

un puente viable que permitiría el pasaje de una bioética principista, autónoma y tecniforme, a una consideración de lo biológico humano a la luz de una renovada ciencia política, capaz de hacerse cargo de lo que de divino hay en nosotros» (p. 232).

Ricardo F. Crespo



José Enrique MIGUENS, *Desafío a la política neoliberal. Comunitarismo y democracia* en Aristóteles (Buenos Aires: Editorial El Ateneo, 2001). 487 páginas.

La denominada *globalización* está apartando a nuestras sociedades contemporáneas de la verdadera política democrática, que implica el diálogo y la participación entre todos, sustituyéndola por políticas *neoliberales*. Estas sociedades mantienen una fachada compuesta de elecciones periódicas y libertades políticas formales, que en realidad encubren desigualdades y exclusiones profundas. Tal la *hipótesis* central de la nueva obra que nos presenta el Dr José Enrique Miguens, conocido y reconocido autor argentino, doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires, quien además ha realizado cursos de posgrado en sociología en la Universidad de Harvard, y tiene una activa actuación académica en nuestro medio.

La originalidad del libro descansa en que nuestro autor, a través de un método eminentemente analítico sobre ciertas obras de Aristóteles, guiado por una buena bibliografía y aportes propios, rescata principios ético-políticos del Estagirita que le sirven de claves para interpretar de manera genérica la realidad política actual.

Para Miguens, como en la actualidad, Aristóteles tuvo que enfrentar el poderío y la hegemonía de un imperio (el macedónico) que conduciría a las polis a su definitiva desaparición. En tal sentido es sabido que el genio griego que configuró la organización democrática de ciudades independientes y que fue el régimen político de sus mejores tiempos, padeció el dominio de Alejandro, quien ya no era espiritualmente un griego, dominio que introdujo la relación de dominador y súbdito y representó la ruina del ambiente griego.

El libro está estructurado en nueve partes con diversos capítulos cada una y dos interesantes anexos: el primero sobre la concepción *organicista* de la sociedad, como producto del romanticismo en la modernidad y el segundo sobre la relación entre el todo social y la parte (el individuo) en la visión de Aristóteles, que incluye una interpretación muy plausible del autor sobre el tema en cuestión.

Vale la pena nombrar los títulos que resumen las partes de la obra, pues son una guía metodológica segura sobre los puntos que el autor destaca: Incomprensión de la teoría política aristotélica; Lo político como actividad moral; Anatomía moral del cuerpo ciudadano; Entidad moral de la comunidad política; Naturaleza humana en Aristóteles y el naturalismo de la modernidad; El *logos* democrático de Aristóteles; Recuperación de un saber práctico de la política; Verdad, florecimiento personal y autenticidad de vida en el saber práctico; El mensaje revolucionario de Aristóteles al mundo

actual. Como podemos ver por la simple lectura el autor intenta rehabilitar el sustento ético de la vida política, criticando por igual a las posiciones liberal-individualistas, *mecanicistas* del Iluminismo, como a las doctrinas *organicistas* que provienen de Hegel con su secuela de endiosamiento de lo colectivo.

La crítica que realiza el Dr. Miguens, desde Aristóteles, a las corrientes individualistas y organicistas se nota influenciada por la actual corriente de pensamiento *comunitarista* (cuyos autores más notorios son Charles Taylor, Walzer, etc) y aquí conectamos con otro punto fundamental de la realidad política que nos sugiere el libro, realidad que el autor también trata en esta obra: nos referimos al problema y crisis actual del Estado- Nación. Dice Miguens: «También en esa época (se refiere al Renacimiento) algunos comienzan a usar el vocablo "Estado" derivándolo del latín *status*, que se refiere a posición social pero entendida como superioridad sobre los demás que se manifiesta en autoridad, se pervierte así el sentido igualitario que tenía el concepto aristotélico de *polis*. Cuando Maquiavelo emplea la palabra "Estado" se refiere a una entidad que domina a una población en un territorio. Al comienzo de la Edad Moderna se consolida este sentido de autoridad que está por encima de todos, lo que hace ya irreconocible el sentido originario de la *polis*» (p. 92).

Es muy importante recordar, como hace el autor, la manera en que se fue modelando el poder en la moderna estructura estatal. En tal sentido tiene razón el movimiento *comunitarista* en su crítica al actual estado de cosas, en cuanto el Estado ha dejado al hombre sin posibilidad de encontrar en el ámbito colectivo fuentes de identidad y contextos comunitarios. El proceso de concentración de poder que surge a partir de la desintegración de la compleja red de potestades heterogéneas del *ordo politico medievalis*, implicó que esa plural escala jerárquica se redujera poco a poco a una única distinción fundamental: soberano-súbdito. Toda otra diferencia queda eliminada, ante la neta separación que significa este binomio. Todos los súbditos quedan igualados por el común sometimiento al soberano y el poder soberano tratará que todos le estén sometidos de la misma manera. Recordemos, como decía Francisco Elías de Tejada, que el Estado ha nacido de una quintúplice fractura: la religiosa de Lutero, la ética de Maquiavelo, la política de Bodin, la jurídica de Hobbes y la sociológica de la paz de Westfalia de 1648.

La lógica de la estatalidad tiende a diferenciar netamente al Estado y la Sociedad, asignándole al primero el monopolio de lo político y a la sociedad un espacio autónomo de relaciones personales o institucionales. Pero las exigencias mismas de esa autonomía conduce a una progresiva intervención del Estado, a fin de solucionar conflictos y desequilibrios que surgen en su seno; por otra parte la idea de la autonomía de lo social hace que esa misma sociedad se inhiba de responsabilidades públicas, dejando el campo abierto para más y más intervenciones del Estado

El *comunitarismo* pretende recuperar las fuentes de la identidad, la conciencia de comunidad y de pertenencia, pero desgraciadamente tiende a actuar en la dirección que el mismo Estado sugiere, transformándose en simple reacción contra el liberalismo. En efecto, afirma con razón que nos entendemos y juzgamos desde el seno de comunidades que crean en nosotros vínculos, pero no parece reconocer el papel de comunidad que le corresponde a la comunidad política

Los *comunitaristas* revalorizan, especialmente, las comunidades infrapolíticas y las comunidades culturales. Frente al liberalismo, que postula el universal reconocimiento de derechos individuales para individuos homogéneos y abstractos, propone la política de la *diferencia*. No obstante el Estado se sigue reconociendo como estructura legal-formal que garantiza derechos, sólo que esos derechos, que se conciben también previos e independientes de lo político, en lugar de ser individuales son ahora comunitarios.

Libro sugerente, en síntesis, que despierta en sus lectores variadas inquietudes y sendas de reflexión. Finalmente debemos decir que sus páginas son diáfanos, los temas nos van llevando uno al otro, existe una trama bien trabada que permite una comprensión clara de los temas y los objetivos.

Horacio M. Sánchez de Loria Parodi



Ernst Wolfgang ORTH (Hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*. Phänomenologische Forschungen Bd. 30 (Freiburg & München: Karl Alber, 1996), 313 páginas.

Se trata de una serie de artículos que analizan algunos de los principales temas que los discípulos friburgueses de Husserl desarrollaron en la misma línea u oponiéndose a su maestro. Otto Pöggeler (9-32) ofrece al comienzo muy interesantes apuntes sobre las relaciones de Husserl con sus discípulos en el tiempo de Freiburg, especialmente con Heidegger y Fink. Este último es objeto de varios estudios. Ronald Bruzina (33-64) destaca el tipo de apertura propio de la fenomenología, según la concepción de Husserl, retomada en esto por Fink («Dies ist ein fundamentaler Grundcharakter der Phänomenologie: trotz aller Strenge das offene System»). La lógica de la investigación fenomenológica es una lógica «errática» (*der Verfehlung*) que debe mantener los términos de la paradoja unidos, es una lógica para el no-ser, para la nada. Es una *meóntica* antes que una ontología. La fenomenología es continua autointerpretación, pero Husserl no la veía como una construcción sino como un regreso, como una *Ent-menschung*. László Tengelyi (65-87) analiza algunos aspectos de las «ventanas hacia lo absoluto» de Fink. El abrirse del yo al mundo del como-si se resuelve en Lévinas mediante el tema de la responsabilidad ante el otro.

La sexta meditación cartesiana, redactada por Fink, representa una dura crítica a la fenomenología de Husserl. Influyó sobre Merleau-Ponty, quien creyó leer un texto husserliano. La fenomenología no alcanza a ver el momento del nacimiento del mundo ni el nacimiento de la subjetividad en el mundo, a pesar de que algo se puede experimentar con el nacimiento o la muerte del otro. El ser del mundo anterior a su constitución fenomenológica escapa a la tematización. Esto representa un límite para la fenomenología, pero a la vez la llama a recorrer nuevos caminos. Es el tema de un artículo de Guy van Kerckhoven (88-110).

Ullrich Melle (111-140) expone el intento de Gurwitsch de superar mediante la *Gestalttheorie* algunos problemas de la fenomenología. En el campo objetivo de la conciencia (*Feld*) hay que incluir lo dado-junto-con (*das Mit-Gegebene*), que incluye deseos, recuerdos, etc. Gurwitsch cree que se