de las máximas y normas dialogadas.

La posibilidad de efectividad de la Ética Discursiva radica en que, la no admisión de la posibilidad de un diálogo donde se pueda llegar a acuerdos, sería una autocontradicción performativa. Es decir, negar la posibilidad del acuerdo mediante el diálogo sería negar la proposición misma de que no hay acuerdos, ya que ésta se realiza mediante el diálogo y la comunicación, e implícitamente busca adherentes, cuyo único modo de adhesión es el acuerdo; por lo tanto, es una autocontradicción recursiva y paradójica, ya que afirma algo que a la vez niega lo que se está afirmando.

Una de las críticas a la Ética Discursiva no va sólo por la complejidad de tomar acuerdos con la real consideración de todos los interlocutores válidos y adecuándose lo mejor posible a cada situación, sino que radica en la dificultad de comprobar que efectivamente una acción comunicativa esté orientada hacia el entendimiento o que llegue a un acuerdo o consenso independientemente del ejercicio del poder[125], pues en las acciones estratégicas e instrumentales subyacerían acuerdos de base vinculados a la voluntad de poder.

Dentro de los ejercicios deliberativos, dialógicos y de debate, cualquiera sea el procedimiento que se aplique, existe la consideración caso a caso o casuismo, donde el

conflicto o problema ético a deliberar se debate según la situación y contexto concretos en que se encuentre. En él se aplicarán procedimientos y principios atinentes al tema.

Uno de los modos de aplicación será deductivo, es decir, al caso se aplicarán principios ya generalizados en axiomas, que son compatibles para el trato del caso; es decir, es la aplicación de principios generales sobre casos concretos particulares.

El modo de aplicación también puede ser inductivo, es decir, desde casos particulares surgen máximas susceptibles de llegar a ser mínimos o principios. Los mínimos o principios emergen desde el mismo caso particular, en donde se analiza y delibera, mediante la razón fronética, sobre qué máximas son más adecuadas para el caso, según su grado de universalizabilidad[126]. En el método inductivo se encontrarán los principios utilizados en Bioética (Principlismo), que, aunque muchas veces han llegado a tener calidad de “axiomas”, éstos emergerían y serían aplicables según caso a caso; a esto se suma que su creación proviene de la misma deliberación sobre máximos usados en casos específicos de la investigación biomédica.

No obstante, según Cortina en su artículo “La dimensión pública de las éticas aplicadas”, éstas no seguirían los modelos casuísticos deductivo (casuístico 1) ni inductivo (casuístico 2), sino que sus procedimientos serían propios de la hermenéutica crítica, es decir, a través de cada caso se descubren las diferentes modulaciones de los principios éticos y valores que se adecúan según la situación. En cambio en la casuística deductiva, se aplican modelos éticos generalizados sobre situaciones que se ajusten a los modelos; y en la casuística inductiva se buscan principios nuevos adecuados al caso. De alguna manera, con la hermenéutica crítica se están reconociendo ciertos principios éticos nacidos desde la pluralidad cívica, los cuales emergen en diferentes situaciones, donde el método hermenéutico los reconoce, interpretando el modo en cómo son aplicados en cada caso. No hay una condicionalidad, sino una pretensión de universalidad mediante mínimos morales, que logren ir más allá de los casos concretos analizados y deliberados. De esta manera, se pueden establecer ciertos principios mínimos para una ética cívica, surgidos desde los máximos de una comunidad o sociedad civil[127].

El principio de racionalidad de la ética cívica y de las éticas aplicadas se condicen con el segundo imperativo categórico kantiano, que se resume en la consideración de la humanidad y de las personas como un fin en sí mismo y no como un medio. Desde este imperativo surge el segundo principio de la Ética Discursiva que se refiere a que todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser considerados como interlocutores válidos. Tales preceptos serán aquellos principios de la ética aplicada que deberán estar en consideración dentro del espacio público y cívico. Tales principios serán los que se ajustarán y serán interpretados según cada situación[128].

La ética cívica en tanto ética aplicada congregará dos tradiciones de la ética-filosófica: teleológica o aristotélica, donde los fines serán revisados según las consecuencias, la aplicación de virtudes para la praxis de un fin que apunte al bienestar; y deontológica o kantiana donde el deber se demuestre a través de la aplicación de las virtudes y del diálogo sobre los máximos que deben pretender ser mínimos morales compartidos.

La ética cívica tendrá una pretensión transnacional, es decir, una pretensión de validez universal que sea transversal en diferentes sociedades civiles. Esto se trasluce en la pretensión de una ética global. Siendo la Bioética una forma específica de un saber que es parte de la ética cívica, también se verá afectada como bioética global o bioética cívica transnacional. Esto se lograría mediante las siguientes sugerencias que realiza Cortina en “La dimensión pública de las éticas aplicadas”: el desarrollo de los procesos de deliberación, donde se consideren los acuerdos y desacuerdos, tomando en cuenta las características del desacuerdo en tanto reflejo de pluralidad e instancia de debate intersubjetivo; informar a la opinión pública de los debates realizados en una deliberación cooperativa; pretender una bioética cívica transnacional que haga el bien, respete la justicia y la autonomía; respetar los principios básicos, desde cuya interpretación se toman decisiones que afectan a todos (interlocutores válidos o virtuales); colaboración en fenomenización moral, es decir, hechos morales deben ser reflejados en instancias palpables como códigos, auditorías, etc.; y forjar un bien público de carácter justo y prudente en ámbitos sanitarios, biotecnológicos y empresariales, siendo un bien que surja desde la colaboración en actuaciones morales.

Las instancias de la sociedad civil que se configuran en una ética cívica aparecen primero como emergencias discursivas, como pequeños hechos que luego se institucionalizan en prácticas establecidas, creando nuevos dispositivos que son parte de un conglomerado social, económico y político. En este momento, la ética cívica adopta características de una ética estatal e institucional, que olvida la capacidad participativa de los sujetos que componen una sociedad; asimismo, tales sujetos olvidan su capacidad transformadora a nivel político. Cuando la participación es emergente y aún no es cristalizada en un discurso, aún no tiene nombre, simplemente es una práctica. Cuando adopta un nombre (bioética, bioética cívica, bioética global, ética cívica, ética global o transnacional) se convierte en un discurso que muchas veces se aleja de su origen. De alguna manera, el establecimiento de una ética cívica busca lo contrario; no obstante, se debe considerar tanto el aspecto original que mueve la emergencia de un discurso como cuando éste ya se vuelve en una práctica, donde no puede escapar a voluntades e intereses principalmente estratégicos.

En síntesis, la ética cívica es posible mediante un trabajo deliberativo y dialógico, cuyos procedimientos se observan en la ética discursiva y en el casuismo. Estas instancias permiten la constitución de mínimos morales, a través de aspectos comunes que se pueden encontrar en los máximos. El respeto de mínimos morales y la consideración de los máximos que puedan convertirse en mínimos es un ejercicio propio del pluralismo, es decir, la consideración de diferentes perspectivas morales. La actitud pluralista se hace necesaria en la aplicación de las éticas (ética aplicada), debido a su multi, inter y transdisciplinariedad y a su trabajo comunicativo en los acuerdos necesarios a una interdisciplina.

Lo anterior se ve representado en la Bioética a través de sus procedimientos y métodos, que como se ha visto en el capítulo 3, apuntan a la deliberación en cuanto a procedimiento para solucionar problemas y así tomar decisiones, siendo un acuerdo su resultado. De este modo, la Bioética se ve inserta en procedimientos donde subyace la toma de acuerdos como resultado, siendo un reflejo de su campo epistemológico y su historicidad, que favorecen el surgimiento de saberes que pretenden el acuerdo.

Así, el campo epistémico del acuerdo, en relación a la configuración de la Bioética,

está constituido por la deliberación y el diálogo permitido por ciertos procedimientos éticos (ética discursiva y casuismo), que a su vez permiten el establecimiento de mínimos morales y la revisión de máximos, que constituyen al pluralismo, siendo los únicos modos de una ética cívica que se verá reflejada en una ética aplicada.

Mediante la ética cívica y la constitución de una sociedad civil, donde las instancias de participación se dan para la configuración de máximos morales que puedan constituirse en mínimos, se constituye un espacio o dimensión pública donde la Bioética es una de las disciplinas que emerge y se constituye. De esta manera, la dimensión pública aparece como un campo o terreno para el desarrollo de disciplinas cívicas, dialógicas y orientadas al acuerdo. La dimensión pública se orienta al debate, a la deliberación y al diálogo desde la opinión pública, donde se rescata el pluralismo como base para el acuerdo. La opinión pública poseerá contenidos políticos y económicos, temas que conciernan a la vida pública; en tanto público, emergerá un poder desde la ciudadanía en cuanto a la participación en decisiones políticas. Es decir, el modo de procedimiento de la ética aplicada, a través del desarrollo de la ética cívica, será mediante el ejercicio de la opinión pública, la realización de juicios morales y el trabajo dialógico. Esto implica la moralización de la ética aplicada, es decir, la configuración de un espacio público donde se debatan aspectos morales que interesan a la sociedad, llegando a ser esto un hecho común, cotidiano y parte de las costumbres ciudadanas.

CAPÍTULO 5

El acuerdo como voluntad en Bioética

Este capítulo corresponde al desenlace de esta investigación, donde se vislumbrará la corroboración de la hipótesis y el desarrollo del objetivo específico 4, que a su vez está en directa relación con la hipótesis.

Luego de la crisis de la razón y el surgimiento de un campo epistémico del acuerdo vistos en el capítulo anterior, en este acápite se revisarán algunos problemas de fundamento en los acuerdos éticos, así como algunas nociones tales como el autoavasallamiento de la razón, la voluntad de verdad, de saber y de poder, más el concepto de saber-poder, en tanto características genealógicas en cuanto a la emergencia y desaparición de los discursos y la creación de nuevos saberes. La indagación sobre el acuerdo como un aspecto comunicativo y como parte de la voluntad y su implicancia en un nuevo saber, serán características fundamentales para la configuración de la Bioética y su inserción en la filosofía contemporánea.

La imposibilidad del acuerdo entre principios o reglas éticas diversas

Se ha visto que el acuerdo, visto como una instancia para tomar una decisión y no sólo como un punto de base común en el habla, es crucial en las éticas aplicadas. Se dice que el acuerdo será tomado en base a principios éticos, cuya aplicación y descubrimiento sería fundamental dentro de lo que es la ética aplicada. Por ejemplo, Cortina plantea la capacidad hermenéutica de las éticas aplicada y cívica para reconocer principios y valores, que aparecen en diferentes modalidades según sea el caso. No obstante, MacIntyre, en “¿La ética aplicada se basa en un error?”, plantea que la toma de decisiones en ética aplicada y por tanto, en Bioética,

no están hechas bajo principios éticos universales tomados desde un acuerdo. De hecho va más allá, argumentando que tales principios o reglas no existen en un acuerdo, por lo que el concepto de ética aplicada, como una forma de aplicación de principios y valores éticos, estaría equivocada.

Aquí el acuerdo no está en el plano de los principios de una ética o moral determinada que se aplica en una deliberación, o bien, en el plano de los principios fundamentales de la ideología de cada sujeto que delibera; sino que el acuerdo está a nivel de la toma de decisiones para resolver el conflicto o problema, donde no estarían en juego los principios éticos. El acuerdo se trasluciría sólo en la decisión tomada según la situación y en la postura que adhieran quienes deliberan.

Si las posturas ideológicas y morales son diferentes, la definición de cada principio no será el mismo. Esto es bastante recurrente con el principio de autonomía, que dependiendo de la ideología y postura ética y moral, será diferente.

Considerando que el acuerdo no existiría en el plano de los principios de cierta ética con otra, el acuerdo tan sólo sería un factor inmediato en la toma de decisiones para resolver un problema. En el nivel o plano de los fundamentos filosóficos de diferentes corrientes éticas sólo habría un desacuerdo de base, ya que las diferencias entre las éticas radican en sus distintos principios teóricos. En este punto el acuerdo tan sólo podría darse dentro de una pretensión comunicativa (persuasión o comprensión, ya sea estratégica o de entendimiento) a la hora de tomar decisiones para la solución de un conflicto, pero el acuerdo entre fundamentos nunca se alcanzaría. Este acuerdo inmediato en la toma de decisiones son opiniones entrecruzadas que lo que guardan en común es la pretensión de convencimiento y la interpelación hacia el otro, pero que no necesariamente serán efectivos, ya que el acuerdo no está fijado a nivel de los principios y reglas éticas. El acuerdo, al no encontrarse en los principios, sino en las decisiones inmediatas, sería más susceptible de ser modificado o cambiado, desechado o reconsiderado. En este sentido el acuerdo actuaría como un acervo de saber, donde constantemente se reconstruye.

A partir de la falta de principios o reglas comunes en los fundamentos de cada moral y

ética, MacIntyre, en “¿La ética aplicada se basa en un error?”, argumenta la dificultad de una moralidad común con fundamentos de tipo racional (reglas o principios). De este modo, el acuerdo entre moralidades diferentes partiría de una irracionalidad en tanto falta de principios o reglas comunes. La única posibilidad que queda para la toma de decisiones es la aplicación de principios según sea el caso, cuyos principios no podrán tener una pretensión de universalización, pues no son racionales en tanto que no poseen reglas comunes, sino que tan sólo son parte de una decisión donde el principio debe ser durable dentro de un contexto. Entonces, el principio nunca será racional entendido como regla universal, sino algo adecuado a un contexto, en donde deberá poseer cierta durabilidad en él. Se suma a esto que los principios o reglas comunes entre diferentes moralidades siempre serán indeterminados, por lo que sólo se deberán enfocar a la resolución del conflicto y no al acuerdo entre principios éticos. De este modo, la ética aplicada como instaladora de principios universales no sería posible[129].

En síntesis, los acuerdos sobre decisiones morales, aparecen dentro de la subjetividad y la emotividad, estando más cercanos a lo irracional y a la propia voluntad. Esto se debe a que dichas decisiones nunca provienen del establecimiento del acuerdo desde el plano racional de los principios éticos, es decir, mediante el establecimiento de reglas comunes. Esto último sería un trabajo imposible debido que existen diversas moralidades y teorías éticas, donde es sabido que todas contienen presupuestos fundamentales diferentes.

Se podría argüir que el discurso de la Bioética, en tanto saber, se circunscribe dentro del discurso de la ética aplicada como una forma de ética cívica. Este discurso (o subdiscurso si se entiende dentro de la ética aplicada) es dinámico, cuyas características actuales apuntan a la publicidad, a la globalidad y a la transnacionalidad, no sólo a la inter, multi y transdisciplinariedad; tiene una pretensión ciudadana y participativa en cuestiones que son parte de un discurso mayor de índole político, cuyos contenidos discursivos son plutocráticos (economía de mercado) y donde la ciudadanía queda inserta en ello. No obstante, ¿hasta donde llega la libertad de la participación ciudadana para transformar el discurso plutócrata en otro? ¿Hasta donde la ciudadanía puede salirse de las preocupaciones que se derivan de la sociedad

en qué vive o de su propio contexto e historicidad?

Voluntades y Bioética

A lo largo de esta investigación se ha hecho referencia a la voluntad, por lo que en este último acápite se sistematizarán las nociones que hay de ella.

Voluntad se entiende como una facultad enfocada en el deseo, el querer, la volición. El deseo estaría centrado en un objeto externo, proviniendo ese deseo desde un sujeto afecto a experiencias[130]. De esta manera, la voluntad aparece en el ser humano como un motor básico, de donde emergen sus intereses, que permiten su autoconservación o su cambio.

El término voluntad de poder (Der Wille zur Macht) es fundamental en la filosofía de Friedrich Nietzsche; se refiere a la voluntad de hacer, a la capacidad humana de superarse a sí mismo por sí mismo y así alcanzar el estado de superhombre (Übermensch). Para ello, el ser humano rescata su lado instintivo y dionisiaco, apegado a la naturaleza, mediante una transmutación de todos los valores. Para tal transmutación, la vivencia del nihilismo es fundamental, es decir, experimentar el vacío de los valores establecidos para luego transformarlos y crear nuevos (nihilismo activo): <<(…) ¿Por qué ya es necesario el surgimiento del nihilismo? Porque al llegar hasta sus últimas consecuencias, los mismos valores que hemos tenido hasta ahora son los que lo hacen necesario; porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque debemos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era el verdadero valor de estos “valores”... Alguna vez necesitaremos valores nuevos...>> (Nietzsche 1877, p. 30). El único modo de no caer en un nihilismo pasivo, en la resignación y adormecimiento, sería desarrollando una actitud vital del eterno retorno: los sucesos se repiten una y otra vez en esta vida.

La voluntad entonces se manifiesta como instinto y actitud ante la vida dirigida a la acción y a la transformación. Esta voluntad se manifestaría en todos los ámbitos de la vida:

espíritu, naturaleza, sociedad, conocimiento, arte, constituyéndose en algo básico del ser humano. Esta voluntad entonces, será aquella que transmutará todos los valores, no en el sentido de un cambio de éstos, sino en la transformación radical del modo de valorar mismo. Para ello, se debe experimentar un nihilismo positivo o activo que permita crear una nueva perspectiva; para poder crearla se necesita de la voluntad de poder, ya que ella sería el “principio activo” o “motor” que permite la creación de los valores. De este modo, los valores antiguos también tienen su procedencia en la voluntad de poder, pues ella es un motor que siempre está presente, que obedece a lo instintivo e irracional. Por tanto, la voluntad de poder al estar en el plano de lo instintivo, aquello que provenga de ella, como los valores, no pueden pretender una fundamentación objetiva y racional. Todo valor es creado dentro del devenir de la vida en situaciones específicas y éstas a su vez están sujetas a la voluntad de poder.

Es importante aclarar que todo será considerado valor; así es como todo ámbito de la cultura humana (conocimiento, arte, religión, etc.) aparecen como voluntad de poder. La voluntad de poder finalmente aparece como fuerza creadora en el ser humano, para construir su vida y devenir; el poder aparece como la capacidad de tener voluntad. La creatividad de la voluntad de poder se arraiga en que dicha voluntad va más allá del bien y del mal, sólo es la manifestación de la vida sin valoración y juicio de por medio, pero a su vez crea los valores y los juicios. De esta manera, la voluntad de poder aparece como aquello vacío, sin contenido, pero como lo que es motor y moviliza la vida en su construcción. Específicamente en el ser humano es una condición creadora; una vez que esa condición es aceptada y es asumida como voluntad de poder, se alcanza al superhombre.

Foucault como filósofo que retoma el pensamiento de Nietzsche, caracteriza una crítica de la razón sumida en el poder. Para Foucault, a partir de la Época Clásica (siglo XVIII) el sujeto ya no existe. Al no existir se convierte en sujeto-objeto de estudio para definir su condición; en este sentido, la racionalidad se transfiere en tanto el ser humano es el mismo objeto de estudio. Este afán de un conocimiento autorreferente será considerado como voluntad de saber.

Respecto al concepto de voluntad, se observan diferentes aseveraciones que dicen

relación con el poder, el saber y la verdad, que posteriormente se vincularán al concepto de saber-poder. Para entender las nociones de voluntad de poder y de saber ya mencionadas, y para luego entender el concepto de saber-poder, en primer lugar se debe definir el concepto de voluntad de verdad desarrollado por Foucault.

La voluntad de verdad está en relación con el concepto de verdad foucaultiano, que a su vez se emparenta a la filosofía de Nietzsche. Foucault toma de Nietzsche la idea de que para entender el concepto e idea de razón, es necesario entender y desentrañar la historia de la verdad (a modo genealógico), debido a la relación directa que se hace entre la razón y la verdad como principio originario, donde lo racional será verdadero y la verdad debe ser racional. Como se menciona, el trabajo acerca de la verdad en ambos autores es un trabajo diagnóstico que se sitúa desde la historia de la verdad, es decir, analizar la verdad desde su historicidad. La historia de la verdad se refiere a la voluntad de verdad y a las políticas de ésta; su reconstrucción histórica es la historia de los juegos de la verdad. Por esta razón, la verdad no es absoluta ni totalizante; tampoco es intemporal ni un concepto abstracto que está sobre otros, sino que se desprende de las prácticas al igual que el discurso, que será su emisor. Entonces, para poder realizar este análisis habría que desprenderse de todas aquellas categorías que rodean la verdad en tanto concepto abstracto, universal, absoluto, totalizante, intemporal, originario, racional: <<Sólo liberándonos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando eventualmente el modelo nietzscheano, podremos hacer una historia de la verdad>> (Castro 2004, p. 368). Con esto, la verdad aparecería como una relación del saber y del discurso consigo mismos, sin atribuciones de absoluto y totalización: <<Entiendo por verdad el conjunto de los procedimientos que permiten pronunciar, a cada instante y a cada uno, enunciados que serán considerados como verdaderos. No hay en absoluto una instancia suprema>> (Castro 2004, p. 368).

En esta historia de la verdad, aparece la distinción entre verdad demostración y la verdad acontecimiento, donde la verdad demostración es aquella que se corresponde con el concepto de verdad conocido y que está en relación con el saber, con lo universal y lo absoluto, como algo que se descubre y se devela; es la verdad que acompaña al conocimiento,

la verdad apofántica donde el discurso posee un valor de verdad en sí, sin ocuparse de sus fundamentos o de su surgimiento como tal. La verdad acontecimiento es aquella que se observa en la excavación arqueológica, donde aparece múltiple y dispersa, y que tan sólo se ve situada dentro de una historicidad. Esta verdad acontecimiento muestra que la verdad demostración tan sólo es una imagen de la verdad acontecimiento.

De este modo, la separación entre falso y verdadero obedece a la historicidad, la que dependería de las prácticas y de las políticas de verdad, que se corresponden con un orden ya establecido: <<Creo que lo importante es que la verdad no está fuera del poder ni carece de poder (no es, a pesar del mito cuya historia y función sería necesario analizar, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de las largas soledades, el privilegio de quienes han sabido liberarse). La verdad es de este mundo; es producida en él gracias a coerciones múltiples. Y posee en él efectos reglados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general” de la verdad, es decir, los tipos de discurso que ella acepta y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sanciona unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquéllos que tienen la función de decir lo que funciona como verdadero>> (Castro 2004, p. 370). Así, la verdad concebida como acontecimiento donde suceden diferentes concepciones de ella, aparece en plena relación con las prácticas, a su vez vinculadas con la voluntad de poder, que manifiesta la capacidad humana tanto constructiva como destructiva. Por ende, la verdad en relación con el poder, será aquel discurso propio del poder y el poder será el que establece el orden y el canon histórico: <<Entre Hesíodo y Platón se estableció una determinada división que separó el discurso verdadero y el discurso falso; una separación nueva, porque de aquí en adelante el discurso verdadero ya no es más el discurso precioso y deseable, porque ya no es más el discurso ligado al ejercicio del poder>> (Castro 2004, p. 369).

En síntesis, la verdad enmarcada en voluntad de verdad corresponde al orden del discurso, es decir, el discurso que acontece desde la práctica y fija cánones, los que tan sólo son posibles con la voluntad de poder. Y la verdad en tanto demostración, aparece como regla

del conocimiento y el saber; de ahí su vínculo con la voluntad de saber, donde aquel saber para situarse dentro de un discurso establecido debe cumplir con lo que es verdadero. Esto actúa como un sistema de exclusión, debido a la selección discursiva de lo que será falso y de lo que será verdadero. No obstante, la verdad nunca es situada en el plano de su propio desentrañamiento como lo ha hecho Foucault y Nietzsche, sino tan sólo como regla, orden y canon: <<Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su desarrollo necesario. Y la razón es quizás ésta: si el discurso verdadero ya no es más, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder, en la voluntad de verdad, en la voluntad de decirla, en este discurso verdadero, ¿qué es lo que está en juego, si no el deseo y el poder? El discurso verdadero que la necesidad de su forma independiza del deseo y libera del poder no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad de verdad, que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es tal que la verdad que ella quiere no puede no enmascararla>> (Castro 2004, p. 369).

De esta manera, se reconoce la noción saber-poder, donde la voluntad de saber en tanto acervo de saber, nunca estará separada de la voluntad de verdad. Ésta última se manifiesta como puro deseo y voluntad de poder, donde el poder principalmente se refiere a la capacidad humana de crear, inventar, construir y también destruir. Es importante reiterar que la noción de poder en Foucault tiene relación con su procedimiento genealógico, es decir, cómo surgen los discursos, no en tanto su origen, sino sobre el porqué de la asignación de cierto origen y no otro; en este surgimiento, Foucault se encontrará con las nociones de verdad, saber y poder, donde el poder es deseo y está en estrecha relación con la voluntad de poder nietzscheana.

Se ha mencionado que, según esta visión de la verdad y el saber, entrelazados con la voluntad y el poder, el saber como tal aparece como acervo de saber, vale decir, como ansia de conocimiento, que una vez que falla o ya no sigue los cánones de verdad de cierta historicidad, es reemplazado por otro. La razón y su reconstrucción aparecerán como un intento de establecer un nuevo saber, que obedece a una nueva voluntad de verdad y de saber; es un autoavasallamiento de la razón en tanto ella misma se traspasa y se establece nuevos límites y nuevas acepciones, consignándolas como verdaderas, pero no observando la verdad como

voluntad o como un discurso que establece órdenes. Esto será una característica de la razón y del saber modernos: <<Foucault desarrolla en un gran arco que va desde Kant y Fichte hasta Husserl y Heidegger, su idea básica de que la modernidad se distingue por la episteme autocontradictoria y antropocéntrica de un sujeto estructuralmente desbordado, de un sujeto finito que se trasciende hasta lo infinito. La filosofía de la conciencia no puede menos de quedar sujeta a las coacciones que ejerce una estrategia conceptual bajo la que el sujeto se duplica, habiendo de ser considerado bajo dos aspectos en cada caso contrarios e incompatibles entre sí. El afán de romper con este inestable ir y venir entre esos aspectos, incompatibles a la vez que inevitables, que la autotematización implica, se hace sentir como indomable voluntad de saber y saber cada vez más. Esta voluntad se dispara pretenciosa por encima de todo aquello que el sujeto estructuralmente desbordado y abrumado es capaz de dar de sí. De este modo, la episteme moderna viene determinada por la peculiar dinámica de una voluntad de verdad para la que cada frustración sólo representa un acicate para una renovada producción de saber. Pues bien, esta voluntad de verdad se convierte para Foucault en la clave de la interna conexión entre saber y poder. Las ciencias humanas ocupan el terreno alumbrado por la aporética autotematización del sujeto cognoscente. Erigen con sus exorbitantes pretensiones nunca cumplidas la fachada de un saber universalmente válido tras la que se oculta la facticidad de la pura voluntad de autoavasallamiento mediante el saber, de una voluntad de vertiginoso y productivo acrecentamiento del saber, en cuyo vórtice se forman la subjetividad y la autoconciencia>> (Habermas 1985, p. 313).

Con lo anterior, el ser humano moderno traspasa sus límites mediante su propia razón, transformándose en banal: <<En Nietzsche, como en la posición de Foucault, también se rompe esa continuidad, el conocimiento no es sólo el producto de la lucha en el nivel social de instintos y deseos, lo es también en el nivel individual. El sujeto deja de ser una unidad>> (Castro 1995, p. 233). En este sentido, el conocimiento, el saber, la razón y el autoavasallamiento, en relación directa con el sujeto, responden a cierto cansancio, que estaría más cercano a la irracionalidad que a la racionalidad abogada por la tradición filosófica, donde el conocimiento en tanto comprensión y sabiduría, sólo se logra una vez se le entrega

importancia, aprecio y amor (idea de filosofía en tanto amor-amistad a la sabiduría)[131]. Nietzsche, en “La Gaya Ciencia”, parágrafo 33, dice: <<*Qué significa conocer (...) ¿Un resultado de las pulsiones, diferentes y que se oponen entre sí, de querer reírse, quejarse y maldecir? Para que un conocer sea posible, cada una de esas pulsiones tiene que haber alegado primero su opinión unilateral sobre la cosa o suceso; después surge la lucha de las unilateralidades y de ella, en ocasiones, un centro, una tranquilización, un dar la razón hacia los tres lados, una especie de justicia y de contrato: pues en virtud de la justicia y del contrato todas esas pulsiones pueden afirmarse en la existencia y tener razón unas respecto de otras. (...) Durante las más largas épocas se ha considerado el pensar consciente como el pensar por excelencia: sólo ahora empezamos a vislumbrar la verdad de que la mayor parte, con mucho, de nuestra actuación espiritual discurre sin que seamos conscientes de ella ni la sintamos; pero creo que estas pulsiones que aquí luchan entre sí sabrán muy bien hacerse sentir y hacerse daño *unas a otras*: aquel repentino y enorme agotamiento que aflige alguna vez a todos los pensadores puede que tenga ahí su origen (es el agotamiento en el campo de batalla)>> (Nietzsche 1882, p. 315-316).*

Bajo este espectro, el saber y el conocimiento resultan banales en tanto irracionales y sin sentido; se transfiguran en el pesar y en el cansancio o agotamiento de algo que vuelve una y otra vez, reformulándose continuamente y racionalizando la idea de que ha llegado a una meta: <<Finalmente, como lo muestran los textos posteriores a *L'archéologie du savoir*, Foucault se ve obligado a recurrir a una pragmática, es decir, a una teoría de la acción humana como fundamento de la verdad y de la objetividad, del objeto y del sujeto; lo cual implica, al menos en cuanto hemos visto en la utilización que nuestro autor hace de la obra de Nietzsche, que el mundo racional se funda en la irracionalidad, la verdad en la mentira, la objetividad en el instinto, los objetos y los sujetos en la ausencia de objetos y sujetos>> (Castro 1995, p. 234).

Desde esta perspectiva, la Bioética en tanto nuevo saber no se escapa a su acervo y a las voluntades aquí descritas. La voluntad de poder para Nietzsche es toda manifestación y siguiendo su lógica, la Bioética estaría dentro de las ramas del saber ético que reconstruyen la

razón y crean un conocimiento para acercarse a problemáticas específicas. Y así es como todo saber no hace referencia en su discurso a este acervo, sino que nuevamente se establece como una verdad apofántica; en el caso de la Bioética, el acervo de saber se representa desde el discurso de la pluralidad y la tolerancia, el acuerdo y la consideración de diferentes alternativas que se deben conciliar, siendo características epistémicas de los saberes que aparecen luego de la crisis de la razón después de la Segunda Guerra Mundial. Estos tipos de saber, dentro de sus pretensiones de conciliación y acuerdo están lejos de verse a sí mismas como voluntad de poder en tanto interés estratégico. En el pensamiento foucaultiano, dentro de su acepción de saber-poder, se trasluce que, mediante las prácticas y las institucionalizaciones, es difícil escaparse de las prácticas de poder cercanas a la razón instrumental.

Por lo tanto, la Bioética aparece como un saber en un contexto del acuerdo, ya que es una disciplina que mediante sus procedimientos y herramientas hace uso del diálogo, el debate y la deliberación. La Bioética como saber no sólo se constituye de sus herramientas, sino también es una reflexión que teóricamente pretende armonía entre los seres humanos, sus modos de vivir, su entorno y consigo mismo, por lo que la reflexión desde el diálogo y la pretensión de acuerdo siguen siendo puntos fundamentales para su constitución. La necesidad de este tipo de saber en una época y contexto determinado, después de dos guerras mundiales, favorecen al surgimiento de disciplinas que apunten a la armonización y equilibrio de la sociedad como una reconstrucción de una racionalidad perdida. Esto se ha buscado a través de una razón comunicativa y dialógica. No obstante, la voluntad de poder acompaña al ser humano en su constitución, lo que se manifiesta en la creación de nuevos saberes establecedores de verdad.

En cuanto a las prácticas discursivas y no discursivas, la Bioética, una vez consolidada como saber, ya no desde los márgenes de las minorías y de lo Otro -como pudo ser en un comienzo cuando aún no se había establecido como un saber legitimado por el orden de la verdad-, pasa a ser parte de prácticas no discursivas tales como instituciones de salud, comités, organizaciones, etc., donde continuamente en la práctica se observa el forcejeo entre la

instalación de un ideal apuntado a lo comunitario y la realidad que se guía por acciones estratégicas e instrumentales. Según la Ética Discursiva, esto sería una instancia para instalar la acción comunicativa; no obstante, muchas veces los discursos se cubren de una imagen que obedece a un ideal que no es tal.

En este último sentido, la Bioética institucionalizada puede llegar a ser, como muchas otras disciplinas, un dispositivo o instrumento de control principalmente ligado a la vida, la muerte y el cuerpo, si sólo se la toma desde la perspectiva antropocéntrica, es decir, el ser humano frente a las relaciones humanas y las problemáticas de su ecosistema sobre él mismo y no sobre las problemáticas medioambientales por sí mismas. En este punto, un concepto que puede tener sentido es el de biopolítica. La biopolítica se refiere a los procesos políticos en función al poder en tanto deseo, que dicen relación con la vida. Foucault la define como: <<(…) La manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días>> (Foucault 1979, p. 359). Es por esto que el nacimiento de la biopolítica se sitúa en la conformación de una economía liberal y capitalista. En este entramado, todo el aparataje político y económico es amparado y explicado desde las ciencias de la vida, así como este aparataje controla el saber sobre la vida o biología, desplegándose a la salud, la higiene, las relaciones humanas y su relación con la naturaleza.

Todos estos espectros son abordados desde la Bioética, desde su saber ético, puesto que la Bioética aborda las problemáticas éticas sobre la vida. Esto, en un plano político e institucional resulta un buen argumento para la totalización y la normalización, que ejerce su poder específicamente en el ámbito de la vida[132]. La vida siempre será un tema de control social, en tanto su ordenamiento y su teorización, a través de la creación de una epistemología de validez teórica sobre ella. Mediante sus prácticas institucionales, la Bioética se introduce en el orden de la vida en sociedad, estableciendo márgenes de lo correcto y lo incorrecto, en las

decisiones e incluso sobre cuáles serán y no serán los problemas morales respecto a la vida. Este es el nivel de una Bioética en sus prácticas directas con la institución, no la Bioética con pretensiones globales y ecoéticas, que se acerca al ideal y a la teoría, a pesar que la misma teoría también pretende una regulación de la vida frente a las relaciones humanas y la naturaleza. Sin embargo, la diferencia entre una Bioética teórica y una práctica, radica en que la teórica tendría la pretensión de un cambio de mentalidad y cognición frente a la moralidad, para lograr una transformación real y efectiva; esto choca con los intereses que están en juego en la praxis de la disciplina.

La manifestación más extrema de la biopolítica, según Esposito en “Bíos, Biopolítica y Filosofía”, sería la practicada durante el nazismo. El nazismo sería el resultado más extremo de la biopolítica tendente a la destrucción, donde los cuerpos y la vida son controlados hasta su invasión y aplastamiento[133]. Ya se ha explicado que posteriormente a estos hechos surge un contexto que facilita el surgimiento de una episteme del acuerdo, que intenta sanar las crisis acontecidas después de una etapa destructiva. Lo sugerente es que uno de esos saberes tendentes al acuerdo se acercará a la reconstrucción de la vida como *bíos*, es decir, vida en tanto humana y sus interacciones. Este saber será la Bioética, cuya implicancia biopolítica estará en la reconstrucción de la razón en cuanto a ética de la vida o *bíos*, vale decir, las interacciones humanas y las prácticas, cuyas implicaciones dicen relación con el deseo, el poder, la voluntad, el control, la pretensión de reconciliación y acuerdo, y el velamiento de su propia voluntad.

CONCLUSIÓN

Arqueología y Bioética

Para concluir esta investigación, se retomará la pregunta inicial de esta investigación que constituye su hipótesis: ¿efectivamente estaría la Bioética dentro de un campo epistémico del acuerdo, cuyas características discursivas se asocian a las voluntades de verdad, saber y por consiguiente, poder?

Si se observa, la pregunta de hipótesis se puede dividir en una primera parte que propone que la Bioética se encontraría en un campo epistémico del acuerdo. Respecto a esto, a lo largo de la investigación se buscaron elementos que están en relación a la Bioética y que la conforman en una disciplina y saber. De esta manera, se acercó a una contextualización histórica de su surgimiento, la exploración de su estructura como saber ético y los principales aspectos de la filosofía contemporánea que permitieron el terreno para el nacimiento de la Bioética. Todos estos elementos (históricos, argumentativos y filosóficos) fueron una referencia teórica para sondear cómo se establecerían los elementos principales de la arqueología foucaultiana en el discurso y saber bioético.

De este modo, el contexto de la bioética que permite un campo epistémico con características discursivas del acuerdo, es posibilitado por un a priori histórico vinculado a rasgos históricos, económicos y epistemológicos particulares, tales como: el desarrollo de una economía capitalista; el uso de las ciencias positivistas en función del modelo económico, en cuanto a investigación, experimentación y desarrollo de nuevas tecnologías; y las guerras. Todos estos aspectos llevan a una serie de cambios reflejados en movimientos sociales y en cuestionamientos filosóficos enmarcados en la crisis. Se habla de una época de crisis, ya que lo que ha sido valorado tradicionalmente ha perdido ese valor. En filosofía, se hablará de la crisis de la razón. No obstante, ésta intentará ser reconstruida, mediante diferentes proyectos éticos (acción comunicativa, ética discursiva, éticas aplicadas, ética cívica). Todos estos

proyectos tienden a la reconciliación de diferentes saberes -multi, inter y transdisciplinariamente-, situándose bajo un acuerdo. Es aquí donde emerge la Bioética, por lo que su campo discursivo y epistémico estará en la base de saberes que pretenden el acuerdo.

Por consiguiente, la Bioética se articula en este contexto, donde los elementos de la arqueología foucaultiana tienen cabida, ya que dibujan y describen la emergencia de los discursos y del saber.

El campo epistémico en que surge la Bioética se sustentaría por un discurso del acuerdo, que es posibilitado por un a priori histórico que aparece en un archivo en relación a los cambios económicos, guerras y cuestionamientos filosóficos particulares. En este campo emergerían saberes orientados a la reconciliación, tanto moral como cognitiva, por lo que se basan en la búsqueda de la pluralidad y de mínimos morales, particularmente en el caso del saber ético. Es así donde se suceden multi, inter y transdisciplinas, que no sólo invocan a diferentes saberes, sino a la realización de puentes entre ellos. La Bioética aparecería como un saber ético que es puente entre ciencias y humanidades, mediante la reflexión ética como punto convergente entre ellas. Dentro de los saberes éticos que surgen en el campo epistémico del acuerdo, se puede hallar la ética cívica y la ética aplicada, que comparten una misma positividad con la Bioética, es decir, las mismas características discursivas, históricas y epistémicas; la Bioética surgiría de estos saberes, conformando el propio.

Las características del saber bioético, específicamente en su aspecto discursivo y su unidad, se podría sintetizar en lo siguiente:

- Los *enunciados* de la Bioética se caracterizan por ser un conglomerado de distintas disciplinas, que mediante enunciaciones, construyen objetos y conceptos. El enunciado propio de la Bioética, que constituye su discurso, es la unión de los diferentes enunciados y discursos disciplinarios distintos que son reunidos en una sola disciplina a través del conflicto ético. Esta unión se realiza a partir de las ideas y del discurso de multi, inter y transdisciplinariedad, propiciada por el campo del acuerdo.
- Los *objetos* de la Bioética corresponden a los objetos de las disciplinas que ella aborda

(medicina, ecología, derecho, filosofía, entre otros), pero estos objetos siempre estarán enfrentados al conflicto ético. De este modo, pasan a ser objeto de la Bioética.

- Los *conceptos* surgen a partir de las relaciones que la Bioética encuentra en todas las disciplinas que abarca desde el conflicto ético, es decir, desde el ámbito interdisciplinario. Es así como se definen nociones que se enmarcan dentro de conflictos éticos, a partir de la perspectiva de diferentes disciplinas y teorías éticas. Así, nacerán conceptos en tanto definiciones, sobre el aborto, la eutanasia, la obstinación terapéutica, el estado vegetativo persistente, desarrollo sustentable, etc., donde éstos tendrán sus variaciones según la vertiente ética en la que se desarrolle; lo mismo sucedería con las definiciones de los principios de autonomía, justicia, no-maleficencia y beneficencia.
- Las *estrategias, temas o teorías* son aquellos sistemas de conceptos que se construyen alrededor de algún tema que aborde la Bioética. Es así como surgen teorías sobre el inicio y el final de la vida, el calentamiento global, el concepto de persona, la idea de puente, el estatuto ontológico de persona y de embrión, etc., que son abordados desde una perspectiva bioética, cuyas prácticas no discursivas, vale decir, comités y organizaciones estarían abocados a la reflexión y regulación de los conflictos éticos que surgen en estas áreas.
- La relación de la Bioética con los agentes desarticuladores del discurso (discontinuidad, ruptura, umbral, serie, transformación, superficie) se observa en su formación discursiva proveniente de sucesos históricos que intentan reconstruir una razón destruida. La razón en crisis muestra con mayor nitidez la desarticulación del discurso, por lo que su articulación será explícita en el caso de la Bioética, mediante la reunión de diferentes saberes y disciplinas.

En síntesis, la Bioética aparece como un saber, cuya unidad discursiva está conformada de diferentes enunciados dispersos, pero relacionados mediante la pretensión de multi, inter y transdisciplinariedad en tanto puente entre ciencias y humanidades. Los enunciados poseen

objetos y conceptos propios según la disciplina que esté abordando la Bioética; no obstante, ésta a su vez crea un propio sistema conceptual para abordar las diferentes temáticas que la constituyen, ya sea en la deliberación sobre la toma de decisiones de problemas éticos o en la definición de conceptos en un tema particular. Aquí existe una serie de reglas que indican cómo se van formando los conceptos y por tanto, el discurso de la Bioética; dichas reglas obedecen a prácticas que están orientadas particularmente a ideologías o creencias desde donde se debate el tema bioético; es así como será diferente una reflexión bioética desde la creencia religiosa, desde una ideología filosófica o política, o bien, desde una institución que se enmarque en ciertos criterios ideológicos, religiosos, políticos, sociales, culturales y filosóficos.

Luego de indagar en las formaciones discursivas de la Bioética, donde el acuerdo sería fundamental para la constitución de una episteme, esta investigación ha explorado en diferentes nociones de acuerdo: como una base implícita que permite la comunicación humana y la conformación del mundo de la vida; y como pacto o contrato que se observa en el área del derecho. Ambos mecanismos, tienen como base el diálogo y la deliberación donde el acuerdo siempre está presente, incluso si el desacuerdo es lo predominante; el ideal de acuerdo sería algo sustantivo para la intersubjetividad y la vida en sociedad. Y por estas mismas características, el acuerdo se transforma en fundamento para la reconstrucción de la razón.

En este punto, surge la segunda parte de la hipótesis de investigación, que propone que las características discursivas del acuerdo como campo epistémico está en relación con las voluntades de verdad, saber y poder. Para indagar en este punto, se desarrolla la idea que arguye que todo lo que está tras las manifestaciones humanas es la voluntad. Junto a esto se explora la crisis de la razón, su reconstrucción y las voluntades que la conformarían.

La voluntad se manifestaría como una voluntad de verdad, saber y poder, donde la razón se reconstruye una y otra vez en tanto acervo de saber. En medio de un mundo en crisis, la Bioética aparecería como una posibilidad de reconstrucción y como otro saber más que solucionaría aquellos problemas que otros saberes no han podido resolver. En tanto saber ético aparece como una nueva instancia ética que propone el diálogo y la tolerancia, ya que las

éticas totalizantes no son propicias para las necesidades históricas, donde la autonomía, la libertad y la capacidad de diálogo son fundamentales.

La voluntad se define principalmente como deseo y como la capacidad humana para construir mundo. La voluntad emergería de la irracionalidad; en tanto capacidad creadora y destructiva a la vez, es capaz de crear y construir sistemas racionales, crear nuevos saberes que provienen de un terreno disperso y desarticulado como lo irracional. La voluntad se manifestaría en los intereses, los que pueden tener tanto una orientación hacia el entendimiento como una orientación estratégica e instrumental. El acuerdo se manifiesta como parte de la voluntad, por lo tanto podrá estar orientado tanto al entendimiento como a la estrategia.

Sin embargo, ocurre un velamiento de la voluntad: o bien ella es negada, o es transformada únicamente en pensamiento estratégico. Esto se refleja en la pretensiones de acuerdo, donde los fines estratégicos son ocultados mediante falsas imágenes de entendimiento. La imposibilidad del acuerdo, específicamente de principios éticos, no reside en las acciones estratégicas, sino en la fundamentación que se busca para tales principios. Esta imposibilidad se debería a que no se puede encontrar un mínimo común ético habiendo diferentes tradiciones filosóficas, sólo se puede llegar a un acuerdo en instancias de soluciones inmediatas.

La imposibilidad de llegar a un acuerdo a nivel fundamental de la ética se puede observar en la desarticulación del discurso que realiza la arqueología: ya no hay absolutos, universales y verdades; sólo pedazos de una voluntad que se reconstruye a sí misma; una voluntad que se puede asumir como tal, o bien, ocultarse tras imágenes que no son su realidad.

La Bioética como ética aplicada intenta buscar un mínimo común ético. No obstante, las pretensiones de llegar a un acuerdo en los fundamentos se torna una tarea imposible, por lo que su mayor herramienta se orienta a la resolución de problemas y toma de decisiones en situaciones concretas, donde el acuerdo entre diferentes interlocutores sólo es posible dentro de la inmediatez y el caso mismo; tampoco se logra este acuerdo a nivel de puente multi, inter y transdisciplinario, ya que hay una base discordante entre los fundamentos de cada disciplina.

Por lo tanto, a la Bioética sólo le resta el trabajo reflexivo -ya no ético en búsqueda de fundamentos- sino de una autoconciencia de nosotros mismos. Los resultados del pensamiento que surge de una autoconciencia, sólo son aplicados fragmentariamente y en situaciones específicas, pues no es una fórmula para realizar cambios morales y éticos. En la dispersión del discurso, sólo queda el trabajo con fragmentos.

<<Hay sin duda en nuestra sociedad, y me imagino que también en todas las otras, pero según un perfil y escansiones diferentes, una profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso. (...) Y si se quiere -no digo borrar este temor-, sino analizarlo en sus condiciones, su juego, y sus efectos, es necesario, creo, reducirse a tres decisiones a las cuales nuestro pensamiento, actualmente, se resiste un poco y que corresponden a los tres grupos de funciones que acabo de evocar: poner en duda nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; levantar finalmente la soberanía del significante>> (Foucault 1970, p. 42-43)[134]. Mediante este fragmento se puede argüir que existe cierto temor frente a la dispersión y discontinuidad del discurso, y donde la única forma de asumir tal dispersión es a través de ver al discurso como tal: fragmentario y como acontecimiento. Para situarse en esta perspectiva, la voluntad de verdad debe ser puesta en duda, en cuanto a que es una voluntad que se renueva constantemente.

Dentro de la reconstrucción de la razón hay un anhelo por la razón ilustrada; no obstante, también hay conciencia de la imposibilidad de su reconstrucción, luego de los acontecimientos históricos como la Segunda Guerra Mundial, que pusieron en entredicho la posibilidad de la configuración de una ética. No obstante, en los proyectos reconstructivos de la razón práctica, tales como la Ética Discursiva, se busca un razón dialógica orientada a un "nosotros". Al parecer, esta razón no difiere de la razón ilustrada, sino sólo por su orientación al lenguaje y a la comunidad; sin embargo, sigue siendo un proyecto que busca un acuerdo, la universalidad y la armonización del ser humano, los cuales no se alejan del proyecto ilustrado.

Por tanto, no es la reconstrucción de una razón diferente o nueva, sino la reconstrucción de una razón pasada.

Con la experiencia arqueológica esta razón aparece como un elemento discursivo desarticulado, incluso se develan los prejuicios y estereotipos del sentido común, que son los discursos más presentes a la hora de las prácticas cotidianas.

La Bioética pasando por la arqueología aparece como cualquier otro saber, cuyo discurso disperso queda liberado de nociones preestablecidas como verdaderas; queda en un terreno donde su aplicación tiene más sentido en el caso a caso, más que en la búsqueda de una fundamentación.

La búsqueda de una nueva epistemología para la Bioética se orienta a una epistemología de las anomalías[135], donde el reflexionar ético debe ser parte de un nuevo modo de conocer, ya que los nuevos conocimientos surgen a partir de desastres^{vii}. De este modo, la reflexión moral debe estar acompañada de cambios cognitivos. No obstante, estas teorizaciones sobre el quehacer bioético ya no estarían orientadas a establecer los principios de esos cambios, los estatutos de esa epistemología o los procedimientos a seguir, sino que estaría orientada a microcambios que sólo emergen en situaciones concretas como único modo de aplicabilidad y efectividad. Así, la disciplina y el saber ya no se establecen como un sistema y estructura reguladora, sino como una experiencia de saber llevado a un pensamiento autoconsciente de los actos.

En síntesis, en el acuerdo, como campo epistémico de la Bioética, que surge como un saber con características discursivas específicas, se hallará un campo que emerge desde la irracionalidad, por lo tanto, de la voluntad. Esto se debe a la dispersión de los discursos analizados desde la arqueología, lo que permite observar lo siguiente:

- La dificultad de hallar un principio común en la diferentes éticas para el logro de un

vii Al patentizar el desastre como motor para el surgimiento de nuevos conocimientos y reflexiones, se alude a que ese surgimiento proviene de lo irracional y de la sinrazón, donde se encuentra el exceso. El surgimiento desde el desastre develaría todas las anomalías cargadas de irracionalidad, y en la búsqueda de la reconstrucción aparecerían los excesos en tanto exageración de las cosas y los hechos, lo que repara en el absurdo. (Baudrillard, Jean (2000). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Editorial Anagrama).

acuerdo perdurable. Las diferentes posturas éticas, en su diferencia, no poseen principios o reglas comunes.

- Esta imposibilidad de un acuerdo común y la dispersión manifiesta, permiten el acervo de saber y la recreación constante de nuevos conocimientos, lo que está en relación directa con la voluntad. De esta manera existirán reconstrucciones de la racionalidad que, más que apuntar a la innovación, son un rescate del pasado.
- La voluntad como tal surge de una pulsión humana irracional, que la hace muchas veces ser antojadiza y en constante renovación.

Con estos hallazgos, a pesar de la sistematización de las teorías y disciplinas, se encuentra de base la dispersión del discurso y su irracionalidad. Por ello, la posibilidad de aplicación de disciplinas éticas como la Bioética, estará directamente vinculada con la reflexión particular sobre la toma de autoconciencia en relación con el mundo y la naturaleza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Introducción

- [1] Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes. pp. 113.
- [2] Habermas, Jürgen (1993). Cap. 9: "Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica a la razón", en *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Editorial Taurus. pp. 313-314.
- [3] Cortina, Adela (2004). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 217-250.

Capítulo 1

- [4] Foucault, Michel (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta. pp. 207.
- [5] Díaz, Ester (1995). "Vida y Obra", en *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 13.
- [6] Ibid. pp.13.
- [7] Foucault, Michel (2005). "Prefacio", en *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. pp. 7.
- [8] Ibid. pp.6.
- [9] Albano, Sergio (2004). *Michel Foucault. Glosario epistemológico*. Buenos Aires: Editorial Quadrata. pp. 50.
- [10] Foucault, Michel (2005). "Prefacio", en *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. pp. 9.
- [11] Foucault, Michel (1988). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. pp. 33-34.
- [12] Albano, Sergio (2004). *Michel Foucault. Glosario epistemológico*. Buenos Aires: Editorial Quadrata. pp. 81.
- [13] Foucault, Michel (1988). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. pp. 11.
- [14] Ibid. pp. 68.
- [15] Ibid. pp. 73.
- [16] Ibid. pp. 98.
- [17] Ibid. pp. 99-100.
- [18] Ibid. pp. 62.
- [19] Ibid. pp. 61.
- [20] Ibid.
- [21] Ibid. pp. 62.
- [22] Ibid. pp. 64-65.
- [23] Ibid. pp. 44-50.
- [24] Ibid. pp. 57-58.
- [25] Ibid. pp. 92.

- [26] Ibid.
- [27] Ibid. pp. 93.
- [28] Ibid. pp. 94.
- [29] Ibid.
- [30] Ibid. 98-99.
- [31] Ibid. pp. 115.
- [32] Ibid. pp. 61-62.
- [33] Ibid. pp. 116.
- [34] Ibid. pp. 67-71.
- [35] Ibid. pp. 69.
- [36] Ibid. pp. 85.
- [37] Ibid. pp. 33-35.
- [38] Albano, Sergio (2004). Michel Foucault. Glosario epistemológico. Buenos Aires: Editorial Quadrata. pp. 36-37.
- [39] Foucault, Michel (1988). La arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. pp. 118.
- [40] Ibid.
- [41] Ibid.
- [42] Ibid. pp. 107.
- [43] Ibid.
- [44] Ibid. pp. 108.
- [45] Ibid.
- [46] Ibid. pp. 109.
- [47] Ibid. pp. 111.
- [48] Castro, Edgardo (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes. pp. 113.
- [49] Ibid. pp. 342.
- [50] Ibid. pp. 343.

Capítulo 2

- [51] Gracia, Diego (1999). "Planteamiento general de la bioética", en Bioética para clínicos. Madrid: Editorial Triacastela. pp. 19-35.
- [52] Luna, Florencia y Selles, Arleen L. F. (1998). Bioética. Investigación, muerte, procreación y otros temas de ética aplicada. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- [53] Kottow, Miguel (2005). "Herramientas de la bioética (I)", en *Introducción a la bioética*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp. 66.
- [54] Lolas, Fernando (2008). "Bioethics and animal research. A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr", *Biological Research Journal*. 41: 119-123.
- [55] Sass, Hans-Martin (2007). "Fritz Jahr's 1927. Concept of Bioethics", *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 17: 279-295.
- [56] Ferrer, Jorge José y Álvarez, Juan Carlos (2003). "Ética, moral y bioética", en *Para fundamentar la bioética*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer. pp. 60-82.
- [57] *Ibid.* pp. 63-65.
- [58] Potter, Van Rensselaer (1971). *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall inc.
- [59] Kottow, Miguel (2005). "Herramientas de la bioética (I)", en *Introducción a la bioética*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp. 61-71.
- [60] Lolas, Fernando (2002). "Algunos hechos históricos relevantes", en *Temas de bioética. Una introducción*. Santiago: Editorial Universitaria. pp. 88-101.
- [61] López, María José (2007). "Campos de concentración: el horror de los cuerpos superfluos según Hannah Arendt", *Perspectivas Éticas*. 18: 8-36.
- [62] Arendt, Hannah (2004). "Ideología y terror de una nueva forma de gobierno", en *Los orígenes del totalitarismo*. México: Editorial Taurus. pp. 559.
- [63] López, María José (2007). "Campos de concentración: el horror de los cuerpos superfluos según Hannah Arendt", *Perspectivas Éticas*. 18: 8-36.
- [64] *Ibid.* pp. 13-15.
- [65] Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 81-82.
- [66] Arendt, Hannah (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 58-63.
- [67] Cortina, Adela (1995). "Una teoría de los derechos humanos", en *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos. pp. 239.
- [68] *Ibid.* pp. 252-253.

Capítulo 3

- [69] Ferrer, Jorge José y Álvarez, Juan Carlos (2003). "Ética, moral y bioética", en *Para fundamentar la bioética*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer. pp. 60-82.
- [70] Lolas, Fernando (2002). "Proceso, procedimiento, producto", en *Temas de Bioética. Una introducción*. Santiago: Editorial Universitaria. pp. 24, citando a Roland Barthes.
- [71] Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996). "Ética aplicada", en *Ética*. Madrid: Ediciones Akal S. A. pp. 151-

152.

[72] Kottow, Miguel (2005). "Herramientas de la bioética (II)", en *Introducción a la bioética*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp. 73-75.

[73] Cortina, Adela (1995). "Una ética de la modernidad crítica", en *Ética sin moral*. Madrid: Editorial Tecnos. pp. 30.

[74] Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996). "Ética aplicada", en *Ética*. Madrid: Ediciones Akal S. A. pp. 142.

[75] Cortina, Adela (1995). "Una ética de la modernidad crítica", en *Ética sin moral*. Madrid: Editorial Tecnos. pp. 30.

[76] *Ibid.*

[77] Kottow, Miguel (2005). "Herramientas de la bioética (II)", en *Introducción a la bioética*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp. 73-75.

[78] *Ibid.* pp. 73-80.

[79] Garrafa, Volnei (2005). "Multi-inter-transdisciplinarietà, complejidad y totalidad completa en bioética", en Garrafa, V.; Kottow, M.; y Saada, A., coords., *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO. pp. 67-85.

[80] Aristóteles (1994). "Libro VI", en *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. pp. 89-101.

[81] Kottow, Miguel (2005). "Bioética prescriptiva. La falacia naturalista. El concepto de principios en bioética", en Garrafa, V.; Kottow, M.; y Saada, A., coords., *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO. pp.1-28.

[82] Escribar, Ana; Pérez, Manuel; y Villarroel, Raúl (2004). "Introducción", en *Bioética: fundamentos y dimensión práctica*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp. 15-20.

[83] Sotolongo, Pedro Luis (2005). "El tema de la complejidad en el contexto de la bioética", en Garrafa, V.; Kottow, M.; y Saada, A., coords., *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO. pp. 95-123.

[84] *Ibid.* pp. 106.

[85] *Ibid.* pp. 109-110.

[86] *Ibid.* pp. 108.

[87] *Ibid.* pp.110, citando a Edgar Morin.

[88] *Ibid.*

[89] *Ibid.*

[90] *Ibid.* pp. 112-114.

[91] Hoyos Vásquez, Guillermo (2005). "Estructuración del discurso bioético I. Comunicación y lenguaje", en Garrafa, V.; Kottow, M.; y Saada, A., coords., *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Instituto de

Investigaciones Jurídicas, UNAM, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO. pp. 193-218.

[92] Luna Orozco, Javier (2005). "Comentarios a la ponencia de Julio Cabrera [Estructuración del discurso bioético II. Coherencia, argumentación y tolerancia]", en Garrafa, V.; Kottow, M.; Saada, A., coords., Estatuto epistemológico de la bioética. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO. pp. 261-266.

Capítulo 4

[93] Foucault, Michel (2005). "Prefacio", en *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. pp. 8-9.

[94] Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996). "Argumentación moral y fundamentación ética", en *Ética*. Madrid: Ediciones Akal S. A. pp. 138.

[95] Habermas, Jürgen (1989). Cap. 4: "Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria", en *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Editorial Taurus. pp. 109-134.

[96] Rodríguez, Ramón (2006). Cap. 7: "El final de la filosofía", en *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Editorial Síntesis. pp. 154.

[97] Filosofía Idóneos. (n.f.). *La dialéctica de la Ilustración*. Consulta en

http://filosofia.idoneos.com/index.php/Escuela_de_Francfort/La_dial%C3%A9ctica_de_la_Ilustraci%C3%B3n

[98] Cortina, Adela (2008). Cap. 4: "Crítica de la razón instrumental", en *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*. Madrid: Editorial Síntesis. pp. 86.

[99] *Ibid.* pp. 98.

[100] *Ibid.* pp. 105-109.

[101] Habermas, Jürgen (1998). *Teoría de la acción comunicativa Vol. 1*. Madrid: Editorial Taurus. pp. 70.

[102] Villarroel, Raúl (2004). "Ética del discurso", en *Escribar, A.; Pérez, M.; y Villarroel, R., eds., Bioética: fundamentos y dimensión práctica*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp. 85-103.

[103] Cortina, Adela (2008). Cap. 4: "Crítica de la razón instrumental", en *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*. Madrid: Editorial Síntesis. pp. 74.

[104] *Ibid.* pp. 76.

[105] Habermas, Jürgen (1998). *Teoría de la acción comunicativa Vol. 1*. Madrid: Editorial Taurus. pp. 15-16.

[106] *Ibid.* pp. 24.

[107] Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996). "Argumentación moral y fundamentación ética", en *Ética*. Madrid: Ediciones Akal S. A. pp. 141-150.

[108] Wellmer, Albrecht (1993). "Verdad, apariencia, reconciliación", en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Editorial Visor. pp. 18-19.

[109] Cortina, Adela (1995). "El acuerdo como télos del lenguaje", en *Ética sin moral*. Madrid: Editorial Tecnos.

pp. 234-235.

[110] Ibid. pp. 236.

[111] Villarroel, Raúl (2004). “Ética del discurso”, en Escribar, A.; Pérez, M.; y Villarroel, R., eds., *Bioética: fundamentos y dimensión práctica*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp.85-103.

[112] Ibid. pp. 101.

[113] Ibid.

[114] Cortina, Adela (2001). *Alianza y contrato*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 19.

[115] Ibid. pp. 20.

[116] Ibid. pp. 19.

[117] Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996). “Ética aplicada”, en *Ética*. Madrid: Ediciones Akal S. A. pp. 152.

[118] Cortina, Adela (2001). *Alianza y contrato*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 136.

[119] Ibid.

[120] Ibid. pp. 135.

[121] Ibid. pp. 138.

[122] Ibid. pp. 141, citando a Javier Gafo.

[123] Ibid. pp. 142.

[124] Escribar, Ana (2004). “La actual tendencia a una complementación entre deontología y ética de la responsabilidad”, en Escribar, A.; Pérez, M.; y Villarroel, R., eds., *Bioética: fundamentos y dimensión práctica*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp. 104-124.

[125] Villarroel, Raúl (2004). “Ética del discurso”, en Escribar, A.; Pérez, M.; y Villarroel, R., eds., *Bioética: fundamentos y dimensión práctica*. Santiago: Editorial Mediterráneo. pp.85-103.

[126] Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996). “Ética aplicada”, en *Ética*. Madrid: Ediciones Akal S. A. pp. 152-156.

[127] Cortina, Adela (2002). “La dimensión pública de las ética aplicadas”, en *Revista Iberoamericana de Educación*. 29: 45-64. Consulta en <http://www.rieoei.org/rie29a02.htm>

[128] Ibid. pp. 55-56.

Capítulo 5

[129] MacIntyre, Alasdair (2003). “¿La ética aplicada se basa en un error?”, en Cortina, A. y García-Marzá, D., eds., *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid: Editorial Tecnos. pp. 71-89.

[130] Schopenhauer, Arthur (2003). *Ensayo sobre el libre albedrío*. Buenos Aires: Editorial Gradifco. pp. 25-77.

[131] Castro, Edgardo (1995). “Verdad y Discursividad”, en *Pensar a Foucault*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 233.

[132] Costa, Ivana. (n. f.). Descifrando a Foucault. Consulta en http://www.antroposmoderno.com/antroposmoderno/articulo.php?id_articulo=904

[133] Esposito, Roberto (2006). "Filosofía del bíos" en Bíos. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu Editores. pp. 235-236.

[134] Ver también en: Castro, Edgardo (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes. pp. 95.

[135] Prádenas, Alfredo (2000). Bioética: de la realidad a la metáfora. Valdivia: Editorial Pudú.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

- Albano, Sergio (2004). Michel Foucault. Glosario epistemológico. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Castro, Edgardo (2004). El vocabulario de Michel Foucault. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Cortina, Adela (1995). Ética sin moral. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996). Ética. Madrid: Ediciones Akal S. A.
- Cortina, Adela (2002). “La dimensión pública de las ética aplicadas”, en Revista Iberoamericana de Educación. 29: 45-64. Consulta en <http://www.rieoei.org/rie29a02.htm>
- Cortina, Adela (2008). La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía. Madrid: Editorial Síntesis.
- Díaz, Ester (1995). La filosofía de Michel Foucault. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Escribar, A.; Pérez, M.; y Villarroel, R., eds. (2004). Bioética: fundamentos y dimensión práctica. Santiago: Editorial Mediterráneo.
- Foucault, Michel (1988). La arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2000). Defender la sociedad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2005). Las palabras y las cosas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2007). Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garrafa, V.; Kottow, M.; y Saada, A., coords. (2005). Estatuto epistemológico de la bioética. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO.
- Habermas, Jürgen (1993). El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Editorial

Taurus.

- Habermas, Jürgen (1998). Teoría de la acción comunicativa Vol. 1 y 2. Madrid: Editorial Taurus.
- Jahr, Fritz (1927). “Bioethics: a panorama of the human being’s ethical relations with animals and plants”, en Kosmos. 24: 1-3. Consulta en <http://www.ufgrs.br/bioetica/jahr-eng.pdf>
- Kottow, Miguel (2005). Introducción a la bioética. Santiago: Editorial Mediterráneo.
- Lolas, Fernando (2002). Temas de bioética. Una introducción. Santiago: Editorial Universitaria.
- MacIntyre, Alasdair (2003). “¿La ética aplicada se basa en un error?”, en Cortina, A. y García-Marzá, D., eds., Razón pública y éticas aplicadas. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (1981). La voluntad de poderío. Madrid: Editorial Edaf.
- Prádenas, Alfredo (2000). Bioética: de la realidad a la metáfora. Valdivia: Editorial Pudú.

Bibliografía secundaria

- Arendt, Hannah (2004). Los orígenes del totalitarismo. México: Editorial Taurus.
- Arendt, Hannah (2006). Sobre la violencia. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (1994). Ética a Nicómaco. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Baudrillard, Jean (2000). Las estrategias fatales. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Castro, Edgardo (1995). Pensar a Foucault. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Cortina, Adela (2001). Alianza y contrato. Madrid: Editorial Trotta.
- Cortina, Adela (2004). Ciudadanos del mundo. Madrid: Alianza Editorial.
- Costa, Ivana. (n. f.). Descifrando a Foucault. Consulta en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=904.
- De Saussure, Ferdinand (1945). Curso de lingüística general. Buenos Aires: Editorial

Losada.

- Engelhardt, H. Tristram (1995). Los fundamentos de la bioética. Barcelona: Editorial Paidós.
- Esposito, Roberto (2006). Bíos. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ferrer, Jorge José y Álvarez, Juan Carlos (2003). Para fundamentar la bioética. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Filosofía Idóneos. (n. f.). La dialéctica de la Ilustración. Consulta en http://filosofia.idoneos.com/index.php/Escuela_de_Francfort/La_dialéctica_de_la_Ilustración
- Foucault, Michel (1980). El orden del discurso. Barcelona: Tusquets Editores.
- Foucault, Michel (1991). Saber y Verdad. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1992). Microfísica del poder. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Gracia, Diego (1999). Bioética para clínicos. Madrid: Editorial Triacastela.
- Habermas, Jürgen (1994). Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Editorial Península.
- Habermas, Jürgen (2000). Aclaraciones a la ética del discurso. Consulta en <http://www.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm>
- Lolas, Fernando (2008). "Bioethics and animal research. A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr", en Biological Research Journal. 41: 119-123.
- López, María José (2007). "Campos de concentración: el horror de los cuerpos superfluos según Hannah Arendt" en Perspectivas Éticas. 18: 8-36.
- Luna, Florencia y Selles, Arleen L. F. (1998). Bioética. Investigación, muerte, procreación y otros temas de ética aplicada. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Nietzsche, Friedrich (2002). La gaya ciencia. Buenos Aires: Editorial Edaf.
- Potter, Van Rensselaer (1971). Bioethics: bridge to the future. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall inc..
- Ramonet, Ignacio (2005). "Lecciones de historia", en Selección de Artículos de Le Monde Diplomatique, Historias ocultas de la Segunda Guerra Mundial. Santiago:

Editorial Aún Creemos en los Sueños, LOM Ediciones.

- Rodríguez, Ramón (2006). Heidegger y la crisis de la época moderna. Madrid: Editorial Síntesis.
- Sass, Hans-Martin (2007). "Fritz Jahr's 1927. Concept of Bioethics", en Kennedy Institute of Ethics Journal. 17: 279-295.
- Schopenhauer, Arthur (2003). Ensayo sobre el libre albedrío. Buenos Aires: Editorial Gradifco.
- Wellmer, Albrecht (1993). Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. Madrid: Editorial Visor.