

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



**BIOÉTICA Y PLURALISMO: EL MÉTODO SOCRÁTICO
EN LA TRADICIÓN DE LEONARD NELSON Y
GUSTAV HECKMANN EN MEDICINA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Paolo Dordoni

Bajo la dirección de los doctores:
Diego Gracia Guillén y Graciano González Arnáiz

Madrid, 2007

- **ISBN: 978-84-669-3012-3**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Dpto. DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA II

TESIS DOCTORAL

**BIOÉTICA Y PLURALISMO:
EL MÉTODO SOCRÁTICO EN LA TRADICIÓN DE
LEONARD NELSON Y GUSTAV HECKMANN EN
MEDICINA**

DIRIGIDA POR:
DR. D. DIEGO GRACIA GUILLÉN
DR. D. GRACIANO GONZÁLEZ ARNÁIZ

PAOLO DORDONI

MADRID, 2004

Agradecimientos

Quiero agradecer particularmente a Tatiana, por haberme acompañado y animado en este camino y haber estado siempre a mi lado, y a mis familiares por todo lo que han hecho por mí en cada momento. A ellos dedico también este esfuerzo.

Un agradecimiento particular va al Prof. Diego Gracia Guillén, sin el cual esta tesis ni hubiera podido plantearse. Ha sido él quien me ha encaminado a la bioética y quien me ha transmitido, entre otras, el estilo y la pasión socrática de la investigación. Mi deuda y gratitud van mucho más allá de estas palabras. Espero que este esfuerzo esté a la altura de la confianza y de la estima que siempre me ha sido concedida. El Prof. Graciano González Arnaíz ha sido la persona que me ha seguido y animado en esta investigación, ayudándome también en la redacción en castellano. Mis deudas frente a él son también grandes, como mi agradecimiento. Otras personas que han tenido un papel importante han sido el dr. Horst Gronke y la Prof. Beate Littig, con las cuales he tenido la ocasión de trabajar y reflexionar juntos precisando paulatinamente mi pensamiento. A ellos también va toda mi gratitud, como a los Profesores que he encontrado a lo largo de mi camino, en particular el Prof. Dietrich Böhler y el Prof. Günter Abel.

Gracias particulares a Santo e Maria Baratti, a la familia De Sandre y a la PPA por su ayuda y apoyo económico y a algunos de los miembros de la GSP por el tiempo que me han dedicado. También quiero recordar con afecto al Prof. Fernando Leal, por haberme sido cercano y haberme sostenido para seguir adelante, cuando más lo necesitaba y a la dr. Ute Siebert por su escucha y atención. Lo mismo cabe decir por Padre Pinkus, cuya discreta presencia ha sido muy importante. Un gracias especial, en fin, a la prof. Maria Antonieta Bassetto y al prof. Luciano Vettore, sin los cuales no hubiera sido posible poner a la prueba en el marco clínico nuestra propuesta. Su ayuda tanto humana como profesional ha sido muy importante.

En un trabajo como este, que me ha visto peregrinar por España, Austria y Alemania, las personas que he conocido y que me han ayudado han sido muchas. Quiero recordar con afecto a Monika Kindl, que con sus preguntas y observaciones me ha ayudado a articular unas ideas de este trabajo, a Lucia Galvagni por su disponibilidad, a Enrique Alberola y Sara Casati por su hospitalidad, amistad y ayuda. A Sara Casati además van mis agradecimientos por las numerosas discusiones que pudimos llevar a cabo en las fases iniciales de este proyecto.

Un último pensamiento va a todas las personas con las que he trabajado y a todos los participantes en los diálogos socráticos que he tenido la suerte de encontrar, así como a todos los amigos, algunos que no están ya presentes, que siempre me han sido cercanos en la distancia y que siguen estando a mi lado.

SUMARIO

Introducción p.7

PRIMERA PARTE:

HACIA EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO

Primera etapa:

Del diagnóstico de la situación actual en medicina: instancia de diálogo abierto y prudencia

Capítulo I

Bioética y pluralismo: hacia un diálogo abierto.

- | | | |
|-----|--|------|
| 1.1 | Lo que da que pensar: la bioética | p.18 |
| 1.2 | Bioética y pluralismo | p.21 |
| 1.3 | La cuestión pluralista en bioética: en diálogo con H.T. Engelhardt | p.43 |
| 1.4 | La hipótesis de partida: “diálogo abierto” y pluralismo | p.66 |
| 1.5 | Pluralismo y medicina | p.68 |
| 1.6 | Hacia un pluralismo sostenible | p.71 |

Capítulo II

Bioética y “ética práctica”: para una recuperación de la prudencia

- | | | |
|-----|--|-------|
| 2.1 | Los enlaces entre medicina y filosofía moral | p.73 |
| 2.2 | La recuperación de la filosofía práctica en medicina:
desde la medicina hacia la filosofía práctica | p.74 |
| 2.3 | Desde una “ética aplicada” (<i>applied ethics</i>) hacia una “ética
práctica” (<i>practical ethics</i>) | p.81 |
| 2.4 | La cuestión del método en bioética | p.110 |
| 2.5 | La prudencia como hilo conductor en las distintas metodologías: la
recuperación de la dimensión socrática | p.133 |

SEGUNDA PARTE

EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO

Segunda etapa

La “trama” del saber del no saber socrático

Capítulo III

El saber del no saber socrático entre diálogo y prudencia

3.1	Un punto neurálgico: entre diálogo y prudencia	p.141
3.2	El saber del no saber socrático	p.143
3.3	Diálogo, saber del no saber socrático y pluralismo	p.166
3.4	Saber del no saber socrático y prudencia	p.187
3.5	Hacia una <i>prâxis</i> dialógica y deliberativa: una tarea por llevar a cabo	p.221

Tercera etapa:

Una interpretación del saber del no saber socrático:

El método socrático en Leonard Nelson y Gustav Heckmann

Capítulo IV

El método socrático en la tradición de Leonard Nelson

4.1	<i>Excursus</i> histórico: los protagonistas	p.224
4.2	Para una aproximación a Leonard Nelson	p.229
4.3	Los fundamentos filosóficos del método socrático en la interpretación neo-kantiana de Leonard Nelson	p.230
4.4	El contexto ético de la reflexión de Leonard Nelson	p.258
4.5	El método socrático en Nelson	p.306

Capítulo V

El desarrollo pedagógico del método socrático: Gustav Heckmann

- | | | |
|-----|---|-------|
| 5.1 | Etapas para una reconstrucción | p.311 |
| 5.2 | El método socrático en Gustav Heckmann | p.312 |
| 5.3 | La práctica socrática, ¿es una práctica pluralista? | p.356 |

TERCERA PARTE

DESDE EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO

Cuarta Etapa:

Para una práctica socrática en medicina

Capítulo VI

El método socrático en bioética

- | | | |
|-----|---|-------|
| 6.1 | La vuelta al problema de partida | p.361 |
| 6.2 | El diálogo socrático hoy. Tradición e innovación | p.367 |
| 6.3 | El método socrático en el marco de la “ética práctica” | p.375 |
| 6.4 | El método socrático en bioética: la práctica “experiencial” en medicina | p.407 |

Conclusiones p.440

Bibliografía p.463

Índice analítico p.492

Introducción

El horizonte de esta tesis es una interpretación peculiar de la bioética. La bioética se nos ha ofrecido como una de las revoluciones pluralistas de nuestro tiempo; una revolución que ha modificado de forma radical la manera de entender, practicar y ejercer la medicina. Con esta premisa de entrada se entenderá mejor el tipo de recorrido que hemos llevado a cabo a lo largo de este estudio.

Haber conceptualizado la bioética en los términos antes expuestos nos ha permitido descubrir en la medicina uno de los lugares más adecuados para reflexionar sobre el pluralismo. En efecto, si la medicina quiere contestar a los cambios de nuestra época, tiene que saber proponer prácticas pluralistas. Pero, ¿de qué tipo y cómo? He aquí una cuestión importante, que no es en absoluto sencilla. La medicina se ha convertido en un banco de prueba adecuado para testar formas de pluralismo sostenible, un banco de prueba que necesita muchos experimentos. La puesta en juego es grande. Están en cuestión, entre otras cosas, el tipo de relaciones interpersonales que se llevan a cabo entre personas con valoraciones muy diferentes en un contexto tan delicado como es el de la salud y la enfermedad.

Hemos esclarecido el contexto de este estudio, una interpretación peculiar de la bioética, y el campo de prueba donde hemos decidido trabajar, la medicina. Nos queda por esclarecer la idea guía, el supuesto del que ha partido esta investigación. Lo hemos expresado en la forma de una hipótesis: donde hay pluralismo tiene que poder haber un diálogo abierto.

Un punto fundamental para esclarecer nuestra primera hipótesis ha sido la distinción entre pluralismo dinámico y estático. El primero sería un pluralismo llamado a proteger las diferencias, a preservar unos espacios de libertades adquiridos, mientras que el segundo sería un pluralismo llamado a promover el encuentro y la confrontación, con esas mismas diferencias, con los demás. Ambos se necesitarían mutuamente. El pluralismo dinámico necesitaría el estático como condición previa, de posibilidad. De lo contrario no habría posibilidad alguna de promover el diálogo; no habría un espacio para dialogar. En cambio, el pluralismo estático necesitaría al dinámico como complemento natural suyo. Si no, el pluralismo estático se reduciría a la mera no interferencia y estaría expuesto a transformar las relaciones de respeto debido a cada uno,

en relaciones de mera indiferencia. Un pluralismo estático sin uno dinámico sería, en este sentido, como un campo de juego sin juego.

Ahora bien, antes de proseguir, queremos destacar una fuente de reflexión importante para este estudio. La relación entre pluralismo y diálogo abierto no se ha esclarecido sólo a la luz de formas distintas de pluralismo. Ha jugado un papel decisivo, también, haber vivido unas experiencias importantes. Nos explicamos. A lo largo de nuestra formación hemos tenido la ocasión de practicar muchas sesiones deliberativas con clínicos provenientes de distintas especialidades.¹ Es allí donde hemos podido corroborar nuestra experiencia del pluralismo en medicina; y es allí donde hemos podido experimentar la posibilidad de dialogar abiertamente con distintos profesionales de la salud, a pesar de la diferencia de formaciones, de opiniones y de valores. Así que la idea de una distinción entre formas de pluralismo, junto con una práctica dialógica constante en medicina, nos ha ofrecido el punto de partida para llevar a cabo esta disertación.

Nos queda por explicar un punto más: la relevancia del diálogo socrático en este camino. Siguiendo la terminología antes expuesta, hemos concebido el diálogo abierto como una de las modalidades para practicar un pluralismo dinámico, siendo, como veremos, el dialogo abierto uno de sus elementos constitutivos. Ahora bien, como tendremos ocasión de averiguar, dialogar abiertamente requiere una práctica peculiar: el “saber del no saber”. Así es como en nuestro itinerario se ha puesto de manifiesto la importancia del saber del no saber socrático, y, con el, la relevancia del método socrático.

Nuestra disertación no sólo ha encontrado un contexto privilegiado en el que desarrollarse, la medicina, sino que había encontrado también unas tareas que cumplir: esclarecer la relación entre diálogo y “saber del no saber” socrático; sugerir diálogos abiertos, socráticos, en medicina. Aquí también nos ayudó la experiencia, porque tuvimos la ocasión de experimentar, aunque en otros contextos, algunas prácticas

¹ La posibilidad de participar en el master de bioética dirigido por Diego Gracia Guillén y en las sesiones deliberativas en él practicadas ha sido una experiencia muy importante, siendo el punto de partida de toda una serie de interrogantes y de problemas que aquí hemos sólo en parte investigado. Sin esta experiencia esta tesis ni se habría podido plantear. Curiosamente, a lo largo de esta investigación no trataremos explícitamente de ella, ni esclareceremos la modalidad con la que esas sesiones se llevan a cabo. Habría merecido un discurso aparte, que tal vez nos reservamos para otro momento, así como nos reservamos para otro momento el diseño de un plan formativo en el que sesiones socráticas y deliberativas se junten entre sí en el vasto proyecto de sostener un pluralismo dinámico en medicina. Aquí, si se quiere, hemos cumplido sólo con una parte de él, aquella pertinente al diálogo socrático.

diológicas peculiares: las sesiones socráticas en la tradición de Leonard Nelson y Gustav Heckmann. Nuestro proyecto había encontrado también una forma concreta a testar, una manera peculiar de proponer diálogos abiertos. Nos quedaba por mostrar su fecundidad o no en medicina respecto a nuestra problemática de referencia.

De ahí el sentido de los distintos apartados de este trabajo. La bioética ha constituido el marco en el que hemos enfocado el estudio; la medicina, el campo de prueba para la investigación. La cuestión del pluralismo como problema principal, es lo que nos ha dado que pensar. El reconocimiento de la relación entre pluralismo y diálogo abierto, el supuesto de partida gracias al cual empezar. El examen del “saber del no saber” socrático y del diálogo socrático en una tradición peculiar, los núcleos en torno a los cuales desarrollar nuestra reflexión.

Se puede entender, ahora, por qué esta disertación tiene un apartado más histórico-teórico (concerniente a la relación entre medicina y bioética, por una parte, y a la historia de la tradición socrática elegida, por otra); otro más fenomenológico, la reconstrucción de lo que acontece a lo largo de un diálogo abierto (el sentido del “saber del no saber” socrático); y otro más práctico, que conlleva una propuesta, la elaboración de una manera peculiar de articular sesiones socráticas en medicina. Todo esto a la hora de reflexionar sobre el sentido del pluralismo, a la hora de poner a prueba un pluralismo de corte dinámico, siempre que esto sea posible.

Hechas estas aclaraciones, podemos pasar ahora a examinar la estructura de este trabajo. La podemos establecer en cuatro etapas.

En una primera, hemos esclarecido nuestra hipótesis de partida, la relación entre pluralismo y diálogo abierto a la luz de nuestro examen de la medicina. A tal fin hemos llevado a cabo un diagnóstico de la situación actual en medicina (capítulos primero y segundo). Los resultados han sido los siguientes: la medicina, en su condición actual, requiere prácticas pluralistas, diálogos abiertos junto con una recuperación del saber prudencial. Diálogo y prudencia se mostraron, en esta parte, fuertemente dependientes del “saber del no saber” socrático. Así quedó patente la dirección de nuestra segunda etapa: el examen del “saber de no saber” socrático. Una vez esclarecido qué se entiende por “saber del no saber socrático” (capítulo tercero) hemos dado un paso más, nuestra tercera etapa. Hemos propuesto unas prácticas concretas de diálogos abiertos; unas prácticas capaces de llevar a cabo aquel saber del no saber que habíamos

examinado antes. Si se quiere, aquí, la reflexión ha adquirido una dirección diferente, más práctica. Nos habíamos puesto en marcha para contestar a los interrogantes suscitados por nuestro diagnóstico inicial de la situación actual en medicina. Habida cuenta de que el diálogo socrático que queríamos proponer tenía una larga tradición, nos hemos visto obligados a ocupar nuestro esfuerzo en el examen de ésta. Los capítulos cuarto y quinto están dedicados a esta tarea. Es una interrupción en el plan de la obra; una interrupción que ha resultado necesaria para poder mostrar la especificidad de la práctica sugerida. El lector puede pasar directamente desde el tercer capítulo al sexto (con excepción de los puntos 4.1; 4.5; 5.2.3; 5.2.4), si no quiere profundizar en detalle el contexto histórico filosófico de la propuesta aquí examinada. En efecto, ha sido sólo en el capítulo sexto, nuestra cuarta etapa, donde hemos podido llevar a cabo nuestra sugerencia inicial: proponer prácticas dialógicas abiertas en medicina, para reflexionar después sobre el tipo de pluralismo allí propuesto.

Resumiendo: hemos organizado nuestro camino en cuatro etapas o momentos. 1) Diagnóstico de la situación actual en medicina e instancia de diálogo y de prudencia en ella. 2) Examen del “saber del no saber” socrático como momento común al diálogo abierto y al saber prudencial. 3) Reconstrucción histórica y filosófica de una manera peculiar de entender y practicar el diálogo socrático, la de Nelson y Heckmann. 4) Reflexión a partir de unas prácticas socráticas propuestas en medicina, en torno al método y al tipo de pluralismo allí propuesto. Si se quiere, se podría considerar este camino también de esta manera: hacia el “saber del no saber” socrático (primer momento – capítulos primero e segundo); el “saber del no saber” socrático (segundo y tercer momento, capítulos tercero, cuarto y quinto); desde “el saber del no saber socrático” (cuarto momento y sexto y último capítulo). Antes de comenzar vamos a ver ahora más en detalle alguno de los contenidos de cada capítulo.

En el capítulo primero hemos empezado esclareciendo qué es lo que entendemos por bioética. Ha sido ésta la ocasión para destacar una breve historia de la bioética y para esclarecer la relación existente entre bioética, pluralismo y medicina. Poco a poco, la cuestión del pluralismo se ha convertido en central. La confrontación con Hugo Tristram Engelhardt nos ha permitido esclarecer la distinción entre pluralismo estático y dinámico, una distinción que nos ha llevado a nuestra hipótesis de partida: la relación entre diálogo abierto y pluralismo. De esta manera hemos podido llevar a cabo la

primera parte del diagnóstico de la situación actual de la medicina. Nos quedó patente la necesidad de proponer diálogos abiertos en medicina para contestar a los cambios acontecidos en ella y nos quedó anticipada la relación entre diálogos abiertos y “saber del no saber socrático”.

El segundo capítulo lleva a cabo otro momento del diagnóstico de la situación actual en medicina, que nos ha llevado a reconocer la necesidad de recuperar un saber prudencial en ella. Hemos examinado la instancia de una recuperación del saber prudencial en medicina, a la luz de su propia práctica; a la luz del marco en el que se puede dar la reflexión ética en medicina (el marco de una ética práctica); en el contexto de las metodologías bioéticas existentes.

En el primer caso, siguiendo a Edmund Pellegrino y a otros autores, hemos afirmado que la medicina, en tanto que práctica, *prâxis*, requiere el desarrollo de la virtud de la prudencia. En el segundo, hemos intentado mostrar el marco en el que la medicina pueda discutir algunos de los problemas éticos planteados por ella, el marco de una ética práctica. Hemos esclarecido lo que entendemos por ética “práctica” a la luz de una crítica de la llamada ética “aplicada”. Ésta ha sido la ocasión para llevar a cabo una argumentación que pudiese tener en cuenta los distintos componentes presentes en una determinada posición: las expectativas, los presupuestos epistemológicos, el contexto hermenéutico. También ésta ha sido la ocasión para probar un modelo explicativo de la argumentación. En el tercer caso, en fin, tras haber esclarecido lo específico de algunas de las metodologías bioéticas existentes, hemos sostenido la tesis según la cual cada metodología intenta dar voz a un aspecto peculiar de la prudencia. Al mismo tiempo hemos anticipado la relación existente entre “saber del no saber” socrático y prudencia. De ahí el paso al tercer capítulo. Pero con una aclaración importante. Tanto en el primero como en el segundo capítulos, la posición de Diego Gracia Guillén ha constituido un punto de referencia y de confrontación importante, siendo expresión de una interpretación peculiar de la bioética y de una manera de entender la cuestión metodológica, que, en parte, hemos hecho también nuestra.

El tercer capítulo gira en torno a la experiencia del “saber del no saber” socrático. Éste es un punto central de nuestra investigación; un punto en el que se cierra un recorrido (el diagnóstico de la situación actual de la medicina) para abrir otro más, el

camino hacía unas prácticas socráticas en medicina. Se compone de tres largos apartados, que apuntamos a continuación.

En el primero, nos hemos centrado sobre el “saber del no saber” socrático. Nos hemos preguntado por el sentido que tiene en Sócrates y por la relevancia que tiene en filosofía. Nos ha acompañado el supuesto de que el “saber del no saber” socrático no es una mera leyenda o un expediente retórico ideado por Platón. Todo lo contrario. Se trataría de una intuición radical, capaz de promover de nuevo el saber y la investigación, bajo la conciencia de nuestros límites, una conciencia hecha posible por la confrontación con los demás. Pertenece a esta parte el esbozo de una posible interpretación del “saber del no saber” socrático a la luz de la duda radical.

En el segundo apartado, hemos evidenciado cómo el “saber del no saber” socrático es uno de los elementos constitutivos del diálogo abierto. Si se quiere, ha sido ésta una reconstrucción fenomenológica de lo que acontece cuando se está dialogando. A lo largo de nuestro examen, hemos tenido ocasión de distanciarnos de la reconstrucción trascendental propuesta por la ética del discurso que, en nuestra opinión, sólo había destacado un lado de lo presente en el discurso, el ligado al decir. Nuestra intención, en cambio, ha sido la de considerar la peculiaridad del diálogo desde una perspectiva diferente, la del escuchar.

En el tercer apartado, hemos examinado de nuevo la prudencia, intentando explicar cómo dicho saber puede ser un saber capaz de sostener diálogos abiertos. En el fondo, se ha tratado de tomar distancia de la interpretación neo-kantiana de la prudencia, en los términos de un saber solipsista, técnico o estratégico. También en la prudencia es posible destacar aquella dimensión del “saber del no saber” que habíamos examinado antes. Constituye parte de este recorrido una confrontación con algunas de las interpretaciones ligadas a la cuestión de si la prudencia es un saber de medios, o, también, de fines.

El final de este capítulo nos dejó un problema abierto: intentar llevar a cabo prácticas dialógicas abiertas, diálogos socráticos, capaces de dar voz al “saber del no saber” socrático.² Quedó abierto un nuevo camino. Teníamos la convicción de que en los diálogos abiertos se podría practicar cuanto habíamos esclarecido anteriormente. Como ya sabemos, nuestra investigación empezó a reflexionar a partir de unas sesiones

² Desde ahora escribiremos simplemente saber del no saber socrático, sin comillas, para razones estilísticas.

socráticas peculiares, las propuestas por Leonard Nelson y Heckmann. Se trataba, en este caso, de propuestas dialógicas abiertas en el sentido hasta ahora explicado.

En el capítulo cuarto, hemos ofrecido el contexto filosófico de esta propuesta, la filosofía de su fundador Leonard Nelson. En particular, nos hemos interesado en su reflexión epistemológica y ética. Con una aclaración importante. No hemos llevado a cabo un examen pormenorizado de su planteamiento. Habría requerido esto una nueva disertación. Hemos intentado exponer algunas de las tesis del autor para mostrar en marcha su peculiar manera de filosofar, a la hora de entender el método socrático propuesto por él. Han adquirido un valor fundamental las reflexiones en torno al conocimiento inmediato, no intuitivo, y a las formulaciones del nuevo imperativo categórico de Nelson. Habido cuenta de que Nelson ha sido un discípulo de Jacob Fries, hemos decidido dejar para las notas todas aquellas referencias necesarias para entender mejor la relación entre ambos autores.

El capítulo quinto, en cambio, nos ha ofrecido la posibilidad de destacar la manera peculiar con la que Gustav Heckmann, discípulo de Nelson, supo proseguir el camino de su maestro, llevando a cabo sesiones socráticas en muchos contextos. Se trata aquí de esclarecer los fundamentos pedagógicos del método y el giro hermenéutico que, en nuestra opinión, Gustav Heckmann supo imprimirle. Es importante señalar la diferencia de estilo entre estos dos capítulos. En el cuarto, es central la reflexión histórico-filosófica; en el quinto, es central la reflexión pedagógico-experiencial. Por eso, hemos decidido explicar el diálogo socrático haciendo referencia a un protocolo de un diálogo socrático moderado por Heckmann. Lo hemos integrado con unas observaciones nuestras, bajo el título de meta-análisis, para poder subrayar los momentos característicos de esta propuesta. Concluyen el capítulo unas consideraciones pedagógicas fundamentales ligadas a un esbozo de teoría y a las modalidades concretas de moderar sesiones de este tipo; un punto éste fundamental para seguir en nuestra investigación. Nos quedó patente que esta manera de dialogar podía ser una manera peculiar de dar voz al pluralismo dinámico del que habíamos hablado y para superar una actitud de mera no interferencia en medicina.

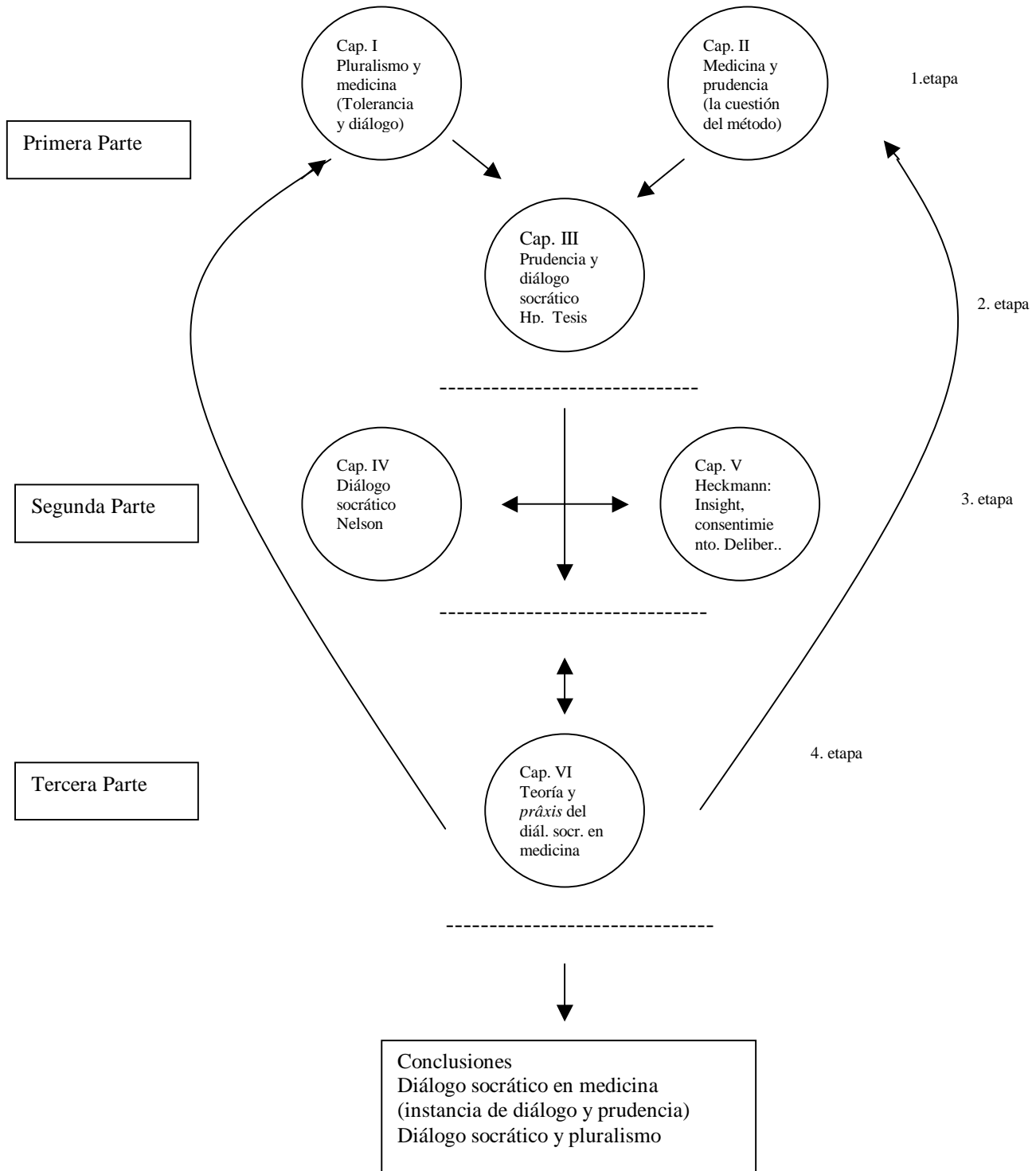
El capítulo sexto va a concluir este largo camino. Como se recordará en el capítulo primero y segundo habíamos destacado las instancias peculiares de diálogos abiertos y de prácticas prudenciales en medicina. Es el momento de intentar mostrar

cómo el diálogo socrático, en la versión antes expuesta, pueda ser una de estas prácticas. El capítulo comienza destacando la manera como hoy se practican sesiones socráticas en este campo. Después examina una manera peculiar de moderar sesiones socráticas breves. En esta parte somos deudores de un moderador socrático, Horst Gronke, con el que hemos trabajado y del que hemos aprehendido mucho, a pesar de las diferencias de impostación y algunas divergencias de fondo. Hemos esclarecido los pasos de un diálogo socrático breve, tal y como hoy sugieren una parte de los moderadores, entre ellos Horst Gronke. Hemos examinado la estructura argumentativa de este proceso y hemos mostrado cómo, en el fondo, se trata de una auténtica experiencia hermenéutica. Aquí la referencia a Gadamer y a su idea de experiencia y diálogo auténtico nos ha ayudado a explicitar muchas de nuestras afirmaciones.

Esclarecida la parte teórica, hemos sugerido intentar proseguir la investigación reflexionando sobre unos diálogos socráticos moderados por nosotros en medicina. Los temas tocados reflejan los problemas examinados en la historia de la bioética. Más precisamente: la reflexión en torno a los fines en medicina; la reflexión en torno al sentido de la práctica clínica y a su excelencia; la cuestión en torno a una medicina sostenible y a una equitativa racionalización de los recursos. Recurrir a unos diálogos reales nos ha permitido precisar algunas de las potencialidades del método en medicina y esclarecer algunos puntos más ligados a la metodología. Con esto, habíamos propuesto unas prácticas socráticas concretas en medicina. Nos quedaba por cuestionar su sentido, que ha constituido el momento de cierre de esta investigación.

En efecto, hemos terminado esta investigación planteándonos tres interrogantes: ¿qué es lo que nos puede decir el diálogo socrático, en la versión aquí examinada, con respecto a la instancia de diálogo abierto en medicina?; ¿qué es lo que aporta el diálogo socrático con respecto a la instancia de la recuperación del saber prudencial en medicina?; y ¿qué es lo que nos dice el diálogo socrático respecto a la cuestión del pluralismo aquí expuesto? Nos queda ahora por hacer el camino esbozado para entender las contestaciones dadas a estos interrogantes. La estructura siguiente constituye un mapa sintético del camino que nos espera.

Mapa de orientación



PRIMERA PARTE
HACIA EL SABER DEL NO SABER
SOCRÁTICO

PRIMERA ETAPA
DEL DIAGNÓSTICO DE LA SITUACIÓN ACTUAL EN
MEDICINA: INSTANCIA DE DIÁLOGO ABIERTO Y PRUDENCIA

CAPÍTULO I

BIOÉTICA Y PLURALISMO: HACIA UN DIÁLOGO ABIERTO

1.1 Lo que da que pensar: la bioética

La bioética es hoy una realidad. Pues, siempre más a menudo se discuten públicamente problemas, que, sin reserva alguna, se denominan “bioéticos”. Es suficiente pensar, por ejemplo, en las cuestiones planteadas por el uso de las biotecnologías, como la ingeniería genética, la clonación, las técnicas de reproducción asistida, para citar solamente algunas de las más conocidas, para darse cuenta de la actualidad del debate bioético en nuestra sociedad. La bioética se presenta, entonces, como conjunto de problemas y como discusión pública. De ahí que se pueda conceptualizar a la bioética como reflexión pública en torno a unas cuestiones llamadas “bioéticas”.

Pero eso no es todo. La bioética se nos presenta también en la forma de conflictos irresolubles, de dilemas morales. No es difícil constatar cómo muchas discusiones en torno a la legitimidad o no de la eutanasia o del aborto, de la experimentación sobre embriones o sobre enfermos terminales, se desarrollan en forma dilemática. Por una parte, hay los defensores de la vida, por otra, los del valor de su calidad, como, por ejemplo, emerge con toda claridad en la contraposición típicamente “bioética” entre “sacralidad de vida” y “calidad de vida”. Es ésta, naturalmente, sólo una de las posibles controversias. Hay muchas más. Piénsese, por ejemplo en los conflictos que pueden surgir una vez que se acepta un modelo peculiar de justicia sanitaria más que otro, o, también, en los dilemas que conllevan los problemas ligados a la utilización o no de unas biotecnologías. No es necesario acudir a la clonación para apuntar a la dimensión conflictiva y dilemática de la bioética: es suficiente pensar en la aceptabilidad o no de los alimentos transgénicos, de la experimentación animal etc. He aquí, por tanto otra característica. En bioética parece que los problemas tengan que plantearse en la forma de dilemas morales. Allí habría sólo dos salidas posibles, de las que una sólo sería la más adecuada. Se trata de una bioética sin compromisos, del todo o de la nada, del blanco o del negro, en la que los demás colores no tienen espacio.

Esto nos permite evidenciar otro aspecto. Frente a las cuestiones bioéticas no se puede estar indiferente. Es ésta la dimensión emocional. Justo por la importancia de los problemas en juego y de los conflictos que estos engendran, la bioética acompaña fuertes reacciones emocionales, sobre todo por parte de sus protagonistas, los actores del debate bioético, los llamados “bioeticistas”. Estas reacciones, a menudo, se patentizan en el carácter conflictivo de estos debates. Se trata de auténticas luchas, en las que los combatientes se enfrentan entre sí utilizando la fuerza y persuasión de sus argumentos como únicas armas a disposición. El objetivo es convencer el adversario, o, al menos, persuadirlo de la validez de nuestros argumentos. Aquí, dimensión emocional y dimensión conflictiva y dilemática se sustentan y alimentan de forma recíproca.

Aun cuando parezca sorprendente, la bioética se presenta también como una discusión racional. Los instrumentos de la lucha son los argumentos, acabamos de decirlo. Por la certeza con la que se presentan las soluciones para cada cuestión, pero, bien que sea posible contestar a ellos de una forma definitiva, bien que se reconozca la imposibilidad definitiva de esa contestación, los argumentos bioéticos parecen no dar salida a vías medias. Por lo que se puede observar de los debates, no hay espacio para lo razonable, sino sólo para lo racional.

Hoy se habla de bioética en muchos sentidos y, probablemente, se entienden como bioéticas cosas muy distintas. En esta primera aproximación hemos por ejemplo denominado bioética unos “problemas” bioéticos, o una “manera” de gestionar estos problemas y hemos caracterizado esta manera como conflictiva, dilemática, emocional, capaz para suscitar reacciones ambivalentes. Nos hemos referido a la bioética en tanto que adjetivo, predicable de algo.

De bioética, sin embargo se habla también en términos sustantivos, por ejemplo, cuando la se considera una disciplina. Nuevos problemas llevan consigo nuevas formas de manejar los problemas. ¿Es la bioética una disciplina nueva? ¿En qué sentido la bioética se distingue de la filosofía moral, de la ética médica, de la deontología profesional, de una ética confesional, siempre que es posible una tal distinción? Además, las posibles contestaciones a esta pregunta nos llevan a preguntarnos quién tendría que enseñar bioética y cómo.

Habría que plantearse también cuál han sido los cambios que han contribuido al nacimiento, real o supuesto que sea, de la bioética. Se trataría de considerar la bioética

como aquel contexto en el que quedan inteligibles los problemas bioéticos y la exigencia de elaborar una disciplina bioética. Sería considerar la bioética como fenómeno cultural, o, si se quiere, como peculiar revolución cultural. Historiadores, sociólogos, antropólogos etc, se dedicarán, entonces, a hacer de una simple crónica de hechos un tejido más o menos unitario de una historia. También en este sentido se puede y, tal vez, se tiene que hablar de bioética.

Al hablar de bioética y de método socrático en bioética es menester precisar, por lo menos aquello a lo que nos referimos. Es un poco como preguntarse: ¿De qué se interesa este estudio y qué tipo de perspectiva adopta para hablar de bioética?

En la primera parte (capítulo primero) nos referiremos más a la bioética en tanto que contexto de inteligibilidad de unos problemas peculiares y ocasión concreta para reflexionar en torno al pluralismo. En la segunda nos referiremos a un aspecto de la bioética en tanto que disciplina: la cuestión del método.

Con este primer capítulo me propongo tres objetivos: 1) enfocar el marco general de esta investigación: la bioética, en tanto que contexto peculiar a partir del cual reflexionar sobre el sentido del pluralismo; 2) esbozar la hipótesis de partida de este estudio: la relación constitutiva entre pluralismo y *prâxis* dialógica abierta 3) Llevar a cabo la primera parte del diagnóstico que me propongo: la exigencia de diálogo en medicina. La segunda parte de este diagnóstico, la recuperación de la filosofía práctica en medicina (la pregunta por el método en bioética clínica y la relación entre método y prudencia) constituirá parte integrante del segundo capítulo. Como ya se puede observar desde esta primera aproximación, la medicina tiene un papel relevante en este estudio, en tanto que lugar privilegiado para reflexionar sobre el sentido del respeto, del diálogo, de la tolerancia.

El diálogo socrático que es tema central de mi trabajo queda, a esta altura, sólo indicado. Será al final del primer y del segundo capítulo, del diagnóstico de algunos problemas que la medicina nos plantea a día de hoy, cuando se empezarán a entrever mis tesis generales: la recuperación del diálogo socrático como forma dialógica peculiar en que practicar el pluralismo; la recuperación del diálogo socrático en el contexto de las metodologías de la bioética. Dicho de otra forma, se trata de ver qué es lo que el diálogo socrático, aunque en una interpretación peculiar, la de la tradición marcada por Nelson y Heckmann, nos pueda decir en torno al problema del pluralismo y de la

prudencia moral. Pero vamos por pasos contados. A continuación esclareceré con más detalle la estructura de este primer capítulo.

En una primera parte he ofrecido, aunque muy someramente, una introducción a la bioética. La historia del término “bioética”, la historia de los principios de la bioética, del lenguaje de la bioética y un esbozo del contexto cultural en el que ésta resulta inteligible, constituyen los componentes de este largo apartado. Teniendo en cuenta de que uno de los problemas a los que se dedica este estudio es la relación entre pluralismo y diálogo, me he limitado a examinar la bioética a la vista de la cuestión del pluralismo en el marco restringido ofrecido por la medicina.

Una vez examinada la bioética a la luz del pluralismo, he reflexionado a partir de una perspectiva pluralista peculiar: la de Engelhardt. La razón de esta elección depende del hecho de que Engelhardt nos ofrece una lectura extremadamente puntual del pluralismo en el marco de la bioética. La confrontación con esta posición me ha permitido esclarecer algunas de las ideas guías de este trabajo, en particular la relación constitutiva entre diálogo y pluralismo.

Habida cuenta de que en esta investigación habrá también una parte práctica, unas propuestas concretas de prácticas dialógicas, al final del capítulo, tal vez con unas redundancias, he vuelto a mostrar la relación entre diálogo y pluralismo en medicina. Por eso he indicado algunos de los problemas y de las tareas que nos esperan, si nos aproximamos a trabajar en este contexto. He aquí por tanto, las secciones de este capítulo: la bioética en tanto que contexto peculiar para reflexionar sobre el pluralismo; el problema del pluralismo para Engelhardt; la relación entre pluralismo y diálogo (o de la hipótesis de partida); la relación entre instancia de diálogo y pluralismo en medicina. Vamos ahora a verlas más detenidamente.

1.2 Bioética y pluralismo

1.2.1 Historia del término

Consideramos ahora, en breve, la historia del término. De bioética se empezó a hablar, aunque con matices distintos, en los años setenta. Cómo ha reconstruido Warren Reich, probablemente, el primero a utilizar ese término fue Van Rensselaer Potter en un artículo aparecido en el 1970¹. Un año después compareció su obra *“Bioethics Bridge*

¹ Potter es un biólogo que ha dedicado parte de su vida a la investigación del cáncer. Los artículos mencionados son los siguientes: Potter van Rensselaer. “Bioethics the Science of Survival”. *Perspectives*

to the future” donde el autor aclaraba su propuesta bioética peculiar, la de una ciencia capaz de enlazar saber biológicos y éticos para garantizar tanto el desarrollo como la supervivencia del hombre en el futuro.² En el mismo periodo André Hellegers, utilizaba ese término para identificar el campo de investigación al que se habría dedicado el instituto por él dirigido, “*The Joseph and Rose Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics*”, (el futuro *Kennedy Institute of Ethics*). Con este paso, la expresión "bioética" vino a denotar el campo de investigación de una institución, facilitando, de este modo, el nacimiento de una nueva disciplina.³

Para adentrarnos más en lo específico de la bioética consideramos ahora la definición propuesta por Reich en la Enciclopedia de bioética por él dirigida. Ya en el 1978 Warren Reich⁴ definía la bioética cómo:

“el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y de la salud, en tanto que esa conducta está examinada a la luz de principios y valores morales.”⁵

in *Biology and Medicine*. 14 (1970): 127-153. Potter Van Rensselaer. “Bioethics” *Bioscience* 1971; 21: 1088.

² Véase Potter Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice Hall Inc. New Jersey 1971: pp. 1-2: “Mankind is urgently in need of new wisdom that will provide the «knowledge of how to use knowledge» for man's survival and for improvement in the quality of life. This concept of wisdom as a guide for action - the knowledge for the social good - might be called *Science of Survival*, surely the prerequisite to improvement in the quality of life. I take the position that the science of survival must be built on the science of biology and enlarged beyond the traditional boundaries to include the most essential elements of the social sciences and the humanities with emphasis on philosophy in the strict sense, meaning "love of wisdom". A science of survival must be more than science alone, and I therefore propose the term *Bioethics* in order to emphasize the two most important ingredients in achieving the new wisdom that is so desperately needed: biological knowledge and human values.”

³ Véase Jonsen Albert. *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press. New York 1998: 22s. Para una reconstrucción histórica de la utilización de la expresión “bioética” véase: Reich Warren T. “How Bioethics got its name” *Hastings Center Report*. 1993 23; (6 suppl): 6-7. Reich Warren T. “The word bioethics: its birth and the legacies of those who shaped its meaning”. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 1994; 4 (4): 319-35 e Reich Warren T. “The word «bioethics»: the struggle over its earliest meanings.” *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 1995; 5: 19-34. He aquí, siguiendo el texto de Jonsen Albert. *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press. New York 1998 unos eventos decisivos para el nacimiento de la expresión bioética: el texto citado de Potter; la utilización por André Hellegers de la expresión para denominar un campo de investigación propio de una institución nueva (el futuro *Kennedy Institute of Ethics* de la Universidad de Georgetown en Washington); la recepción en el *Time* del texto de Potter; el reconocimiento en el 1974 por la *Library of Congress* de una nueva palabra: «*bioethics*»; el desarrollo de la primera enciclopedia de Bioética en el 1978.

⁴ Sobre las aportaciones de Warren Reich en Bioética véase el texto de Albert Jonsen *History of Bioethics*. cómo el texto italiano de Sandro Spinsanti. *La bioética: Biografie per una disciplina*. Franco Angeli. Milano 1995.

⁵ *Encyclopedia of Bioethics*. (1978) Editado por Warren Reich. “Introduction”: “the systematic study of human conduct in the area of the life sciences and health care, insofar as this conduct is examined in the light of moral values and principles.”

Cómo se puede destacar en esta primera definición, la bioética abarca un campo muy amplio, ocupándose tanto de las ciencias de la vida como de las médicas. En este amplio espectro, la bioética centra su atención sobre la conducta humana y sobre su evaluación, a la luz de unos principios y valores. Reich, como explicó en la segunda versión de la *Enciclopedia de bioética* del 1992, había utilizado la expresión “principio” como equivalente de la expresión “fuente, origen”, en inglés “*source*”. Como es bien sabido, sin embargo, en los años sucesivos a la publicación de la “*Enciclopedia*” el debate bioético se habría centrado en buena medida en torno al papel ejercitado por los principios morales, en particular en torno a unos peculiares: los de beneficencia, no-maleficencia, justicia y autonomía.⁶ Para que la bioética no fuese restringida a este debate Reich modificó esa primera definición en la siguiente:

“Bioética es un término compuesto, derivado por las expresiones griegas «*bíos*» (vida) y «*ēthiké*» (ética). Se puede definir cómo el estudio sistemático de las dimensiones morales - incluyendo también las intuiciones, decisiones, conductas y reglamentaciones morales - de la ciencia de la vida y de la salud, gracias a la utilización de una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario”.⁷

Con estas aclaraciones resulta más patente la pluralidad de metodologías utilizadas y la interdisciplinariedad, cómo elemento constitutivo de esa disciplina.⁸ Como ulterior aproximación, consideraré ahora la bioética, a partir del lenguaje que ella contribuyó a crear. Se trata de reconstruir brevemente la historia de los principios de la bioética.

1.2.2 Historia del lenguaje bioético

Lo que me interesa subrayar ahora es el nacimiento de un lenguaje común, un lenguaje que ha influenciado a tal punto la discusión bioética de ser denominado

⁶ Tal vez, la razón principal fue la publicación por Tom Beauchamp y James Childress en el 1979 del texto: Beauchamp T. Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press. New York 1979. Trataremos de este texto y de su papel en la bioética en el párrafo a continuación.

⁷ *Encyclopedia of Bioethics*. (1992) 2nd ed. Editado por Warren Reich. “Introduction” : “Bioethics is a composite term derived from the Greek words «*bios*» (life) and «*ēthiké*» (ethics). It can be defined as the systematic study of the moral dimensions—including moral vision, decisions, conduct, and policies—of the life sciences and health care, employing a variety of ethical methodologies in an interdisciplinary setting.”

⁸ Callahan Daniel. “Bioethics as Discipline” *Hastings Center Studies* 1. 1; 1973: 66-73.

"mantra".⁹ Al éxito de este lenguaje contribuyó en forma esencial el texto de Beauchamp y Childress ya citado: *Los principios de ética biomédica*. Consideramos ahora la historia de este texto, más allá de la cuestión de su validez. Esto requiere acudir a los orígenes del informe *Belmont*.

En el 1974 nació en los Estados Unidos una *Comisión Nacional* para el estudio de los problemas éticos ligados a la investigación biomédica: la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*. En los años precedentes, en los Estados Unidos habían salido a la prensa unos escándalos, ligados a la investigación biomédica, cómo, por ejemplo, el caso *Tuskegee*. En este episodio concreto, la opinión pública fue informada de una experimentación - que se estaba llevando a cabo desde hacía más de treinta años - en la cual se había decidido, sin informar a los pacientes, no ofrecer los tratamientos a disposición para la *sífilis* a unos enfermos pobres, de color, residentes en una institución pública. El caso *Tuskegee* fue sólo uno de los sucesos que contribuyeron a suscitar una reacción pública y, de reflejo, a interesar los políticos. En el caso de la *National Commission*, otro tema en agenda concernía la legitimidad de la experimentación sobre fetos abortados. Para discutir los interrogantes éticos y las distintas posiciones se decidió formar la comisión citada.¹⁰ Estaba formada por tres clínicos, dos investigadores biomédicos, tres abogados, dos eticistas, y un miembro "laico" a *lay-men* (no especialista).

La comisión trabajó duramente cuatro años, desde el 1974 hacía el 1978. Sus tareas fueron múltiples: tratar la cuestión ética de la experimentación con fetos abortados (después con niños, enfermos mentales, prisioneros); considerar los problemas de la cirugía psiquiátrica o de la neurocirugía; estudiar las implicaciones éticas, sociales y legales de los progresos de la investigación biomédica; y, sobre todo, por lo que nos interesa ahora: identificar los principios éticos básicos de la investigación biomédica y conductual en torno a seres humanos para elaborar concretas líneas guías a ofrecer para la discusión política. El resultado de este último esfuerzo fue el *Belmont Report* (cuyo nombre recuerda la Casa, la *Belmont House* in Maryland donde se reunieron los participantes a esta tarea) aprobado el 10 junio del 1978 por la

⁹ Clouser Danner K. Gert Bernard. "A Critique of Principlism" *The Journal of Medicine and Philosophy*. 15 (April 1990): 219-27.

¹⁰ Sobre el caso Tuskegee véase: Jonsen Albert R. *The Birth of Bioethics*. Op. cit: p. 96; pp. 146-48; Pence Gregory. *Classic Cases in Medical Ethics*. Mac Graw Hill: pp. 225-52. Sobre los antecedentes de la National Commission véase las paginas 90-106, del libro antes citado de Albert R. Jonsen.

comisión misma.¹¹ Los principios a los que se había llegado después una larga discusión fueron tres: el principio del respeto por las personas (ligado al problema del consentimiento informado a exigir en el caso de la participación a una investigación); el principio de beneficencia (ligado a la cuestión de la evaluación de la relación riesgos-beneficios y, a su vez, a la no maleficencia o no dañar) y el principio de justicia (centrado sobre el problema de la selección equitativa de los participantes en la investigación).

La primera edición del texto de Tom Beauchamp y James Childress es del 1979, un año después de la publicación del Informe *Belmont*. Los autores añadieron a los tres principios un cuarto: el de no maleficencia y desarrollaron una teoría con el objetivo de

“demostrar cómo la teoría ética puede ayudar en los problemas de la asistencia sanitaria, así como evitar algunas de las limitaciones de antiguas fórmulas de responsabilidad ética. Aun así sería poco razonable esperar que cualquier teoría consiga evitar todas las limitaciones de tiempo y espacio, alcanzando una perspectiva universalmente aceptable.”¹²

Tanto James Childress como Tom Beauchamp, dos filósofos de matriz distinta, el primero un utilitarista de la regla, el segundo un deontólogo, habían colaborado como consultores externos de la comisión. La comisión había alcanzado un objetivo, que al inicio había despertado muchas dudas y escepticismo: enfocar unos criterios éticos para la evaluación de las investigaciones biomédicas. Desde ser un posible obstáculo, la diferencia de posición y de impostación, tanto entre los participantes como entre sus colaboradores, se transformó en factor positivo, como recuerda el mismo Albert Jonsen, uno de los miembros de la comisión

“The commissioners listened to their advisors, and to the public which addressed them by word and letter; they listened to each other, and in doing so, became colleagues. The debates were long, tortuous, and often contentious, but the duty to formulate recommendations pushed debate toward closure. This was a new way of «doing ethics» - going beyond the often chaotic debate that rages around moral issues and beyond the private ruminations of scholars. In this new way, a public moral discourse began to evolve, in which a group of citizens seeks the fact of the case, asks for scholarly advice, and enters a debate with a view to resolution...The commissioners first decided

¹¹ *The Belmont Report: Ethical principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*. Washington D.C.: Government Printing Office 1979. Para un estudio en torno a la diferencia de impostación del Informe Belmont y de la *Declaración de Helsinki* véase Gracia Guillén D. *Profesión Médica, Investigación y justicia sanitaria. (Ética y vida: Estudios de Bioética 4)*. El Bicho. Bogotá 1998: pp. 77-110.

¹² Beauchamp T. Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press. New York 1994: p. 3. “to show how ethical theory can illuminate problems in health care and can help overcome some limitations of past formulations of ethical responsibility. However it is unreasonable to expect any theory to overcome all the limitations of time and place and reach a universally acceptable perspective.” Trad. en castellano *Principios de ética biomédica*. Masson. Barcelona 1999 p. 1.

what sort of information and analysis they needed: they chose consultants and commissioned studies; they heard public and expert testimony; and above all, they argued the issues around the table.”¹³

Se había explicitado un lenguaje común y se había propuesto un método nuevo para la discusión de los problemas éticos. De este lenguaje y de este método, surgieron muchas de las discusiones de que se alimentó la bioética. El texto de Beauchamp y Childress es una de las interpretaciones más celebres de este estilo de hacer bioética, aunque no es la única ni, tampoco, con mayor razón, la más aceptada. La consideraremos, junto a otras, en el segundo capítulo de esta reflexión. Ahora analizaré un poco más de cerca el contexto cultural de la bioética como ulterior aproximación a ésta.

1.2.3 Esbozo de una historia de la bioética

1.2.3.1 De la diferencia entre crónica y historia

Una vez indicadas las fuentes de los principios en bioética señalaré ahora, aunque de forma muy sintética, algunas de las coordenadas a la luz de las cuales se puede entender el desarrollo de la bioética. Se trata de esbozar una reflexión de tipo histórico. Teniendo en cuenta la magnitud y la variedad presente en bioética me limitaré a considerar algunos de los factores que han contribuido al desarrollo de la bioética en medicina. La razón de esta restricción depende también del hecho de que la medicina es el lugar a partir del cual pondré a prueba el valor de las hipótesis de este trabajo.

Proponer una historia de la bioética, aun restringiendo el ámbito a la medicina, es una tarea muy difícil de alcanzar. En primer lugar, porque la bioética es un fenómeno muy reciente y complejo, que abarca distintos factores. En segundo lugar, porque una crónica de los recientes eventos acontecidos en medicina no parece suficiente para enfocar el fenómeno de la bioética en su peculiaridad. Para eso haría falta una toma de posición, una interpretación sobre el peso de algunos acontecimientos más que otros, como una lectura de su sentido a la luz de un contexto más amplio. Dicho en otras palabras: más allá de una crónica de los acontecimientos más significativo se empieza hoy a considerar urgente una historia de la bioética en sentido estricto.¹⁴ Aquí me limitaré a señalar algunas de las propuestas más conocidas.

¹³ Jonsen A.R. *The Birth of Bioethics*. Opera. cit: 101-102. Véase también p. 106.

¹⁴ Sobre la distinción entre “historia” y “crónica” véase en particular a Croce Benedetto. *Teoría y Historia de la Historiografía*. Trad. Por Eduardo J. Prieto. Iman. Buenos Aires 1953: p. 300; Bloch M. *Introducción a la Historia*. Fondo de Cultura Económica. Mexico 1967: p. 157 (en particular el segundo

En su libro *Strangers at the Bedside*¹⁵, Rothmann pone el acento sobre una dimensión esencial de la bioética: la ruptura de la confianza entre pacientes y profesionales de la salud. La historia de la bioética sería, entonces, la historia tanto de las razones de esta ruptura como de los eventos que la habrían caracterizado. Gregory Pence en su *Classic Cases in Medical Ethics*¹⁶ nos ofrece una imagen muy peculiar de la bioética gracias a su esfuerzo de organizar los problemas bioéticos a la luz del análisis de unos casos muy famosos. Esta perspectiva nos ayuda a entender cómo el nacimiento de la bioética, por lo menos en Estados Unidos, ha sufrido la influencia de la prensa y de los tribunales, hecho éste que no tiene un equivalente en Europa. Diego Gracia en su *Fundamentos de bioética*¹⁷ ha reconstruido las tradiciones subyacentes a los tres principios de la bioética: la tradición médica por el principio de beneficencia, la política por el principio de justicia, la jurídica por el principio de autonomía. La revolución bioética surgiría como consecuencia del conflicto de estas tres tradiciones en la medicina actual. Además el autor ha defendido la tesis según la cual la bioética no sería un fenómeno típicamente norteamericano, sino occidental. Entre los factores que habría que destacar está la secularización que se ha producido en la sociedad y en la propia medicina, así como la progresiva emancipación de las personas en torno a las decisiones concernientes a la propia corporeidad. Potter, como ya hemos visto antes,

y el tercer capítulo). Marrou Henri Irene. *Del conocimiento histórico*. Per Abbat. Buenos Aires 1985: p. 247.

¹⁵ Rothmann David. *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*. Basic Books. New York 1991. El autor, una vez apuntado a la revolución, tanto sufrida como provocada por la medicina, (tecnologización y control de los gastos) se pregunta por qué a estas cuestiones no hubieran podido contestar los expertos: "But neither economics nor technology required so basic a reordering of the balance between doctor and patient. There is no iron clad formula dictating what percentage of resources an advanced industrial society should devote to health care; and were the totality of the story cost containment, there would have been no reason to create oversight committees for research or to formalize DNR procedures. So too, hadn't other considerations not intervened, one could imagine trusting the expert in the technology to determine the appropriate use of the technology. Why not let those who understand the mechanics of respiration decide when to connect or disconnect the respirator? Why not let those who are able to defy death to be the ones to define death? In short, costs and technology are highly relevant to the new posture toward medicine and medical decision making, but they alone cannot explain it. Indeed an erosion of trust may well have been a precondition for economic and technological regulation. It was because the doctors were stranger that they couldn't be trusted with the respirator. It was because hospitals were strange institutions that their costs and practice had to be monitored" (13). Todo el libro es una explicación de las razones de este carácter de ser «extraño». En particular véase el capítulo "7" pp. 127-148 y el "10": pp. 190-222.

¹⁶ Pence Gregory. *Classic Cases in Medical Ethics*. Mc Graw-Hill. New York.

¹⁷ Gracia Guillén Diego. *Fundamentos de bioética*. Eudema. Madrid 1989. Gracia Guillén Diego. "En torno a la propiedad del cuerpo humano" en *Bioética clínica*. Vol. 2 El Buho. Bogotá 1998: p. 41 s. Gracia Guillén Diego. "Planteamiento general de la bioética" en *Fundamentación y enseñanza de la bioética*. El Buho. Bogotá 1998: pp. 11-29. Gracia Guillén Diego. *Introducción a la bioética*. Bogotá 1991.

nos ofrece otra mirada de la bioética: su idea es que se trata de un puente hacia el futuro a tender entre las disciplinas biológicas y antropológicas.¹⁸ Con una mirada más general, Jonsen, en su *The Birth of Bioethics*¹⁹ va a destacar una imagen detallada de la historia de la bioética en los Estados Unidos. En este cuadro los protagonistas de la bioética, los eventos más significativos, los problemas más urgentes, encuentran un espacio propio y una propia visibilidad. La historia de la bioética resultaría de la compleja concatenación de estos elementos.

Como resultado de esta aproximación al problema muchos son los aspectos que van a jugar un papel relevante, y muchas las interpretaciones posibles que se pueden dar de un fenómeno tan complejo como el de la bioética. En lo que sigue no he intentado proponer una interpretación nueva de este fenómeno, sino que he presentado algunos de los cambios acontecidos, mostrando su contexto con el pluralismo de nuestro tiempo. Es este sólo un primer paso, si se quiere una primera aproximación al problema de este capítulo: la relación entre pluralismo y diálogo en bioética. Consideramos por tanto, aunque someramente, algunos cambios que han afectado a la medicina, teniendo en cuenta su relación con el pluralismo.

¹⁸ La concepción de Potter ha evolucionado a lo largo del tiempo. Un artículo escrito por el mismo Potter que resume las posturas del autor en estos últimos cuarenta años se encuentra en Potter V.R. "Bioética puente, bioética global, bioética profunda" en *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*. 7; (dic. 1998). Potter declara haber utilizado en los años setenta la metáfora del puente para indicar la necesidad de establecer una relación, por una parte entre las ciencias biológicas y éticas, por otra, entre nuestra situación actual y una posible supervivencia en el futuro. Véase Potter Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice Hall Inc. New Jersey 1971. La expresión "global", utilizada al final de los años ochenta tiene un sentido más polémico. La bioética no tendría que ser reducida a la ética clínica o médica. Habría que enlazar la ética médica con los problemas de una ética medioambiental, una ética a corto plazo, con una a largo plazo. Véase el texto de Potter Van Rensselaer. *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press. Michigan 1988. La imagen de una "ética profunda", nos reenvía una vez más a la relación entre el hombre y la tierra, (piénsese en la "ecología profunda" de Arne Naess) y acentúa una vez más aquella relación constitutiva entre ciencias biológicas y humanas que habrían caracterizado el sentido de una bioética puente. Potter Van Rensselaer and Peter J. Whitehouse. "Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium." *The Scientist*. January 5, 1998. La posición de Potter es muy original y refleja algunas dimensiones de la bioética. Nos permite ver su correlación con algunos problemas ligados a la ecología, a la biología, a las supervivencia de las generaciones futuras, y tiene la peculiaridad de reflexionar la preocupación de los mismos investigadores. Potter de hecho había dedicado toda su vida a la investigación sobre el cáncer.

¹⁹ Jonsen Albert R. *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press. New York 1998. Véase en particular las paginas 325 s. donde el autor fija su atención en torno a las orígenes de la bioética en tanto que disciplina y en tanto que discurso, y donde ofrece una bibliografía en torno a estas cuestiones.

1.2.3.2 Reconstrucción de la crisis de la medicina: una clave de lectura

En los últimos años, la medicina ha cambiado de forma radical, viéndose transformada su capacidad diagnóstica, pronóstica y terapéutica, y viéndose cuestionado el modelo tradicional en el que había justificado éticamente su misma *praxis*: el modelo paternalista. El cambio que se ha vivido ha sido tan fuerte y tan rápido que no es un azar afirmar que tanto los profesionales como los ciudadanos están todavía intentando ajustarse a este complejo fenómeno.

La medicina está viviendo un periodo de transición muy difícil. Hemos en parte perdido la confianza en que la medicina trabaja siempre a favor de los intereses de los pacientes (conflictos entre intereses terapéuticos y científicos; descubrimiento de la discriminación de los pacientes); en que, aunque éste sea el caso, los intereses y los valores de los clínicos sean los mismos de los pacientes (conflictos entre “calidad de vida” y “santidad de vida”, “futilidad” de los tratamientos); en que aunque éste sea el caso, los valores y los intereses de la sociedad sean compatibles con los de los profesionales de la salud (conflictos entre administración de la salud y práctica clínica, eficacia-eficiencia de un tratamiento). La medicina ha cambiado radicalmente: se ha convertido en una empresa pluralista e interdisciplinar. Ya no existe un único punto de vista, el del clínico; ni una única relación clínica entre médicos y enfermos sino que hay siempre más actores implicados (piénsese en los comités de ética, en los equipos profesionales etc.) ¿Cómo manejar los diferentes valores en juego y cómo mejorar las relaciones en juego?

Parece esencial promover un diálogo fecundo entre los distintos actores (clínicos, ciudadanos, profesionales de la salud, administradores etc.) El tipo de diálogo que propondremos reflejará nuestra manera de entender el pluralismo, la tolerancia, la interdisciplinariedad y reflejará el tipo de sociedad que iremos construyendo. Esta es, al menos, la hipótesis que iré explicitando en la investigación a seguir.

En este apartado, quiero apuntar a algunos aspectos que han contribuido a determinar la situación en la que se encuentra hoy la medicina y, nosotros, con ella. Para esclarecer ese fenómeno me parece oportuno comprender algunas de las razones que han favorecido el nacimiento de la bioética, aunque la bioética no se limita a considerar los problemas implicados por los cambios realizados en medicina, como se ha ya precisado. Tomaré en consideración las siguientes: las aportaciones de las revoluciones

tecnológicas y los nuevos descubrimientos científicos; la crisis del modelo paternalista; la institucionalización de la asistencia sanitaria y la cuestión de la distribución equitativa de los recursos.²⁰

1.2.3.2.1 La tecnologización de la medicina

Consideraré esta amplia problemática bajo dos puntos: tecnificación y deshumanización de la medicina; tecnificación y desarrollo científico médico.

Para hablar del papel ejercido por la tecnología en medicina no es necesario acudir a unos grandes inventos. Es suficiente pensar, por ejemplo, en el tipo de organización sanitaria que se ha debido estructurar para permitir los alcances de una medicina científica, cada vez más dependientes de las posibilidades ofrecidas por la tecnología. La subdivisión del saber científico se ha reflejado en la subdivisión de las especializaciones médicas; subdivisión que ha constituido la trama misma de los lugares de cura: los hospitales. Por una parte, la hospitalización y la subdivisión del saber científico médico ha contribuido a mejorar la eficacia de los tratamientos, de la diagnóstico y el pronóstico, por otra ha obstaculizado, aunque involuntariamente, las relaciones entre clínicos y pacientes. Estas últimas se han visto casi trituradas en un mecanismo funcional y a veces deshumanizador.²¹ Además, el recurso a un modelo de saber mecanicista, por cuanto ha favorecido la utilización y el incremento de las tecnologías, ha contribuido a alejar los pacientes de los clínicos. Se ha generado una fractura, cuya realidad, hoy, está atestiguada con fuerza por el éxito de las prácticas alternativas.²² Aunque no es mi intención dar un juicio positivo o negativo sobre estas

²⁰ Es menester precisar que las siguientes observaciones tienen el objetivo de enfocar algunos cambios a partir de los cuales es posible entender el nacimiento de la bioética. Por esta razón se indicarán sólo someramente algunas cuestiones y no se ahondará en ellas: eso implicaría escribir una historia de la bioética que no es precisamente el objetivo de este estudio. Se indicarán, pero con las limitaciones indicadas, unas notas de referencia para ocasionales ahondamientos.

²¹ Sobre este fenómeno véase Rothman David J. *Strangers at the Bedside*: p.113 ss. El autor considera dos momentos en esta fase. La especialización antes de la segunda guerra mundial (donde todavía el médico de familia tiene un papel importante), y la especialización después de la segunda guerra mundial (donde poco a poco el especialista se convierte en un extraño para el paciente a motivo de la hospitalización de la práctica clínica misma). Véase también Foucault M. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Trad. por Francisca Perujo. El Siglo XXI de España. Madrid 1998: p. 293.

²² Sobre el influjo de la concepción mecanicista en medicina, véase, por ejemplo, Richard Zaner. *The Clinical Encounter*. Prentice Hall. Englewood Cliffs. New Jersey 1988. La relación entre técnica y medicina ha sido además considerada en filosofía, entre otros, por Karl Jaspers. *La práctica médica en la era tecnológica*. Gedisa. Barcelona 1988 : p. 184; Gadamer H.G. *El estado oculto de la salud*. Trad. Por

prácticas, me parece razonable observar que una de las razones del éxito de las medicinas alternativas se encuentra en su esfuerzo de dar voz al paciente, de considerarlo de forma más unitaria y holista. El modelo de enfermedad como alteración físico-química no habría sido integrado por otros modelos capaces para incluir otros factores centrales en la dimensión humana.²³ El movimiento de las humanidades médicas se inserta en este contexto y es mucho más viejo que la bioética misma. Por eso nuestra reflexión necesita un paso más.²⁴ Se trata de entender en qué sentido la tecnificación en medicina nos ha llevado a cuestionar la empresa de la medicina al punto tal de plantearnos la existencia de una reflexión peculiar como la de la bioética. Se trata de considerar la relación entre tecnificación y desarrollo científico médico.

Sería imposible, ahora, enumerar todos los cambios que han ocurrido en la medicina, aunque sólo sea en el último siglo. Habría que escribir de nuevo una parte notable de la historia de la ciencia y de los inventos de estos últimos años. Por eso, en este apartado, es suficiente pensar en algunos cambios radicales recientes, cuyo influjo para la bioética queda patente. He aquí algunos.

Un ejemplo paradigmático es constituido por las técnicas de soporte vital, que dieron origen a los cuidados intensivos en los años sesenta, o, para citar otro campo, por las nuevas técnicas de fecundación asistida que se desarrollaron a partir de los años setenta. Gracias a estos y a muchos otros, se consiguió modificar, o por lo menos, plantear la posibilidad de modificar de forma radical nuestra forma de nacer, de vivir y de morir. Se abrieron, por eso, toda una serie de problemas, hasta hace poco insospechables, porque simplemente imposible para realizarse porque se desconocían las técnicas que los provocan. Piénsese, por ejemplo, en los problemas éticos que se presentan en las unidades de cuidados intensivos neonatales o en los problemas que se patentizan al tener la posibilidad de prolongar la vida de los pacientes a coste de una

Nélida Machain. Gedisa. Barcelona 1996: p. 190 Heidegger M. *Ciencia y Técnica. Prologo de Francisco Soler*. Ed. Universitarias. Santiago de Chile 1993: p. 178.

²³ Gracia Guillén Diego. "Historia de los conceptos salud y enfermedad" en *Bioética clínica. Estudios de Bioética vol. 2*. El Bicho. Bogotá 1998: pp. 19-33.

²⁴ El movimiento de las humanidades médicas tiene una gran tradición en España. Recientemente ha fallecido uno de sus representantes más conocidos: Pedro Laín Entralgo. Aquí es suficiente recordar algunas de sus aportaciones: Laín Entralgo Pedro. *La medicina Hipócratica*. Alianza Universidad. Madrid 1987 (1970 1ed.) Laín Entralgo Pedro. *La Historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*. Editorial Triacastela. Madrid 1998 (1950 1 ed.). Laín Entralgo Pedro. *El diagnóstico médico. Historia y Teoría*. Salvat Editores. Barcelona 1982. Laín Entralgo Pedro. *La relación medico enfermo. Historia y teoría*. Alianza. Madrid 1983 2. ed.

calidad de vida, a veces, muy dudosa. Piénsese, además, en la cuestión del manejo de los embriones o en la maternidad subrogada, para citar sólo algunos de las más debatidas. No hay que olvidar, en fin, que en los años sesenta, con el primer trasplante de corazón, la medicina había alcanzado otro resultado hasta poco inesperable, un resultado de consecuencias importantes. En lugar de restablecer la funcionalidad de un órgano se ofrecía ahora la posibilidad, en ausencia de otras intervenciones terapéuticas posibles, de sustituir órganos enfermos por órganos sanos. Siendo los órganos a disposición un bien muy escaso, se plantearon muchas cuestiones. Entre estas: ¿a quién distribuir los órganos a disposición? ¿Con qué criterio elaborar esta distribución? Hoy se plantea la posibilidad de reconstruir órganos nuevos (clonación no reproductiva), genéticamente idénticos, de trasplantar órganos de otra especie animal (*xenotrasplantes*), de construir órganos artificiales etc. Las posibilidades ofrecidas por las tecnologías crecen exponencialmente y con éstas crecen exponencialmente las preguntas por su legitimidad ética. Por eso se empieza a discutir sobre los fines de la medicina y los límites de la investigación biomédica.²⁵

Poco a poco, la idea de que el progreso científico aplicado a la medicina constituye un bien en sí mismo ha ido perdiendo su fuerza. Los objetivos alcanzables han empezado a ser cuestionados y ha surgido la conciencia de que al progreso científico técnico no siempre se acompañan los éxitos esperados. Aquí es menester una aclaración: no es que el progreso científico no consiga alcanzar sus objetivos (aunque éste fuera el caso, algunos podrían esperar que se trata de una cuestión de tiempo), sino que en el alcanzarlos va engendrando nuevos problemas: problemas en torno a la legitimidad del uso de unas técnicas, en torno al manejo de unas situaciones nuevas, en torno a la práctica clínica misma. La ingeniería genética, por ejemplo, nos ofrece hoy la esperanza y, en algunos casos, la ocasión, para intervenir sobre las enfermedades, ya a partir del código genético. Mucho queda por hacer, pero, cuanto más se va conociendo el genoma humano - acaba de terminarse la fase de su descifre - más, gracias también a refinadas tecnologías, hay la esperanza de plantear formas distintas de terapia, hasta llegar a la creación de fármacos personalizados. A pesar de ello, la posibilidad de intervenir sobre el genoma ha dado lugar a toda una serie de interrogantes. Algunos son problemas clásicos, como, por ejemplo, los ligados a la posibilidad de una vuelta a la

²⁵ Para la cuestión de la clonación envió a Varios. *Informe sobre clonación en las fronteras de la vida*. Instituto de Bioética. Fundación Ciencias de la Salud. Madrid 1999.

eugenésica o lo de una manipulación estructural de la naturaleza. Otros, empero, son nuevos y conciernen a los escenarios que se pueden prever o a la práctica clínica que habría que promover. Considérese, por ejemplo la actual discrepancia entre las propuestas terapéuticas a disposición y las capacidades diagnósticas. Es el problema que tendremos, probablemente que afrontar, en los próximos años, con la medicina predictiva. Hoy en día podemos diagnosticar muchas más enfermedades de la que podemos curar. ¿Qué hacer en estas situaciones?

La equivalencia entre progreso científico médico y bien, alimentada por una mentalidad positivista, se ha a poco a poco desplazado por una actitud más crítica, tanto en relación a los límites de nuestras intervenciones, como en relación a las expectativas que éstas conllevan. Eso ha sido ante todo claro en la práctica clínica, donde se patentizó la posible dimensión agresiva de la medicina. La cuestión en torno al encarnizamiento terapéutico nos ha mostrado cuanto ha crecido el poder de los médicos en los últimos años. A menudo, los pacientes se han visto instalados a vivir situaciones completamente nuevas, al punto tal de sentirse amenazados de perder su propia dignidad y al punto tal de tener que defenderse.

Resumiendo lo expuesto: hoy no es difícil afirmar que en los últimos años ha habido un incremento exponencial de nuestras capacidades para intervenir sobre la naturaleza. En el caso de la medicina, nuevos inventos y descubrimientos han mejorado sus posibilidades diagnósticas, pronósticas y terapéuticas. Eso es cierto. Estos mismos inventos, empero, han engendrado nuevos problemas y situaciones hasta sólo unos años inimaginables. Muchas de las soluciones hasta ahora aceptadas han sido puestas en discusión (piénsese en la evolución del diagnóstico de muerte a partir de los años sesenta); cuestiones éticas antiguas han vuelto a estar de actualidad (como, por ejemplo, la de una buena muerte); nuevos interrogantes éticos han aparecido tanto en la práctica clínica diaria como en la investigación (¿Cómo y cuando servirse de las técnicas de soporte vitales? ¿Qué riesgo aceptar en la investigación biomédica?...). Poco a poco se ha puesto en cuestión la neutralidad del progreso científico técnico y la equivalencia entre progreso científico médico y bienestar del paciente. De la misma forma la agresividad de nuestras intervenciones nos ha hecho reflexionar sobre la necesidad de considerar con cuidado los efectos de nuestras acciones, hasta el punto que

se ha empezado a plantear la posibilidad de unos derechos para las generaciones futuras.

Todos estos factores han favorecido una reflexión sobre los fines de la investigación y de la práctica clínica. Además han vuelto a poner de actualidad la cuestión metodológica en ética: ¿qué instrumentos utilizar para gestionar y, si es posible, resolver, los problemas éticos? Sin demonizar el progreso científico, cabe plantearse qué formas concretas tenemos para reflexionar críticamente sobre la sociedad que vamos construyendo. En una sociedad pluralista y secularizada eso implica preguntarse qué ocasiones concretas, qué espacios concretos tenemos para discutir colectivamente sobre estas cuestiones.

1.2.3.2.2 La crisis del paternalismo

El segundo factor importante es la crisis del modelo tradicional gracias al cual la medicina había justificado, por lo menos por más de dos mil años, su misma forma de actuar. Se trata de la crisis del paternalismo.²⁶

En términos muy generales, hablar de paternalismo es hablar de un tipo de relación paternal donde un sujeto trata a otros como un padre a sus hijos.²⁷ Bien entendido, que, así como hay muchas maneras de ser padres y hijos, hay muchas formas de ejercitar el paternalismo. Habrá formas paternalistas más intransigentes y formas

²⁶ Un clásico en torno al estudio del paternalismo en ética médica es Childress J.F. *Who should decide? Paternalism in Health Care*. Oxford University Press. New York 1982. Para la distinción entre paternalismo “débil” y paternalismo “fuerte”, a veces utilizada en bioética, véase Feinberg Joel. “Legal Paternalism.” *Canadian Journal of Philosophy* 1 (1971): pp. 105-124 ahora en Feinberg, Joel. *Harm to Self. Vol. III, The Moral Limits of the Criminal Law*. New York. Oxford University Press 1986. Dworkin G. “Paternalism” en R.A. Wasserstrom (ed) *Morality and Law*. Wadsworth Publishing Co. Berkeley 1971. Dworkin Gerald. “Paternalism.” *Monist* 56 (1972); 1: pp 64-84. En las distintas definiciones del paternalismo se ha puesto el acento ya sobre la coerción de la práctica paternalista, la restricción de la libertad de un sujeto para que éste pueda alcanzar su bien (Dworkin 1971), ya en una definición más amplia, sobre el hecho de restringir la autonomía de unos sujetos para su propio bien, aunque no necesariamente de forma coercitiva (Childress 1982). Además, algunos, han puesto de manifiesto cómo es posible hablar del paternalismo, sin tener que implicar una restricción de la autonomía de los sujetos: es suficiente no asentir a sus deseos o preferencias, aunque estas no sean expresión de una decisión autónoma. Teniendo como referencia la relación entre la intervención beneficente y la elección autónoma, se habla de “paternalismo débil” para justificar aquellas intervenciones hechas para evitar un daño a un sujeto cuando éste es temporáneamente o definitivamente incapacitado para ejercitar su autonomía; de “paternalismo fuerte” cuando la intervención se efectúa en contra de la elección autónoma de un sujeto. Para una panorámica en torno a la cuestión del paternalismo véase “Paternalism” *Enciclopedia of Bioethics* Editado por Warren Reich. 1992.

²⁷ Es interesante observar cómo el paternalismo ha asumido a lo largo del tiempo formas diversas. Diego Gracia, en su *Fundamentos de Bioética* ha propuesto una reconstrucción histórico-crítica del paternalismo distinguiendo distintas etapas en su evolución: el paternalismo sacerdotal, el carismático, el burocrático. Gracia Guillén Diego. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid 1989; pp. 23-121.

menos. Sin embargo, lo que las caracterizará en tanto que paternalistas, será el tipo de relación que se instaurará entre los sujetos: una relación jerárquica, vertical, asimétrica, en la que una persona asume la responsabilidad moral para elegir en lugar de otra con el fin de promover el bien de ésta última.²⁸

El paternalismo ha justificando toda una serie de acciones que con la sensibilidad de hoy no estaríamos dispuestos a aceptar con tanta facilidad. Por ejemplo, el privilegio terapéutico, la discreción con la que los profesionales de la salud han manejado la información y el tratamiento de los datos personales etc. Es menester precisar que cuando se utiliza la expresión paternalismo en medicina se asocia ese término a un tipo peculiar de relación, la que se da entre médico y paciente. Sin embargo, el paternalismo fue un fenómeno mucho más amplio, un fenómeno que interesó la medicina en su misma práctica, su propia razón de ser, pero también otras formas de relaciones, por ejemplo, la de los estados y de sus súbditos o las relaciones entre los familiares. Sin salir del contexto médico, cabe recordar que las relaciones entre clínicos y enfermeros han estado hasta sólo unos años marcadas por el paternalismo. Era el médico quien decía al enfermero lo que podría o no podría decir al paciente, y esto por el mismo bien del enfermo. Es sólo a partir de los años sesenta y el nacimiento del movimiento *nursing* que se empezó a considerar el papel del enfermero como algo más que un simple ayudante.²⁹ Lo mismo cabe decir por las relaciones entre los distintos médicos, en relación a su experiencia y a su capacidad profesionales.

Cierto, no cabe duda, todas estas excepciones tenían cómo fin el bienestar del paciente. Además, no hay que olvidar que los profesionales se hallaban en prima línea,

²⁸Al hablar de paternalismo y de relación entre un padre y un hijo se están utilizando modelos interpretativos y metáforas. Es muy frecuente en bioética servirse de estas aportaciones. Para quién quiera profundizar en esta dirección véase en la *Enciclopedia of Bioethics* la voz “Metaphor and Analogy” por James F. Childress donde el autor distingue entre “modelos” y “metáforas”. El texto de Ricouer P. *La metáfora viva*. D.L. Europa. Madrid 1980 : pp. 437 nos invita a repensar la metáfora en su función cognitiva autónoma más allá de una utilización de esa simplemente retórica.

²⁹ Aquí sería interesante considerar la historia de la enfermería en tanto que profesión. Se pueden ahora esbozar sólo algunas líneas de esta historia: el nacimiento de la enfermería como profesión y el fortalecimiento de su dignidad moral (Florence Nightingale en el siglo XIX); el movimiento *nursing* de los años sesenta, una reflexión en torno a la *praxis* propia de la enfermería y su enlace con el movimiento feminista y bioético. La emancipación de las enfermeras se saldó con aquella de las mujeres. Aunque hoy esta concepción ha sido en parte superada, las enfermeras, aceptando la revolución bioética, a veces han asumido el papel de defensoras, “abogadas” de los pacientes. Winslow Gerald R. “From Loyalty to Advocacy. A New Metapher for Nursing.” *Hastings Center Report*. June 1984: pp. 32- 39. Muchos de estos cambios quedan reflejados en los actuales códigos de enfermería, como en parte se puede destacar el adoptado en Italia en el 1998 cuyo párrafo 4.15 dice “... L’infermiere tutela il diritto a porre dei limiti ad eccessi diagnostici e terapeutici non coerenti con la concezione di qualità della vita dell’assistito”.

por así decir, poniéndose con toda sus fuerzas al servicio de los enfermos.³⁰ Por eso, la práctica clínica ha sido pronto asociada a la de una guerra para destruir un enemigo: en este caso, la enfermedad. De ahí la necesidad, por una parte, de organizar las relaciones entre los actores de la forma más eficientes posibles, estableciendo toda una serie de jerarquías y controles entre ellos, y por otra la necesidad de requerir una serie de actitudes y acciones fuera de lo ordinario. Piénsese por ejemplo en el tipo de esfuerzo que requiere el ejercicio de la práctica médica. Aunque pueda parecer curioso, la metáfora del padre que cuida de sus hijos y la del general que conduce su guerra, se juntaron entre sí. De este modo se justificaron los privilegios de la profesión médica tanto en relación a la sociedad como en su interior.

El hecho de que el paternalismo ha resistido por más de doscientos años a las revoluciones liberales, significa, por lo menos, que tanto los enfermos como la sociedad han considerado éticamente aceptable la restricción de su libertad que este modelo requería.

Las razones del éxito del paternalismo son múltiples y distintas. Entre ellas cabe recordarse la diferencia de conocimiento entre médicos y pacientes; la diferencia de condición física de estado de salud o bienestar entre ellos; la confianza que el objetivo al que se intenta llegar es el mismo para los dos sujetos (el reestablecimiento de un estado perdido de salud). La crisis del modelo paternalista, cuyas razones, analizaré en breve, trajo inevitablemente consigo una crisis de las modalidades de entender la beneficencia en la práctica clínica. Y esto, al punto tal de poner en discusión la beneficencia como fin específico de la medicina: ¿es la práctica clínica una práctica cuyo fin, *télos*, es la beneficencia? Esa pregunta se muestra inevitable, cuanto más se identifique paternalismo y beneficencia. Sin embargo, si se consideran beneficencia y paternalismo en los términos de una relación entre un canon a perseguir y unas modalidades para su realización, se puede mostrar cómo la crisis del paternalismo no implica de por sí una crisis del modelo beneficente, como han argumentado, entre otros, Edmund Pellegrino, David Thomasma y, con unos matices importantes, el mismo Diego Gracia. Claro está, la beneficencia no puede ya realizarse según los modelos

³⁰ Sobre la ética particular de los profesionales y la crisis de las profesiones tradicionales, sacerdotal, jurídica y médica, véase Gracia Guillén Diego. *Deontología, función social y responsabilidad de las profesiones sanitarias*. Editado por BSCH. Madrid 1998: pp. 41-51. Guillén Gracia Diego. *Fundamentos de Bioética*. Obra ya citada pp. 51 ss. Gracia Guillén Diego. *Como arqueros al blanco*. Editorial Triacastela. Madrid : pp. 265-303.

paternalistas: hay que pensar nuevas formas de actuar motivados por la promoción del beneficio del paciente, más adecuadas para el contexto en el que nos encontramos hoy.³¹

Otra consideración me parece oportuna. Se podría pensar que la crisis de ese modelo sea accidental. Se trataría de una crisis debida a unos factores externos, como, por ejemplo, la mala práctica o unas investigaciones éticamente no aceptables. Sin embargo, si se aceptara esta tesis no se consideraría uno de los factores importantes de la crítica del paternalismo. Me refiero al darse cuenta por parte de los pacientes de poder y tener que jugar un rol activo en la relación clínica. Es lo que hoy se expresa con la aceptación en la práctica clínica y en la investigación del consentimiento informado. La crisis del paternalismo no es una crisis interna, que se pueda resolver en el interior mismo de la medicina. Es una revolución que viene desde fuera, desde los pacientes.

Es cierto que los pacientes, como Rothmann ha mostrado, han perdido confianza con los médicos. Las razones de esta pérdida son múltiples y dependen, en buena medida, de los cambios que se produjeron en la medicina en este último siglo. La tecnificación, la hospitalización, en parte la despersonalización de la relación clínica, como hemos ya visto, alejaron a clínicos y pacientes. Se quitó aquel espacio de proximidad y de continuidad, indispensable para que se pudiese instaurar una relación de reciproca confianza. Es cierto también que una serie de escándalos, sobre todo ligados al campo de la investigación, favorecieron un clima de sospecha entre los profesionales de la salud y la sociedad. Sin embargo, esos factores no parecen suficientes para revolucionar una práctica milenaria, sino se tiene en cuenta que, paralelamente, hubo un cambio radical.

Como sugiere Gracia, perdió vigencia la convicción de que los profesionales de la salud eran las personas más indicadas para detectar lo que era más adecuado para los enfermos. Los pacientes alcanzaron el estatuto de sujetos morales, sujetos responsables de su decisión y de su corporeidad. En los mismos años muchos jóvenes reivindicaron los derechos a vivir la sexualidad, y, por tanto su corporeidad de forma autónoma. Las

³¹ En esta línea trabajaron, en particular, Edmund Pellegrino y David Thomasma: Pellegrino E. Thomasma D. *For the Patient's Good*. Oxford University Press. New York 1988. Pellegrino E. Thomasma D. *A Philosophical Basis of Medical Practice*. Oxford University Press. New York 1981. En España mucho se debe al trabajo de Pedro Lain Entralgo: Véase entre otros al clásico: Lain Entralgo Pedro. *La relación médico enfermo*. Alianza Editorial. Madrid 1964. Gracia Guillén Diego. *Fundamentos de bioética*. Eudema. Madrid 1989. Gracia Guillén. Diego. *Bioética clínica. Estudios de bioética*. El Buho. Bogotá 1998: 53-83. Guillén Gracia. Diego. *Primum non nocere. El principio de no maleficencia como fundamento de la ética médica*. Madrid 1990: pp. 9 ss. Gracia Guillén Diego. *Como arqueros al blanco*. Editorial Triacastela. Madrid 2004: pp. 27-93.

reivindicaciones de los derechos de los pacientes, ejemplificadas en las primeras cartas a su favor, fueron un primer paso hacía una mentalidad diferente. No se limitó a dar voz a una serie de malcontentos entre los ciudadanos, sino que reflejó un cambio cultural.³² Es por eso que, a veces, es tan difícil hablar de bioética sin hablar al mismo tiempo de un fenómeno cultural más amplio, que en parte es su condición de inteligibilidad.

Finalmente, cabe recordar que la crisis del paternalismo no afectó sólo a la manera de entender las relaciones clínicas. Interesó también la relación entre ética y medicina. Hasta el nacimiento de la bioética, eran los profesionales de la salud a interesarse de los problemas éticos de su profesión. Se trataba de cuestiones internas, dominio de la deontología profesional. Con la bioética empezaron a aparecer figuras distintas, al comienzo teólogos, filósofos y juristas, después, una pluralidad de actores, entre ellos, el mismo hombre de la calle, el *lay-man*, a menudo representado en los comités de ética. Desde su inicio, la reflexión bioética se mostró interdisciplinar y plural. El nacimiento de los comités de ética hospitalaria y de investigación, la elaboración de líneas guías por organismos interdisciplinarios y plurales, son un ejemplo de esta tendencia. Se trata de una tendencia que se refleja también en la definición de la disciplina propuesta por Reich, que hemos analizado con anterioridad. Eso es comprensible porque se hizo evidente que para intentar cuestionar los problemas que iban naciendo no sólo era necesario compartir saber distintos, sino también incluir cuantas más voces posibles.

1.2.3.2.3 La dimensión pública de la salud

La medicina es hoy una cuestión pública, más aún, una cuestión política, en el sentido literal del término. Cada año en los parlamentos se discute cómo garantizar el derecho a la salud de los ciudadanos, o sea, se discute, entre otros, cómo distribuir de forma equitativa entre los ciudadanos los recursos disponibles para la salud pública. Si nos acordamos ahora de la definición de salud propuesta en el 1946 por la organización mundial de la salud, la OMS, según la cual la salud es

³² Véase las obras ya citadas de Diego Gracia y también a Gracia Guillén Diego. *Como arqueros al blanco*. Obra ya cit.: pp. 83-90.

“un estado de completo bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”³³

no podemos sino constatar la dificultad para cumplir con la tarea que se nos propone. Más allá, hay que plantearse si se trata de una tarea posible, o si, por el contrario, de un mero ideal regulativo, un ideal al que tendríamos que orientar nuestros esfuerzos, sabiendo ya la imposibilidad de su alcance.

La dificultad de elaborar un sistema equitativo de salud pública depende de muchos factores. Daniel Callahan, entre otros, ha mostrado que el modelo de salud adoptado tiene una dimensión utópica.³⁴ Es menester preguntarse si hay que complacer todas las demandas de salud o, si por el contrario, sólo a algunas. En este caso, habría que discernir las demandas razonables de las no razonables. Además, en el caso de las razonables, habría que elegir cuáles tengan prioridad sobre las demás: ¿qué tratamientos y prestaciones hay que garantizar a todos y cada uno, cuáles, por el contrario, hay que dejar a una salud privada? A muchas de estas cuestiones, hemos de hecho ya contestado, gracias a la sedimentación de la misma *praxis* clínica a lo largo del tiempo. Sin embargo, sería una equivocación pensar que estos problemas no nos pertenecen.³⁵ Es suficiente pensar en los problemas en que nos hemos encontrado una vez que hemos tratado la salud como si fuese un bien de consumo. Entre otros: la demanda de salud de los pacientes se ha incrementado de forma exponencial; la dificultad de trazar confines estrictos entre deseo de salud y salud, salud y enfermedad, junto con la tecnificación a la que ha sido expuesta la medicina en los últimos años, ha incrementado una vez más los costes. La convicción de que cuantos más instrumentos y opciones terapéuticas se ofertan menor número de enfermos habrá, ha sido contradicha recientemente por los hechos. Cuanta más oferta, más demanda, enfermos y enfermedades (en las sociedades industrializadas, naturalmente). Distinto sería el tema para los países con dificultades

³³ *Preámbulo de la Constitución de la Asamblea Mundial de la Salud, adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional.*, Nueva York, 19-22 de junio de 1946. (Firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (Actas oficiales de la Organización Mundial de la Salud, No. 2, p. 100) y entrada en vigor el 7 de abril de 1948). Después también en Organización Mundial de la Salud 1946 – Alma Ata 1978. *Atención primaria de salud*. Ginebra. OMS 1978.

³⁴ Véase Callahan Daniel. *What Kind of Life?*. Simon and Schuster. New York 1990. Callahan Daniel. *The Troubled dream of Life: Living with Mortality*. Simon and Schuster. New York 1993. Callahan Daniel. *Setting Limits*. Georgetown University Press. Washington 1995.

³⁵ Piénsese por ejemplo en el texto que iremos considerando a lo largo de este capítulo de Hugo Tristram Engelhardt. *Los fundamentos de la bioética*. Trad. por Isidro Ariaz, Gonzalo Hernández Olga Domínguez. Paidós. Barcelona 1995: p. 545 que se dedica a estudiar esta cuestión.

económicas, en los que todavía no están garantizadas unas condiciones esenciales de salud.³⁶

Hay que administrar los recursos que hay a disposición. El imperativo se halla entonces bien expresado por la pareja conceptual, cada vez más utilizadas en medicina, “eficacia” y “eficiencia”, justificable a partir de la pareja, de matriz utilitarista, “costes-beneficios” y a su correlativa “riesgos-beneficios”. Dejando de lado otra gran cuestión que concierne a los problemas de justicias sanitarias, la elección de los participantes en la investigación científica, cabe constatar que los problemas de la dimensión pública de la salud, en su distribución, gestión, administración, han sobrepasado los estrictos confines estatales. No es un azar que haya una organización mundial de la salud. Además, y este es otro fenómeno, no hay que olvidar que los mismos problemas han afectado también las prácticas diarias en los hospitales, hasta modificar su misma estructuración. Como se ha subrayado anteriormente, los administradores de la salud pública se han apoderado de los hospitales en fecha reciente. Así que se han engendrado, cada vez con más frecuencia, conflictos entre administradores y clínicos. Los primeros están más preocupados de una administración sostenible, los segundo de la salud del paciente, cueste lo que cueste.

Pero: ¿cuáles son los criterios que utilizamos para evaluar nuestro sistema de salud? ¿Qué significa garantizar el derecho a la salud de los ciudadanos?

Contestar a estas preguntas es contestar a la pregunta por los fines de la medicina y sus límites. Ya hemos encontrado esta cuestión en los dos apartados anteriores, como reflexión sobre los límites de la investigación y su sentido y como búsqueda de la beneficencia en la práctica clínica. En este caso, la reflexión sobre los fines es la reflexión sobre aquellos valores o aquellos criterios que tendremos que promover en un sistema de salud. Como las anteriores, ésta es una cuestión tan general como particular. Con otras palabras, ésta es tanto una cuestión de macro-asignación como de micro-asignación de los recursos disponibles.

El plan Oregon (1989-1994) fue un gran esfuerzo para discutir públicamente los criterios para la asignación de los recursos. En el interior de los límites marcados por el sistema de salud norteamericano, el *Medicare* y el *Medicaid* (respectivamente, un servicio de soporte para las personas ancianas y las personas pobres bajo el *FPL*, el

³⁶ Gracia Guillen Diego. *Como arqueros al blanco*. Editorial Triacastela. Madrid 2004: pp. 41-79.

nivel de pobreza federal), en el Estado del Oregon se intentaron administrar de forma más equitativa y eficiente los bajos recursos disponibles en el programa *Medicaid*. La idea central fue establecer una lista jerarquizada de diagnósticos y tratamientos, desde los más a los menos importantes. Diagnósticos y tratamientos habían de ser jerarquizados, para establecer la línea de corte a partir de la cual la asistencia no sería cubierta por el *Medicaid*. Un punto clave fue la determinación de lo que tenía que ser más o menos importantes. A una comisión nacional de expertos, se añadieron las aportaciones de los ciudadanos, gracias a entrevistas (*Telephone Survey*), audiencias públicas (*Public Hearings*) y discusiones públicas (*Structured Community Meetings*). Los valores percibidos por la sociedad, por los técnicos, clínicos o administradores, se pusieron sobre la mesa, con la intención de llegar a una jerarquía equitativa. No obstante las críticas a los resultados y a la manera de gestionar el proceso; no obstante las necesarias correcciones que hubo que introducir en la lista de tratamientos (a veces contra - intuitivas, a veces demasiado ligadas a criterios costes-beneficios); no obstante los límites de este enfoque, el plan Oregon, análogamente a la *National Comisión* para la protección de los sujetos humanos en la investigación biomédica, había abierto un nuevo camino a emprender: el de una discusión pública.³⁷

³⁷ Oregon Health Service Commission. *Priorization of Health Services: A Report to the Governor and the Legislature*. Salem (Oregon) 1991. Para una descripción del entero proceso véase: Michael J. Garland. "Justice, Politics and Community: Expanding Access and Rationing Health Services in Oregon". *Law Medicine and Health Care* 20; 1-2 (Spring - Summer 1992): pp. 67 – 81. Críticas en torno a las listas establecidas se pusieron entre otros en: David C. Hadorn. "Setting Health Care Priorities in Oregon". *Jama* 265; 17 (May 1 1991): pp. 2218 – 2225, por la primera lista y en: David C. Hadorn. "The Oregon Priority-Setting Exercise" *Hastings Center Report* (May - June 1991): pp. 11 –16, por la segunda lista. Más recientemente Mitchell J.B. Bentley F. "Impact of Oregon's priority list on Medicaid beneficiaries". *Med Care Res Rev* 57; 2 (June 2000) : pp. 216-34; Un examen crítico del plan en su conjunto se encuentra en Robert Steinbrook. Bernard Lo. "The Oregon Medicaid Demonstration Project – Will it Provide Adequate Care?". *The New England Journal of Medicine* 326; 5 (Jan. 30 1992): pp. 340 – 343 y en Norman Daniels. "Is The Oregon Rationing Plan Fair?". *Jama* 265; 17 (may 1 1991): pp. 2232 – 2235. En torno a las relaciones entre la metodología utilizada en Oregon y la filosofía de Rawls véase: M. Cathleen Kaveny. "Distributive Justice in the Era of the Benefit Package; the Dispute Over the Oregon Basic Health Services Act" y Norman Daniels. "The Articulation of Values and Principles Involved in Health Care Reform" *The Journal of Philosophy and Medicine* 19; 5 (October 1994): pp. 425-435. Otros artículos de interés son: Paige R. Sipes-Metzler. "Oregon Health Plan: Ration or Reason" *The Journal of Philosophy and Medicine* 19; 4 (August 1994): pp. 305-315 y Leonard M. Fleck. "Just Caring: Oregon Health Care Rationing and Informed Democratic Deliberation". *The Journal of Philosophy and Medicine* 19; 4 (August 1994): pp. 367-389 en torno al proceso deliberativo. Para una descripción sintética del plano se puede también acudir a Pence Gregory. *Classical Medical Cases*. Mac Graw and Hill: p. 446 ss.

Podemos ahora concluir el camino que habíamos empezado al analizar el término bioética. El largo recorrido expuesto nos ha mostrado cómo hay una relación estricta entre bioética y pluralismo.

El término "bioética", desde su origen, ha apuntado al carácter interdisciplinar y plural de la misma bioética. Aquí el pluralismo se ha patentizado en la modalidad de practicar esta interdisciplinariedad. Mucho depende de cómo se entienden las distintas aportaciones de los participantes en el debate bioético. La pluralidad de las perspectivas puede enriquecer el diálogo, pero también anegarlo. El resultado del diálogo puede verse la mera suma de sus partes (las contribuciones de cada uno de los participantes) o algo nuevo, irreducible a sus componentes, aunque estrictamente relacionado con ellos. Tanto la *National Comisión* como el plan *Oregon* fueron capaces para promover un trabajo interdisciplinar de este segundo tipo. Por eso ilustran de forma emblemática el tipo de trabajo requerido por la bioética.

La dimensión pluralista ha salido a la luz en cada una de las distintas voces que hemos analizado al considerar los cambios de la medicina. En el caso de la tecnificación de la medicina se ha puesto de manifiesto en la existencia de una discusión pública sobre los fines de la medicina y los límites de la investigación.³⁸

En el caso de la crisis del paternalismo, el pluralismo se ha visto enraizado en la misma práctica clínica. Allí la diferencia de posiciones se ha manifestado en el interior de las relaciones entre profesionales de la salud y pacientes, así como entre distintos profesionales. En este caso, el pluralismo se ha expresado como modalidad peculiar para entender las relaciones entre sujetos con posiciones diferentes, cuando están en juego cuestiones tan importantes como las concernientes a la salud y a la enfermedad de las personas.

En fin, el pluralismo se ha manifestado también en la dimensión pública de la salud. Hemos visto que la medicina es una cuestión también pública. Por eso, la necesidad de que participemos también activamente en esta tarea. Cuanto más se participa en el debate público, en la relación clínica, en las políticas sanitarias, tanto más se responsabiliza uno de ellas. De este modo, la bioética nos permite reflexionar

³⁸ Aquí merece la pena recordar que el pluralismo no es sólo el contexto en el que se pueda llevar a cabo esta discusión sino también la ocasión misma que la promueve.

sobre maneras distintas de entender y practicar el pluralismo; un pluralismo que, en cualquier caso, habría que caracterizar como “sostenible”.³⁹

Una vez identificado algunos de los factores que han contribuido al nacimiento de la bioética y mostrado en qué sentido estos factores reflejan la entrada del pluralismo en medicina a distintos niveles, me concentraré sobre el pluralismo, para después volver a analizar la relación entre pluralismo y diálogo en el interior de la medicina.

1.3 La cuestión pluralista en bioética: en diálogo con H.T. Engelhardt

1.3.1 La perspectiva de Engelhardt

Para enfocar la cuestión del pluralismo en bioética, he elegido referirme a un autor peculiar, Hugo Tristram Engelhardt. El intento que me propongo en este apartado es enfocar la cuestión del pluralismo a partir de la distinción propuesta por Engelhardt entre “sociedad y comunidad”, “extraño moral y amigo moral.” En este sentido la referencia a Engelhardt tiene un valor simplemente heurístico.

El punto de partida de Engelhardt es la constatación de que vivimos en una sociedad pluralista, es decir, en una sociedad en la que se toleran distintas concepciones morales, religiosas, culturales y en la que ninguna de estas concepciones tiene una autoridad moral suficiente como para imponerse a las demás. Para el autor, el proyecto de una fundamentación última, en el sentido de una legitimación de las normas morales, válidas para todos y exigible a todos, gracias a una religión peculiar o a la utilización de la mera razón, ha fracasado desde un punto de vista histórico y teórico. Consideramos,

³⁹ Son importantes algunas aclaraciones. He tomado la expresión “sostenible” de otro contexto: el de la ecología y de la economía donde se habla de un “desarrollo sostenible”. Con la crisis del modelo económico de la sociedad del consumo, y con la conciencia de los problemas ecológicos, nos hemos dado cuenta de la necesidad de utilizar los recursos a disposición responsablemente. Entre los riesgos de una explotación de los recursos cabe recordar, entre otros, el no poder volver atrás; el favorecer mayores desigualdades; el poner en peligro el mismo ecosistema. Poco a poco ha caído el mito de un progreso indefinido, autorregulable. Se podría decir lo mismo para los problemas ligados a la convivencia entre los hombres. Allí también los recursos, la disponibilidad para promover una convivencia lo más humana posible, si no limitados son muy vulnerables. Como no es suficiente confiar en un progreso indefinido, por definición positivo, tampoco es suficiente limitar la convivencia entre los hombres a la mera no interferencia y a la indiferencia que a esa frecuentemente sigue. Además, como bien sabemos, también el respeto de las libertades tiene unos límites, los marcados por los mínimos aceptados por una sociedad civil. Un pluralismo sostenible tiene por tanto que ponerse en marcha para promover una convivencia que sepa limitar al mínimo las desigualdades, promover las libertades entre unos límites comúnmente admitidos, fortalecer la convivencia entre personas con culturas diferentes. Lo cual significa también favorecer una mayor participación de las personas en la vida pública y una capacidad mayor para dialogar.

por el momento, estas afirmaciones como hechos a constatar, prescindiendo de su validez, y observamos qué tipo de sociedad Engelhardt va a describir.

Engelhardt distingue entre “sociedad” y “comunidad”.⁴⁰ Por comunidad el autor entiende

“Un grupo de hombre y mujeres unido por tradiciones comunes y /o prácticas alrededor de una visión compartida de la vida buena, que les permite cooperar como amigos morales”.⁴¹

Por sociedad Engelhardt considera

“una asociación que comprende individuos que pertenecen a distintas comunidades morales. Aun cuando puedan colaborar en una asociación común, estos individuos encuentran su lugar moral efectivo en el interior de aquellas comunidades que comparten con sus amigos morales.”⁴²

La convivencia entre los hombres estaría marcada por la pertenencia a una sociedad, en grado de garantizar un espacio común, y por la elección de unas determinadas formas de vida, la pertenencia a unas comunidades peculiares.

Para poder entender adecuadamente este análisis, es menester distinguir dos parejas de conceptos: “extraños” y “amigos morales”; “moral sustantiva” y “procedimental”. En las comunidades, nos encontramos con amigos morales y con morales sustantivas, visiones compartidas de vida buena; mientras que en la sociedad somos cada uno extraño para los demás y tenemos a disposición sólo una moral procedimental.

“*Extraños morales* son aquellas personas que no comparten suficientes premisas morales o reglas de inferencia y de prueba (*evidence*) para resolver las controversias morales con una argumentación racional adecuada, o que no pueden hacerlo, porque no comparten aquellos individuos o instituciones a las que reconocen autoridad... *Amigos morales* son aquellas personas que comparten una moralidad sustancial (*content-full morality*), de manera que pueden resolver las controversias morales gracias a una argumentación racional apropiada o por apelación a una autoridad moral conjuntamente aceptada, cuyo poder se le atribuye por una fuente distinta de la del mero acuerdo común .”⁴³

⁴⁰ A propósito de esta distinción véase al uso de estos términos en el Romanticismo, en Schleiermacher y en particular en Fernando Tönnies que en su obra del 1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft* anticipa algunas de las ideas expuestas aquí por Engelhardt, ideas éstas que fueron también desarrolladas en las ciencias sociales del siglo XX.

⁴¹ Engelhardt. H.T. *The Foundations of Bioethics*. Oxford University Press. New York 1996 2nd ed: p. 7. Desde ahora simplemente Ibidem. “A body of men and women bound together by common moral tradition and or/practices around a shared vision of the good life, which allows them to collaborate as moral friends”. La traducción es nuestra porque la castellana presente en Engelhardt H.T. *Los fundamentos de la bioética*. Paidós. Barcelona 1995 corresponde a una edición precedente, la del 1995, que Engelhardt modificó mucho en la del 1996 y en la que no constan los pasos citados.

⁴² Ibidem: p. 7 “an association that compasses individuals who find themselves in diverse moral communities. Though they can collaborate in a common association, they find their substantive moral location within those communities they share with moral friends”.

⁴³ Ibidem p. 7. “*Moral strangers* are persons who do not share sufficient moral premises or rules of evidence and inference to resolve moral controversies by sound rational argument, or who don not have a common commitment to individuals or institutions in authority, to resolve moral controversies.... *Moral*

Es menester precisar que

“una jerarquía diferente de los valores fundamentales hace de los individuos extraños morales, pero no incomprensibles recíprocamente. Además, habida cuenta de la complejidad de las situaciones y de las inclinaciones humanas, puede darse que los extraños morales sean entre sí los mejores amigos, desde el punto de vista humano”.⁴⁴

Una vez considerado el planteamiento de Engelhardt desde una perspectiva sociológica, a la luz de los conceptos expuestos, podemos ahora concentrarnos sobre sus presupuestos epistemológicos. En caso de conflicto entre concepciones morales diferentes, Engelhardt afirma que, a día de hoy, no es posible resolver esas controversias apelando a una moral de tipo sustantivo, bien sea religiosa o filosófica. Se podría pensar, empero, que, en el caso de conflictos morales, el recurso a la razón pudiera al menos ayudarnos a dirimir la cuestión, según el sueño de la Ilustración. Allí se había intentado sustituir la autoridad religiosa por la del tribunal de la razón. Ahora bien, esto, para Engelhardt, es imposible. Cada esfuerzo para elaborar una moral sustantiva laica está destinado al fracaso.

En opinión de Engelhardt, para resolver conflictos morales por medio de la razón tendríamos que apelar tanto a unas premisas generales compartidas, cuanto a unas reglas peculiares de inferencia, (sean éstas deductivas, “*rules of inference*”, como inductivas, “*rules of evidence*”), aceptadas por los argumentantes. Lamentablemente, eso es lo que falta cuando nos encontramos frente a una controversia moral. En este caso, la diferencia de las posiciones depende de la asunción de puntos de partida, premisas generales, valores y reglas de inferencias diferentes. El argumento de Engelhardt, por tanto, se refiere a aquellas controversias que no dependen, por ejemplo, de una interpretación errónea de unos datos en el interior de un sistema de creencias y valores compartidos. Aquí sería posible resolver el conflicto, porque no habría conflicto en torno a los criterios éticos a manejar para su solución.

Cualquiera moral laica que pretendiera ser sustantiva y resolver los conflictos morales a la luz del recurso a la razón, incurriría, bien en una *petitio principii*, dando por admitido el criterio ético que tendría que ser discutido, bien en un *regressum ad*

friends are those who share enough of a content-full morality so that they can resolve moral controversies by sound moral argument or by an appeal to a jointly recognized moral authority whose jurisdiction they acknowledge as derived from a source other than common agreement”.

⁴⁴ Ibidem: p. 7. “different ranking of fundamental values will render individuals moral strangers, but not incomprehensible to each other. Moreover, given the complexity of human circumstances and inclinations, moral strangers can be the best of affective friends.”

indefinitum, apelando a otros criterios cuya ética sólo podría admitir a la luz de otros, y así hasta el infinito. Como se puede ver, aquí los argumentos de Engelhardt se solapan con los argumentos del racionalismo crítico en torno a la imposibilidad de una fundamentación última.⁴⁵

“Para conferir autoridad moral a una concepción particular concreta de la vida buena y a obligaciones morales sustantivas (*content-full moral obligations*), uno tiene que apelar a un particular sentido, visión o concepción moral. Pero, para justificar ese sentido moral uno tiene que apelar a un aún sentido, visión, concepción moral superior, y así hasta el infinito (*ad indefinitum*). O uno emprende una regresión infinita, o adopta arbitrariamente una particular visión sustantiva de la moral, abriendo la cuestión sobre cuál tendría que ser la visión o concepción moral sustantiva canónica. Para adquirir o articular un contenido moral particular, uno necesita premisas morales particulares, reglas de prueba (*evidence*) etc.... Cuanto más contenido tiene una visión o concepción moral, una teoría parcial de bien, una de la conducta justa, etc., tanto más presupone premisas morales particulares, reglas de prueba (*evidence*), reglas de inferencia.”⁴⁶

Una vez aceptadas estas premisas, cabe plantearse si no hay que aceptar un radical relativismo moral en el que, cada uno, según su criterio, pueda establecer la aceptabilidad moral de su acción. Estaríamos, siguiendo las palabras del mismo autor, al borde del abismo nihilista. Todo el esfuerzo de Engelhardt consiste en aceptar la situación antes descrita, el pluralismo moral y la imposibilidad de solucionar los problemas éticos gracias a una moral laica sustantiva, sin caer en ese relativismo radical. He aquí su estrategia.

Partimos de un hecho difícilmente contestable: pensamos y vivimos de forma distinta. Esto no siempre nos lleva a vivir conflictos morales, pero, cuando esto ocurre, nos encontramos sin criterios racionales para dirimir la cuestión. Lo único que podemos hacer, en esta situación, es expresar nuestro interés en resolver la cuestión sin el uso de la fuerza. Sería ésta la única posibilidad que nos quedaría para resolver las controversias con una autoridad moral laica no sustantiva.

“uno se queda con un politeísmo de perspectivas morales, ninguna de las cuales tiene las capacidades requeridas por la perspectiva unívoca de Dios. Sin embargo, no obstante el fracaso del proyecto filosófico moderno, la reflexión moral laica puede ofrecer la posibilidad de un discurso

⁴⁵ Albert Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. UTB J.C.B. Mohr. Stuttgart 1991

⁴⁶ *Ibidem*: p. 66-7. “to establish a particular concrete understanding of the good life and of content-full moral obligations as morally authoritative, one must appeal to a particular moral sense, vision or understanding. However, to justify that moral sense one must appeal to a yet higher moral sense, vision or understanding *ad indefinitum*. Either one undertakes an infinite regress or arbitrarily embraces a particular, content-full moral vision or understanding, thus begging the question regarding which content-full moral vision or understanding, and so forth, should be canonical. To acquire or articulate a particular moral content, one needs particular moral premises, rules of evidence, and the like... (66) The more a moral vision, moral understanding, thin theory of the good, account of right conduct, etc., has content, the more it presupposes particular moral premises, rules of evidence, rules of inference, etc.”

moral acreditado (con autoridad) y una cooperación entre extraños morales. Si los individuos están interesados en resolver las cuestiones de forma pacífica (i.e. sin recurrir (básicamente) a la fuerza misma como fuente de autoridad), lo que se les ofrece será suficiente para asegurar una bioética general laica. Y eso, no obstante los individuos no escuchen a Dios de la misma manera, y no obstante un argumento racional laico apropiado no pueda establecer lo canónico de una visión moral sustantiva particular. Ésta, por más que se halle carente de contenido, es todo lo que se puede justificarse en términos laicos generales. En términos laicos generales, ni tan siquiera puede demostrarse que tal ética sea un bien.”⁴⁷

Resolver las cuestiones morales sin recurrir al uso de la fuerza implicaría apelar a formas de negociación y acuerdos, como único instrumento de solución disponible. Cualquier otro medio necesitaría del uso de la fuerza, fundando la autoridad sobre una voluntad divina, una razón universal, una voluntad más potente.

“La autoridad no es la autoridad de un poder coercitivo, ni de la voluntad de Dios o de la razón, sino simplemente la autoridad del acuerdo de quienes deciden cooperar. Esta base para la moralidad está ya incluida en la noción de ética como medio para asegurar, gracias al consenso, la autoridad moral, frente a controversias morales sustantivas no resolubles por otras vías. Si se está interesado en cooperar con autoridad moral para hacer frente a las controversias morales, sin recurrir, fundamentalmente, a la fuerza, habrá que aceptar el acuerdo entre los miembros de la controversia o una negociación pacífica, como los medios para resolver controversias morales concretas.”⁴⁸

En el caso supuesto, la autoridad se fundaría en el permiso de los contrayentes. Son ellos quienes deciden, libremente y sin coerción, aceptar una solución de los conflictos sin utilizar el uso de la fuerza. Éste es el principio que Engelhardt denomina "principio del permiso". Se trata de una versión reducida del principio de autonomía; reducida, porque no presupone la afirmación de que la autonomía o la libertad son un valor. En efecto, elegir esta opción no implica afirmar su bondad, como tampoco afirmar un interés peculiar en construir una sociedad pacífica. Si así fuese, estaríamos introduciendo de forma subrepticia una concepción moral particular y volveríamos a las

⁴⁷ Ibidem: p. 12. “one is left with a polytheism of moral perspectives, none with the capacities sought from the univocal perspective of God. Still, secular moral reflection can offer the possibility of a secularly authoritative moral discourse as well as collaboration among moral strangers, despite the collapse of the modern philosophical project. If individuals are interested in resolving issues peaceably (i.e., without a basic reliance on force itself as authority), and even if the individuals do not hear God in the same way, and despite the fact that secular sound rational argument cannot establish as canonical a particular content-full moral vision, what is offered will still function to secure a general secular bioethics. Meager and content-less as it is, it is all that can be justified in general secular terms. In general secular terms, one cannot even show that it is good.”

⁴⁸ Ibidem: p. 68 “Authority is not that of coercive power, or of God’s will, or of reason, but simply the authority of the agreement of those who decide to collaborate. This basis for morality is available in the notion of ethics as a means of securing moral authority through consent in the face of intractable content-full moral controversies. If one is interested in collaborating with moral authority in the face of moral disagreements without fundamental recourse to force, then one must accept agreement among members of the controversy or peaceable negotiation as the means for resolving concrete moral controversies.”

objeciones precedentes, es decir cometeríamos bien un *regressus ad infinitum* o una *petitio principii*, cuando no una elección arbitraria de una moral peculiar.

Lo que se requiere es mucho menos. La aceptación del principio moral sería la única forma que nos quedaría para fundar una autoridad moral entre extraños morales. Aunque distintos y pertenecientes a comunidades distintas, los hombres, en su práctica, pretenderían respeto y considerarían legítimo juzgar a las personas como dignas de alabanza o de reproche. Es este un discurso moral que, sin embargo, aceptamos, y que seguimos practicando, no obstante nuestras diferencias. Se trata, por tanto, de entender la condición de posibilidad de este discurso, o mejor dicho, utilizando las palabras de Wittgenstein citadas por el autor, se trata de esclarecer la "gramática mínima" que nos permita hablar de esta forma con sentido en un contexto pluralista. La única forma que tenemos para pretender respeto y juzgar a alguien como digno de alabanza o de reproche sería aceptar la solución de los conflictos morales sin recurrir al uso de la fuerza. Cualquier otra explicación implicaría la afirmación de unos contenidos morales, cuyo valor sería cuestionable. Todo depende, entonces, de la voluntad que tengamos de querer un punto de vista moral, una autoridad moral para la solución de conflictos. Engelhardt habla de esta condición de posibilidad en los términos siguientes:

“tendría que ser reconocida como el descubrimiento de una condición trascendental, para tomar en préstamo una noción kantiana, una condición necesaria para la posibilidad de (instituir) un campo /ámbito general para la vida humana y, en general, para las personas. Es el descubrimiento de la gramática mínima implicada en hablar de censura/reproche y alabanza con extraños morales y en el establecimiento de un conjunto particular de responsabilidades según una autoridad distinta a la fuerza. Esta concepción puede considerarse un argumento trascendental para justificar, en tanto que fuente de autoridad, un principio de libertad como vínculo colateral (*side constraint*). La autoridad de la libertad como vínculo colateral, el principio de que no se pueda usar a los demás sin su permiso, deriva de ser una condición necesaria para la posibilidad de una tarea más elevada de las personas: la constitución de una estructura moral laica que puede ser justificada y vincular a extraños morales.”⁴⁹

He transcrito por entero este largo párrafo porque nos permite entender el doble esfuerzo del autor: asumir el pluralismo sin caer en el nihilismo; dar sentido al discurso moral,

⁴⁹ Ibidem: p. 70: “it should, instead, be recognized as a disclosure, to borrow a Kantian notion, of a transcendental condition, a necessary condition for the possibility of a general domain of human life and of the life of persons generally. It is a disclosure of the minimum grammar involved in speaking of blame and praise with moral strangers, and of establishing a particular set of commitments with an authority other than through force. This account can be regarded as a transcendental argument to justify a principle of freedom as a side constraint, as a source of authority. The authority of freedom as a side constraint, the principle that one may not use others without permission, derives from this being a necessary condition for the possibility of a major endeavour of persons: a secular moral fabric that can be justified to, and that can bind, moral strangers”. También p. 115 ss.

hasta donde ello resulta posible una vez que se ha renunciado a una fundamentación última.

Para complementar lo antes expuesto, el autor argumenta que quien no aceptase el principio del permiso renunciaría, por su parte, a la posibilidad de protestar frente a la utilización de la fuerza en contra de él. De la misma manera, quien se sirviera del uso de la fuerza para resolver los conflictos, no podría lamentarse si los demás reaccionaran a su vez con la fuerza en contra de él mismo, porque no podría apelar a ninguna autoridad moral laica no sustantiva. Además, frente a todos aquellos que libremente habrían querido aceptar el principio del permiso o de la libertad como vínculo colateral, quién utilizara el uso de la fuerza sería visto como un inmoral, y, esto, sólo en virtud de la autoridad moral laica no sustantiva. Como se ve, empero, estos argumentos nos muestran las ventajas de enrolarse en tal empresa, pero no la justifican. La única forma posible, si todavía es legítimo utilizar la expresión “justificación”, sería la propuesta anteriormente.

Una vez aceptado el principio del permiso o de autonomía, Engelhardt muestra cómo hay unos derechos cuya aceptación no depende de unos acuerdos concretos entre unos contrayentes específicos. Lo único que se requiere para que estos derechos estén aceptados es la voluntad de resolver las cuestiones, poniéndose de acuerdo, sin hacer uso de la fuerza. Es este un acuerdo previo a cualquier acuerdo concreto entre los posibles contrayentes. Habría por tanto que distinguir la opción de ponerse de acuerdo, como fundamento de una autoridad moral laica, de los distintos acuerdos que serían posibles en la sociedad así delineada. Utilizando un lenguaje lockiano, estaríamos en el nivel de los derechos negativos, aquellos que preceden los pactos. Con un lenguaje kantiano estaríamos en el nivel de los derechos perfectos, cuya negación implicaría contradicción; o con una terminología más contemporánea, cuya obediencia podría ser garantizada con el uso de la fuerza. En el caso de Engelhardt, se trataría de todos aquellos derechos a los que uno renunciaría sólo si fuese obligado a hacerlo. Entre ellos Engelhardt cita el derecho a abortar, a suicidarse, a vender sus propios órganos etc. Aquí merece la pena observar cómo Engelhardt insiste sobre el hecho de que, si algo está permitido, no prohibido, no por eso es moral. Lo único que se puede decir es que una moral laica no sustantiva no puede impedirnos actuar de esta forma; no tiene, por tanto, ninguna autoridad moral “laica” para interferir en este campo. Para el autor, la

moral laica procedimental es una moral de mínimos, que no sólo permite la convivencia pacífica entre extraños morales, sino que nos ofrece la posibilidad de hablar todavía con sentido de una autoridad moral en un semejante contexto. Más cosas no se le pueden pedir. Es a las morales sustantivas de las distintas comunidades a las que hay que acudir cuando está en juego la moralidad de nuestras acciones en un sentido más hondo. La moral laica nos permite elaborar un espacio en el que tenga sentido hablar moralmente y en el que cada uno pueda realizar su propia forma de vida, abrazando la comunidad que prefiera o fundando otra nueva, por ejemplo. La misma perspectiva bioética de Engelhardt tendría que ser evaluada a la luz de estas consideraciones. No es un caso que al texto que estoy comentando siga otro con el título *Foundation of a Christian Bioethics* en el que el autor, a partir de una comunidad peculiar, propone propuestas concretas, a su juicio de más valor moral, aunque, no por eso, exigibles a los demás. Todo el camino de Engelhardt es un camino entregado a la deconstrucción del sistema actual - una vez aceptado de manera coherente el pluralismo y la crisis de las morales laicas sustantivas - para justificar un sistema diferente, que nos obligue a mucho menos, pero que sea aceptable como el punto de vista moral de una moral laica no sustantiva.

Antes de terminar esta primera aproximación al autor con unas consideraciones críticas, quiero apuntar a otro aspecto de su teoría. Siguiendo la misma lógica aceptada para la justificación del permiso, Engelhardt muestra cómo en la elaboración de una moral laica procedimental hay que tener en cuenta también otro principio, de valor menor, eso sí, pero de importancia fundamental: el principio de beneficencia. Ese principio refleja la necesidad de dar contenidos morales como el de promover el bien y evitar el mal. También en este caso estaríamos en el nivel de “gramática mínima” del discurso moral. Es con este principio, entendido, al igual que el primero, como “fuente” *source* y como “regla”, como se podrían dar contenidos morales. El principio del permiso, quitando la excepción de los derechos negativos, es solamente procedimental: garantiza la autoridad moral de un procedimiento, como la legitimidad de la propia defensa, incluso con el uso de la fuerza, frente a quién no acepte el principio mismo. Sin embargo el principio de beneficencia, obligándonos a hacer a los demás su propio bien, (bien entendido, no lo que nosotros pensamos sea su bien) una vez aislado de las comunidades concretas en el que sólo puede recibir contenidos, se reduce a una recomendación a hacer el bien de forma general.

“El principio de beneficencia es inevitable como lo es la cuestión de qué es malo o bueno hacer. Tener interés en una contestación intersubjetiva a semejante interrogante es presuponer una preocupación por el bien de las personas y en general de los seres sentientes. Levantar la cuestión del bien y del mal de esta manera es intentar tomar una perspectiva general, una perspectiva anónima, una que pertenezca tanto a todas como a cada una de las personas. Eso implica tomar distancia de intereses concretos y ventajas particulares para juzgar qué líneas de conducta deberán ser condenadas como malas. En fin, contestar a un semejante interrogante racional no es determinar de manera idiosincrásica lo que es verdadero para nosotros, sino lo que es verdadero en general para los que se hacen este interrogante. En el marco de la perspectiva de la moralidad secular, se toma distancias de factores perturbadores, prejuicios y distorsiones personales para llegar a una estimación anónima, que es, a un tiempo, intersubjetiva.”⁵⁰

Como el principio del permiso, el principio de beneficencia nos esclarece otra dimensión del discurso moral: la de los contenidos morales. El primero se actualiza en las máximas de no utilizar a los demás sin su permiso: no hacer a los demás lo que ellos mismos no querrían que se les hiciese, hacer a los demás lo que nos hemos comprometido contractualmente a hacer (bien entendido, limitando cada una de estas máximas a las condiciones de los derechos negativo antes expuestas). El segundo se patentiza en la máxima de hacer a los demás su propio bien. Es éste el principio que nos hace comprensible otra práctica típicamente humana, la de la simpatía y de la convivencia entre los hombres. Su realización depende de las distintas comunidades, pero su mandamiento, aunque vinculado y bajo el control del principio del permiso, estaría presente ya, por lo menos de forma general e imparcial, en un nivel de moral laica no sustancial.

1.3.2 Apuntes sobre el pluralismo

He expuesto con un cierto detalle la posición de Engelhardt porque, como veremos a continuación, esta impostación expresa de forma paradigmática una forma peculiar de interpretar y practicar el pluralismo.⁵¹ Cuando utilizo la expresión

⁵⁰ Ibidem : p. 118 “The principle of beneficence is as unavoidable as the question, what is good or bad to do. To be interested in an intersubjective answer to such a question is to presuppose a concern for the good of persons and sentient beings generally. To raise the question of the good and the bad in this fashion is to attempt to take a general perspective, an anonymous perspective, one that belongs as much to all as it does to any particular person. It involves stepping away from particular personal interests and advantages so as to judge which lines of conduct should generally be condemned as evil. To answer such a rational question is, after all, not to determine what is true idiosyncratically for me, but what is true for inquirers generally. Within the general perspective of secular morality, one steps away from bias, prejudice, and personal distortion towards anonymous appreciation, which is intersubjective.”

⁵¹ He utilizado intencionalmente estas dos expresiones para indicar que no se trata sólo de una forma peculiar de considerar y dar sentido al pluralismo, al hecho que se toleren distintas posiciones morales, religiosas, culturales, sino que están en juego al mismo tiempo modalidades de practicar el pluralismo: formas concreta de vivir y de relacionarse en un contexto pluralista.

"pluralismo" me refiero a una "práctica", característica de nuestras sociedades democráticas: la aceptación (en el sentido de tolerancia) de distintas posiciones morales, religiosas y culturales. No se trata de una aceptación pasiva, de un mal menor, ni de una simple constatación de un hecho ineludible: se trata de algo que se valora positivamente. La aceptabilidad de distintas posiciones morales, religiosas culturales sería, en este sentido, una forma de expresar el respeto debido a las personas.⁵² Una reflexión sobre el pluralismo tendrá por tanto que habérselas con una reflexión en torno al respeto. Las consideraciones que expondré atañerán, por tanto, también a este aspecto, aunque sólo en los límites marcados por el contexto elegido. Hechas estas aclaraciones, podemos volver de nuevo a la propuesta de Engelhardt, considerándola, desde un punto de vista heurístico, como un instrumento particularmente adecuado para enfocar la cuestión del pluralismo y del respeto.

El planteamiento de Engelhardt es muy estimulante porque representa el esfuerzo de elaborar una moral laica en un contexto pluralista, una vez que se acepten los límites de nuestra razón, la imposibilidad de recurrir a una moral sustantiva para solucionar las controversias morales y la incapacidad, la mayoría de las veces, de resolver éstas últimas. ¿Qué hacer en una situación así? ¿Se puede hablar todavía con sentido de una autoridad moral? Engelhardt acepta el desafío de pensar un contexto posible en el que practicar el respeto debido a las personas en una sociedad cada vez más plural, y, según la expresión del autor, "cacofónica."⁵³ He anticipado antes que en su planteamiento habría una forma peculiar de interpretar y practicar el pluralismo. Si esto es verdad, entonces el planteamiento de Engelhardt no sería ajeno a una interpretación peculiar, a una concepción peculiar de las relaciones humanas y de su

⁵² Con esta línea de lectura me alejo de las intenciones de Engelhardt. Para él no deberíamos empezar la discusión proclamando el valor de una moral peculiar; en este caso, el valor de nuestra sociedad occidental, sino partiendo del hecho de que, dada la imposibilidad de resolver las cuestiones con el uso de la razón, decidimos no recurrir al uso de la fuerza. Como he indicado en las consideraciones precedentes, empero, no siempre el autor es fiel a su intento. Pero a la luz de la imposibilidad de una razón de tipo abstracto y no contextual, la misma descripción de Engelhardt comporta la aceptación de unos puntos de vistas o de partida que pueden ser discutidos, y legitiman las observaciones que siguen. Ahora bien, si esto es verdad, no hay que olvidar que, desde ahora, me referiré a la posición de Engelhardt con el fin de introducir la cuestión del pluralismo y del respeto más que de criticar al autor, aunque a veces me veré forzado a hacerle unas críticas.

⁵³ Es este un problema que existe desde siempre. Lo podríamos caracterizar cómo el problema de la comprensión entre los hombres, cuando éstos hablan idiomas distintos (sería el problema de la torre de Babel en la tradición judío cristiana), junto con el problema, con este ligado, de una convivencia humana posible. El pluralismo en el que nos encontramos ahora, aceptando la crítica a las soluciones tradicionales dadas a este problema (el compartir un único idioma, (correlativamente - una misma cultura) y una sociedad regida a partir de esta), no habría hecho sino incrementar la actualidad de esta cuestión.

valoración. Para ver en qué sentido, observaré las coordenadas que el autor utiliza para enfocar su planteamiento. Se trata de examinar las relaciones entre “amigos y extraños morales”, “comunidad y sociedad”, “moral sustancial y procedimental”. Es a estas dimensiones, por lo tanto, a las que me referiré a continuación.

1.3.3 Repensar la distinción entre “amigos y extraños morales”

Como hemos visto al comienzo de esta reflexión, hay un cierto paralelismo por una parte entre la condición de ser amigos morales y pertenecer a una determinada comunidad moral y poseer una moral sustantiva común y, por otra, entre la condición de ser extraños morales, de considerarse miembros de una sociedad y apelar sólo a una moral laica no sustancial. Considérese ahora la relación entre sociedad y comunidad como punto de partida de nuestra reflexión.

En una primera aproximación, la diferencia entre “sociedad y comunidad” resultaría del hecho de que la primera constituye el espacio, la condición de posibilidad para la existencia de la segunda. Sin embargo, tras esta primera aproximación Engelhardt modifica, aunque sólo en parte, su planteamiento. Habría que tener en cuenta las personas cosmopolitas, que, por ejemplo, no se sienten miembro de ninguna comunidad, sino que se sienten, por así decir, ciudadanos del mundo. Además no habría que olvidar que muchas comunidades no son tan fieles a su tradición, tan homogéneas y estrictas. Habrá comunidades de serie “A” y de serie “B”, comunidades estrictas y comunidades laxas, relajadas. En fin, habría que añadir que las personas, a menudo, pasan de una comunidad a otra, o pertenecen a comunidades distintas.

Como se ve, a complicar la distinción entre sociedad y comunidad no es primariamente la caracterización de la sociedad en tanto que envase para posibles comunidades, sino la de la comunidad en tanto que unidad capaz de incluir individuos pertenecientes a una común visión moral. Hay comunidades más abiertas, menos rígidas. Se multiplican las comunidades y la posibilidad de situar a las personas al interior de esas últimas. La distinción entre comunidad y sociedad es eficaz desde un punto de vista teórico, en tanto que marca una diferencia clara: la mayor o menor pertenencia a una visión moral común. Esa distinción, empero, cuando se utiliza para describir una situación real, parece menos adecuada. Considerando la variabilidad de las

comunidades y de los individuos que las componen, la distinción entre comunidad y sociedad va perdiendo su contundencia.

Pero eso no es todo. Hay otra consideración. Los extraños morales que aceptan resolver las controversias sin recurrir a la fuerza desarrollan una moralidad laica no sustantiva, que Engelhardt caracteriza como “comunidad” de una moral laica. La sociedad misma sería por tanto un tipo peculiar de comunidad. Eso una vez más nos invita a entender esas distinciones sólo desde un punto de vista formal. Cabe por tanto plantearse si la distinción propuesta por Engelhardt es un modelo adecuado para describir la situación marcada por el pluralismo.⁵⁴

Otro punto es el siguiente. La oscilación en la utilización de los términos “sociedad” y “comunidad”, cuando se aplica a la distinción entre “amigos y extraños morales”, tiene unas consecuencias importantes. Para ratificar esta observación es suficiente recordar al mismo autor cuando dice

“La distinción entre amigos morales y extraños morales puede estar reformulada por la comúnmente estipulada entre comunidad y sociedad.”⁵⁵

Los amigos son todos aquellos que se reconocen en una misma moral sustantiva. Los extraños, por el contrario, serían todos aquellos que no se reconocen en esa comunidad. Siguiendo las observaciones antes expuestas serían también amigos quienes han aceptado la moral laica no sustantiva; extraños, los que la rechazan. Así que la categoría de amigos sería tanto de la sociedad cuando ésta, por elección, se convierte en una comunidad moral laica, como de las comunidades morales peculiares sustantivas que en ésta se desarrollan. A mi manera de ver, las oscilaciones del texto reflejan tanto una dificultad de separar de forma contundente sociedad de comunidad, cuanto de distinguir, de modo preciso, amigos de extraños morales. No es mi intento ir buscando contradicciones en el autor, ni objetarle que en distintas ocasiones ha utilizado expresiones distintas, pero sí mostrar cómo la dificultad de marcar confines estrictos entre amigos y extraños morales, comunidad y sociedad, nos puede invitar a reflexionar con más detenimiento sobre estas figuras.

Concentrémonos ahora sobre otra manera de distinguir amigos de extraños morales. En el fondo, lo que distingue amigos de extraños morales es la posibilidad de

⁵⁴ Eso es a la vez preguntarse si es posible pensar la sociedad separadamente de las comunidades.

⁵⁵ Engelhardt H.T. *ibidem*: p. 7 “The distinction between moral friends and moral strangers can often be captured in a stipulative distinction between communities and societies.”

hacer o no hacer referencia a un mundo de valores comunes, a una concepción compartida de la vida común, que les permita o les impida, según los casos, resolver conflictos morales. También en esta circunstancia, la distinción entre amigos y extraños es tanto más contundente cuanto más se acepta una condición peculiar: el hecho de que para pertenecer a una comunidad y para resolver problemas éticos entre extraños morales haya que tener en cuenta unos punto de partida y unas reglas de inferencia común, sean éstas inductivas o deductivas. Es menester ahora volver a un texto precedentemente citado, porque es bastante contundente:

“Para conferir autoridad moral a una concepción particular concreta de la vida buena y a obligaciones morales sustantivas (*content-full moral obligations*), uno tiene que apelar a un particular sentido, visión o concepción moral. Pero para justificar ese sentido moral uno tiene que apelar a un aún sentido, visión o concepción moral superior, y así, hasta el infinito (*ad indefinitum*). O uno emprende una regresión infinita, o adopta arbitrariamente una particular visión sustantiva de la moral, abriendo la cuestión sobre cuál tendría que ser la visión o concepción moral sustantiva canónica. Para adquirir o articular un contenido moral particular, uno necesita premisas morales particulares, reglas de prueba (*evidence*) etc.... Cuanto más contenido tiene una visión o concepción moral, una teoría parcial de bien, una de la conducta justa, etc., tanto más presupone premisas morales particulares, reglas de prueba (*evidence*), reglas de inferencias...”⁵⁶

Sin recurrir a otras teorías y modelos de razonamiento moral, que mostrarían la validez de la tesis de Engelhardt (para solucionar una controversia ética habría que aceptar unos modelos peculiares de racionalidad) es suficiente mostrar que las personas no deciden las controversias a la luz de unas premisas generales comunes, sino, que, a menudo lo solucionan en el marco de unas prácticas compartidas.

Engelhardt podría objetar a esta observación, y acertadamente, que los problemas aparecen propiamente cuando no se consiguen resolver las cuestiones en el marco de una práctica compartida. Es entonces cuando aparece con toda su fuerza la distancia entre las posiciones defendidas por los distintos interesados, y es entonces cuando estos últimos se reconocen como extraños. Si esto es verdad, quedaría por averiguar si la distancia entre las posiciones afirmadas es leída sólo como conflicto

⁵⁶ Ibidem: p. 67: “to establish a particular concrete understanding of the good life and of content-full moral obligations as morally authoritative, one must appeal to a particular moral sense, vision or understanding. However, to justify that moral sense one must appeal to a yet higher moral sense, vision or understanding *ad indefinitum*. Either one undertakes an infinite regress or arbitrarily embraces a particular, content-full moral vision or understanding, thus begging the question regarding which content-full moral vision or understanding, and so forth, should be canonical. To acquire or articulate a particular moral content, one needs particular moral premises, rules of evidence, and the like... 66 The more a moral vision, moral understanding, thin theory of the good, account of right conduct, etc., has content, the more it presupposes particular moral premises, rules of evidence, rules of inference, etc.” 67.

entre premisas generales distintas o reglas de inferencia aceptadas. Cabe plantearse si no existe también la posibilidad de considerar esta distancia de forma diferente.⁵⁷

Resumiendo el recorrido expuesto, podemos concluir que las distinciones propuesta por el autor entre “comunidad y sociedad”, “amigos y extraños”, “moral procedimental y sustancial”, son tanto más contundentes cuanto más se aceptan unos presupuestos: que existan sociedades que no sean comunidades, que los desacuerdos dependan del recurrir a unas premisas y reglas de inferencia distintas, que no se puedan resolver una vez que se empiezan a utilizar criterios diferentes. Ahora bien, estos asuntos son, por lo menos, discutibles. Por eso hay que enfocar el contexto en que la posición de Engelhardt resulta inteligible. Se trata de ver qué tipo de interpretación y de práctica estaría implícita en el planteamiento del autor. Podemos, por tanto, volver a nuestra cuestión de partida: la reconstrucción de las distintas maneras de interpretar y practicar el pluralismo a la luz de la utilización de las categorías analizadas.

1.3.4 Deconstrucción del planteamiento de Engelhardt.

1.3.4.1 La cuestión de partida

Punto de partida del autor es, como ya hemos visto, la aceptación del pluralismo en un contexto post-moderno. Bajo esas condiciones, para Engelhardt no quedaría ninguna otra alternativa que la de la constitución de un espacio (sociedad) común entre el que movernos libremente y vivir según nuestras convicciones morales (participando en una comunidad o creando nuevas comunidades). El tejido conectivo de este espacio compartido por extraños morales estaría constituido únicamente por la decisión de no recurrir al uso de la fuerza para resolver las controversias, sean éstas éticas, religiosas o culturales. Llamaré a esta interpretación y esta forma de entender el pluralismo, “pluralismo estático” y la consideraré sólo como una de las modalidades posibles de entender y practicar el pluralismo. El recurso a una metáfora me ayudará a esclarecer mi hipótesis de lectura.

La situación delineada por Engelhardt se deja describir bastante adecuadamente con unas imágenes. Piénsese en un espacio de juego en el que poder ejercitar, por lo

⁵⁷ Que de hecho las personas tengan valores distintos, modalidades distintas de pensar y razonar, modelos de vida peculiares, es bastante común. Menos común empero es que este hecho marque una distancia que le impida, de por sí, resolver unas controversias morales. Es también verdad que el contexto plural estadounidense no es lo mismo que el europeo (parecido en su pretensión teórica, diferente en su manera de concretizarse). No hay que olvidar, además, que la cuestión del pluralismo hoy, afecta la relación entre sociedad y comunidad no sólo a un nivel estatal, sino internacional.

menos en línea teórica, nuestro propio partido, escoger nuestro equipo preferido, el entrenador, los compañeros de juego, y, hasta un cierto sentido, las mismas reglas del juego a las que sujetarse. La sociedad sería el campo en el que cada uno podría jugar su partido (su propia vida), elegir su propio equipo (la comunidad que prefiere), el entrenador (la autoridad a la que someterse), los jugadores (los amigos morales) etc. Las revoluciones liberales nos habrían ofrecido, por tanto, un espacio, un campo a jugar, así como las reglas mínimas del juego de la convivencia común. En este espacio cada uno tendría la posibilidad de realizar su plan de vida. Ahora bien: ¿en qué sentido se trata de una concepción pluralista estática? Para contestar a esta pregunta tomaré en consideración el diálogo como forma peculiar de relación, de “juego” si se prefiere, que una semejante impostación tendría que favorecer.

En el modelo propuesto por Engelhardt, el diálogo entre extraños morales es vivido como pacto, contrato, acuerdo. Que en la mayoría de los casos sea así y no quepan otras alternativas para manejar conflictos entre extraños morales, es un hecho difícilmente contestable. Muchas veces los disensos son tantos y profundos que parece imposible su solución. Pero otra cosa muy distinta es afirmar que tenga que ser siempre así, o, dicho en otros términos, que no sea posible sino promover un diálogo de este tipo, una vez que nos encontramos entre extraños morales y nos tropecemos con unas controversias. Sería resignarse a la utilización de una razón de tipo estratégico. Además, sería plantear la cuestión de manera tal que la única vía posible para su solución sería la del acuerdo estratégico.

Se podría objetar a mi observación que no es lo mismo resolver las controversias con el acuerdo que resolver las controversias con la utilización de la razón estratégica. En el primer caso se deja abierta la posibilidad de que los protagonistas de las controversias modifiquen su posición y lleguen a conclusiones diferentes. (De hecho es ésta una de las tesis que quiero defender en el curso de esta disertación). En el segundo, se afirma que los protagonistas de las controversias intentan maximizar sus objetivos, teniendo en cuenta la posible influencia de los demás sobre sus planes. El fin del acuerdo es obtener el máximo posible de lo que se consideraría éticamente aceptable. Eso puede conseguirse renunciando a lo que se querría al comienzo, sólo si su alcance resulta imposible de conseguir, pero no por cualquier cuestionamiento de su validez, como por ejemplo sería posible, aunque raro, en el primer caso. He equiparado la

aceptación de resolver los conflictos sin hacer referencia al uso de la fuerza a la razón estratégica porque, una vez admitida la diferencia entre extraños y amigos morales propuesta por Engelhardt, lo único que resta es alcanzar lo máximo posible de lo esperado. Un cuestionamiento de los puntos de partida queda excluido por definición. Y, precisamente, el aceptar la posibilidad de que el acuerdo no sea sólo un acuerdo estratégico implica poner en discusión la distinción entre extraños y amigos morales. La cuestión no es la de establecer si es moral o inmoral acudir a la razón estratégica para resolver las controversias morales. La cuestión es la de establecer si ésta es la única vía razonable en un contexto pluralista, como se deduciría de la pretensión de Engelhardt. Un ejemplo nos ayudará a enfocar con más precisión la cuestión.

Consideremos un diálogo entre extraños morales como un caso peculiar de disenso que puede ocasionarse en torno a unas cuestiones esenciales, como por ejemplo podrían ser las concernientes a la legitimidad de la eutanasia. Las personas, en este caso, intentarán convencer a los demás de la validez de su posición y de la corrección de sus propios argumentos. Pongámonos en el caso de que no consigan convencer, o, al menos, persuadir a los demás del valor de la propia posición. Por una parte, intentarán, tanto más insistentemente cuanto más convencidos, pactar en la sociedad las formas mejores para la aceptación o negación de la eutanasia. Por otra, intentarán promover comunidades morales autónomas en las que se admita o se rechace esta práctica.

Aquí lo que me interesa subrayar es que cada uno, sea una comunidad, sea un individuo de una comunidad, seguiría estando convencido de la validez de su posición. Simplemente no podría imponerla, o, en el mejor de los casos, habría decidido no imponerla. Si trasformamos esta situación de partida en un contexto dialógico, podemos imaginarnos, bien diálogos entre sordos, en los que no conseguimos entendernos, o bien diálogos aparentes, en los que las personas exponen su propia posición en la forma de monólogos, sin estar interesadas realmente en lo que dicen los demás. ¿Para qué escuchar a los demás si ya sabemos que se equivocan, o que, a lo mejor, no hay posibilidad de comunicación alguna? En estos diálogos, el otro no me interroga, no cuestiona mis propios planteamientos, sino que me molesta, en tanto que me impide hacer lo que podría hacer si él no estuviese presente. En lugar de hacernos interrogar por los demás y de interrogarnos a la luz de posiciones diferentes, nos aislaríamos en

nuestra comunidad, incrementando los factores de distancia y de posible roce entre las personas.⁵⁸

Además, si yo pienso tener la razón (para utilizar las palabras de Engelhardt - de compartir, al interior de una comunidad, unas premisas de partida y unas reglas de inferencias en el marco de una visión común del bien) interpretaré el rechazo de mi conclusión por parte de los demás como un signo de irracionalidad o como un signo de mala fe. En el primer caso intentaré instruir a los demás; en el segundo, corregir su vicio moral. Si no consiguiera alcanzar mis objetivos, y si además la sociedad, en tanto que laica y pluralista, no me permitiera la utilización de la fuerza para imponer mi visión, tendré que actuar de forma defensiva: intentaré proteger mis intereses y defender mi posición aislándome en una comunidad peculiar. Como sabemos, Engelhardt excluye como punto de partida tanto la posibilidad de convencer racionalmente a los demás como la de imponer con la autoridad, sea de la fuerza, sea de la fe, nuestras propias posiciones. Lo que le quedaría es la aceptación de una diferencia que habría que aceptar en tanto que tal. Ahora bien, esa aceptación no implica, de por sí, que nosotros no pensemos que los demás sean irracionales o inmorales, según nuestro punto de vista. Por eso el tipo de relación que el planteamiento de Engelhardt promueve no es distinto de aquel que critica. La sospecha, la convicción de poseer la razón, la defensa frente a los demás sería la misma de siempre: lo único que cambiaría sería el hecho de no poder imponer con la fuerza nuestra posición justa o de no poder mostrar las malas intenciones de los demás.

Si, en fin, la tolerancia de los demás fuese motivada por el reconocimiento de los límites de nuestro conocimiento, de la incapacidad de la razón para elaborar un sistema capaz de acordar a todos, seguiría latente el riesgo, por quién estuviese convencido de tener razón, de estar legitimado para imponer sus opiniones a los demás. Dicho en otras palabras, respetar a los demás porque nadie posee toda la razón dejaría implícito que quien la posee o piensa que la tiene, estaría legitimado a imponerla. Es este un presupuesto que, por lo menos, es discutible. Piénsese, por ejemplo, en un caso tan cotidiano como el de una madre que aunque esté convencida de la equivocación de su hijo, decida no imponer sus propias normas y acepte que, desde su punto de vista, el

⁵⁸ Además ¿qué decir de las personas que no se encuentran incluidas en una o más comunidades? ¿Cómo defender sus intereses?

hijo se equivoque. Aquí hemos tocado un punto fundamental, que dejamos sólo indicado aunque merecería de por sí una cuidadosa investigación. ¿Podemos justificar el respeto debido a las personas simplemente a partir del reconocimiento de los límites de nuestros conocimientos?

La referencia al diálogo nos permite mostrar cómo el planteamiento de Engelhardt interpreta el pluralismo como un hecho ineludible, a menudo como un obstáculo, pero no, por ejemplo, como una oportunidad. Bien entendido, no quiero afirmar que Engelhardt no conciba la posibilidad de diálogo entre extraños morales. De hecho lo que él niega es que puedan resolverse las controversias entre extraños morales por medio de la razón. Lo que me limito a constatar es que su planteamiento tiende a marcar las diferencias en lugar de ponerlas en discusión. Tampoco quiero sostener la tesis de que siempre la diferencia de posición sea una oportunidad. Lo único que me permito decir es que no es la única manera de empezar y promover una discusión entre extraños morales la de rechazar de entrada la posibilidad de que la discusión sea prometedora. Pero esto es lo que tenemos que admitir si aceptamos la distinción entre “amigos y extraños”, entre “comunidad y sociedad”, como hemos argumentado más arriba, mostrando la relación entre acuerdo entre extraños morales y razones estratégicas.

Ciertamente, esto requiere, por parte de los participantes, unas actitudes peculiares, las de estar dispuestos a modificar sus posiciones, a reexaminar sus conclusiones, a aceptar los límites de sus propios planteamientos. Pero no se ve en qué sentido esa actitud sea incompatible con el reconocimiento de la pertenencia de cada uno a una u otra comunidad. En realidad, en las mismas comunidades hay muchas más diferencias de opinión y contrastes de lo que parece. Por ejemplo, en el catolicismo romano, no hay una posición unánime frente a un tema tan importante como el del estatuto del embrión. Cuando alguien, sea un grupo, sea un individuo nos expone sus convicciones, como bien subraya el mismo Engelhardt, entran en juego unas premisas y unas convicciones, unos intereses y unas preocupaciones peculiares. Incluir estos elementos en una discusión no parece excluir de por sí la posibilidad de llegar a una visión compartida, aunque sea muy difícil llegar a ésta, y, a menudo, una rareza. La cuestión que se nos impone es la de pensar modalidades dialógicas alternativas a las meramente contractuales o estratégicas: prácticas de diálogo que no se reduzcan a

monólogos; interpretaciones del pluralismo que no se reduzcan a una aceptación pasiva de éste, sino que asuman la diferencia como ocasión a partir de la cual pensar y practicar un pluralismo de forma activa.

Engelhardt interpreta la tolerancia como no-interferencia. Bien entendido, eso es todo lo que podría decir una moral laica no sustantiva y no todo lo que se podría decir sobre este tema. Ya sabemos que para el autor, lo más decisivo se juega en el interior de las distintas comunidades, capaces estas últimas de dar contenido al respeto, en lugar de reducirse a una mera actitud de no-interferencia. El rechazo a interferir, siempre teniendo en cuenta los límites a los que tendría que ser expuesto, no es concebido por Engelhardt ni como valor ni como disvalor, sino como condición de posibilidad de una práctica moral entre extraños morales. Como ya he mostrado antes, resulta muy complicado considerar la no- interferencia de forma neutral. Debido a las razones antes expuestas, los individuos pertenecientes a una comunidad moral vivirán la no-interferencia como un mal menor, un tener que aceptar a los demás. Eso parece lo más plausible, cuando el pertenecer a una comunidad moral implica el aceptar la validez de unas reglas de inferencia, asumidas como premisas comunes.

Se podría, por el contrario, invertir la actitud y considerar la diferencia entre posiciones como una ventaja. En este caso la pertenencia a una comunidad no excluiría el cambio de una a otra comunidad y tampoco una pluralidad de opiniones en su interior, como en cambio el mismo Engelhardt recuerda, tal vez en contraste con su aceptación de la distinción estricta entre sociedad y comunidad. Aunque no haya un paso lógico entre no interferencia e indiferencia, los confines entre las dos actitudes son bastante frágiles, una vez que la no interferencia se concretiza en unas prácticas concretas de tolerar a los demás. Siguiendo las sugerencias expuestas en el apartado anterior, cuando me he dedicado a examinar unos tipos de diálogos, se podría decir que, aunque es posible entender y practicar la tolerancia en la forma mínima de la no-interferencia, también es posible, por el respeto de la diferencia de la posición de los demás, considerar la tolerancia como una preocupación activa frente a ellos. Claro está, habrá siempre el riesgo de que la tolerancia activa, es decir la preocupación por los demás en un sentido lato, por lo que dicen, viven, piensan, afirman, pueda llevarse a unos extremos hoy inaceptables: limitar la posibilidad de vivir de forma distinta a la

nuestra, contrastar lo que choca con nuestras preocupaciones. Es ésta una posibilidad que hay que tener en cuenta, pero no es un paso necesario.

1.3.4.2 Pluralismo “estático” y “dinámico”

Lo único que me he propuesto ha sido mostrar que en las distinciones sugeridas por Engelhardt, las de “sociedad y comunidad”, “amigos y extraños morales”, “moral sustantiva y no sustantiva”, el autor se ha ya comprometido con una interpretación peculiar del pluralismo. Por eso no estamos de acuerdo con él cuando afirma haber simplemente asumido los cambios habidos en la historia y la crisis de una razón metafísica. En Engelhardt se encuentra una interpretación del pluralismo que, ahora, puedo caracterizar como “estática” porque se concentra más en el espacio a garantizar que en el movimiento a promover. De hecho, el movimiento estaría dejado a las comunidades entre sí, en las que se encontrarían personas con visiones morales parecidas.

Además, y este era el segundo punto desde que comenzó esta reflexión, cabe decir que Engelhardt, con su planteamiento, al menos indirectamente, tiende a favorecer unas formas peculiares de interrelaciones, unas formas peculiares de prácticas pluralistas, que, a su vez, podrían ser consideradas “estáticas”. Se trata de prácticas que pueden tender a consolidar y reforzar la distancia entre comunidades, en lugar de promover un diálogo entre ellas. Aunque (y con eso compartimos la sensibilidad del autor) existan muchas diferencias entre personas, cabe plantearse si la única manera de interactuar con personas extrañas es la no interferencia, o si, por el contrario, es posible promover prácticas dialógicas diferentes.

En este caso, el otro, el interlocutor no sería aceptado o tolerado pasivamente. Su distinción, presupuesta o real que sea, estaría asumida activamente. El otro sería capaz de interrogarnos, de cuestionar nuestra posición y de favorecer una mutua comparación. No es éste el lugar para promover una interpretación de las revoluciones liberales. Cabe empero preguntarse si el hecho de que hoy hayamos alcanzado un espacio de movimiento mayor no nos empuja a repensar de forma distinta las relaciones posibles en el marco publico, y si no nos invita a rechazar la convicción de que la única manera de convivir sea la de poder encerrarse en unas comunidades queridas. El rechazo prematuro de una confrontación entre extraños morales parecería contradecir las mismas

razones que nos habrían llevado a la situación de hoy: el respeto debido a las personas, en su unicidad y diferencia.

La concepción de Engelhardt, llevada hacia su extremo, es una concepción que, contrariamente a lo que pensaría el mismo autor, se podría entender sólo con quién la piensa como nosotros. La diferencia, en tanto que nos quedaría totalmente incomprensible, estaría de entrada excluida. No habría manera de entenderse. Los que no la piensan como nosotros no tendrían nada que decirnos. Se estarían hablando idiomas distintos. En lugar de aceptar el desafío de un recíproco y posible enriquecimiento o empobrecimiento como resultado de un encuentro entre extraños morales, Engelhardt apuntaría a una afirmación de las diferencias, fortaleciendo, de esta manera, el aislamiento entre los distintos sujetos.

Las revoluciones liberales nos han dado un espacio y, en un cierto sentido, unas reglas del juego. Esto es cierto. Además, nos han prevenido frente a la tentación de considerar un juego como el único a perseguir y a imponer. La pretensión de validez de una única visión moral, ética o religiosa, capaz de imponerse de por sí ha caído, primero históricamente, y después teóricamente. Cabe ahora plantearse qué tipo de juego jugar, qué tipo de relaciones promover, cómo asentar las relaciones entre las personas. Dicho en otras palabras, cabe preguntarse qué tipo de vida promover. Lo cual no es sólo una cuestión privada o ligada a la pertenencia a una u otra comunidad, cómo acertadamente, en parte, ha indicado Engelhardt, sino que es al mismo tiempo una cuestión pública, que concierne la misma forma de entender las relaciones con los demás, dado que los demás van aprovechándose del espacio abierto por las revoluciones liberales. No reconocer este aspecto es confundir las condiciones de posibilidad del juego, i.e. el hecho de haber obtenido un espacio de libertad individual, con el juego mismo.⁵⁹

Podría, en fin, plantearse si el respeto debido a las personas se realiza simplemente por la no-interferencia o si, por el contrario, debe consistir en una actitud solícita frente a los demás y de escucha activa de sus razones. Habría que plantearse,

⁵⁹ Se podrían añadir las siguientes consideraciones. Tomarse en serio la diferencia entre extraños morales no implica considerar irreducible la distancia entre ideologías diferentes. Lo que implica es comprometerse a buscar las razones de los demás, a considerar su plausibilidad y razonabilidad, sin por eso perder una actitud crítica frente a ellas. Habría que reflexionar sobre las razones que nos llevan a aislarnos en distintas comunidades y a no exponernos en una confrontación recíproca. Frente a una sociedad de acuerdos estratégicos y de impostaciones dogmáticas, habría que plantearse la posibilidad de edificar una sociedad que no tenga miedo a la confrontación, una sociedad en la que las relaciones no sean sólo instrumentales.

cuando menos, si el respeto debido a las personas distintas y a sus opiniones no nos invita a escuchar a los demás poniendo en cuestión nuestras opiniones o replanteando éstas últimas.

La alternativa, o, tal vez, la integración a este pluralismo “estático” es otro tipo de pluralismo, que decíamos ser “dinámico”, porque en lugar de favorecer el retiro de las personas en unos grupos de pertenencia, promueve su libre intercambio. Se trata de aquel movimiento que se interesa por nuestras convicciones, instituciones, opiniones, por nuestras relaciones y maneras de vivir, dispuestas ahora a fortalecerse como a cambiar, a precisarse como a estar revisadas, y esto justo gracias a la escucha y a la confrontación con los demás. Es un movimiento que desestabiliza, eso es cierto, y es un movimiento que tiene algunos límites. De otra forma estaríamos expuestos a un cambio continuo, que tampoco se podría sostener con facilidad, ni desde un punto de vista psicológico, ni desde uno social. Pero es éste un movimiento que no considera la diferencia de los demás como un punto irrebable, ni exclusivamente como una ocasión de amenaza. Aquí los demás serían nuestros interlocutores, interlocutores con los cuales sería posible establecer un enfrentamiento recíproco. Un pluralismo dinámico es un pluralismo que favorece la confrontación con quien la piensa de manera distinta de nosotros, bajo la convicción de que ésta es una forma de respetar a los demás, tan legítima como la de la no-interferencia. La distinción entre sociedad como espacio neutral y comunidad como espacio peculiar en el que se engendran visiones compartidas del bien común, se sustituiría por un espacio de diálogo tanto entre comunidades como en el interior de cada una de ellas. La diferencia entre extraños y amigos morales desaparecería para dejar espacio a la diferencia entre personas que tienen unas posiciones distintas y que no obstante estarían dispuestas al debate. Frente a un sistema que tiende a cerrarse en sí, la propuesta de un sistema abierto, mas flexible y dúctil, donde se va en busca de las razones de los demás y no simplemente donde se constata la diferencia de estas razones. Podríamos seguir adelante.

Claro está, esta propuesta parecería presuponer una peculiar visión del bien, que es justo lo que Engelhardt quiere evitar con su planteamiento, concluyendo que en ausencia de una visión común, lo único que nos quedaría sería el acuerdo contractual sin el recurso de la fuerza. Debemos por tanto preguntarnos: ¿no estamos introduciendo unos contenidos morales concretos, unas formas concretas de entender la tolerancia o el

diálogo? ¿No estamos intentando con la mera razón mostrar cómo es posible llegar a unos acuerdos? ¿No es el nuestro un último esfuerzo por imponer una postura peculiar sobre los demás? Y, si así fuese ¿cómo contestar a las objeciones del autor según las cuales estos esfuerzos están destinados al fracaso?

Hay que tomar en serio la posición de Engelhardt y su esfuerzo por elaborar una moral laica no sustancial. En el curso de estas páginas, he intentado mostrar cómo su planteamiento refleja, contrariamente a sus intentos, una manera peculiar de interpretar y de practicar el pluralismo. Expresa, por tanto, unas convicciones morales peculiares, que podemos discutir. Eso salta a la vista cuando consideramos las relaciones entre amigos y extraños morales, y sociedad y comunidad. He definido esa manera peculiar de entender el pluralismo, como pluralismo estático y he mostrado cómo una impostación semejante ha ido marcando unas prácticas posibles de pluralismo. A partir de una somera crítica de estas prácticas, en particular, haciendo referencia a modalidades diferentes de practicar el diálogo y la tolerancia, me he preguntado si esta forma de impostación refleja el respeto debido a los demás como "la" única manera posible.

Se podría por tanto objetar *ad hominem*, mostrando cómo el autor no consigue elaborar una moral procedimental, ya que esto le resulta imposible. Pero esto no legitimaría de por sí nuestro planteamiento. Por eso intentaremos mostrar a lo largo de este estudio cómo la concepción del pluralismo dinámico se encuentra enraizada en las mismas condiciones de posibilidad del diálogo. Por el momento dejamos simplemente indicada esta necesaria integración y seguimos con nuestras consideraciones. El valor del esfuerzo de Engelhardt consiste en buscar una moral laica no sustancial, un terreno común para poder vivir en paz. Si aceptamos este esfuerzo podemos preguntarnos si la única forma posible es la propuesta por el autor. A esta pretensión es a la que hacemos objeciones indicando cómo la diferencia no implica de por sí incomunicabilidad y aislamiento, sino posibilidad de enriquecimiento, aun a veces, claro está, también de empobrecimiento.

Sigue por tanto abierta y actual la cuestión de cómo entender y practicar el pluralismo en nuestra cultura. En buena medida la contestación a esta pregunta depende, cómo hemos visto, de cómo se entienda y practique el diálogo entre extraños, así como en la manera misma de entender el pluralismo moral. Para profundizar en esta cuestión

voy a referirme ahora al contexto médico, examinando qué exigencias y formas de diálogos son posibles en un contexto plural como el nuestro. Más que encontrar unas respuestas intentaré plantear unos problemas, a los que, en parte, intentaré ir dando respuesta en el curso de la investigación. Se trata de dar el primer paso de esta investigación: preguntarse qué instancia de diálogo nos espera y qué tipo de pluralismo estamos llamados a promover en medicina.

1.4 La hipótesis de partida: “diálogo abierto” y pluralismo

Antes de enfocar la cuestión de la relación entre pluralismo y medicina, considero necesario explicitar una de las hipótesis en la que descansan muchos de los esfuerzos en este trabajo. Tratándose de una hipótesis no puedo sino exponerla a una cuidadosa investigación que tendrá lugar a lo largo de este estudio, sobre todo, en la última parte. En principio empero, quiero provisoriamente caracterizarla en sus rasgos más generales.

La convicción o, mejor dicho, la sospecha de que he partido ha sido la siguiente: allí donde hay pluralismo es preciso que haya un diálogo, un diálogo abierto. Un contexto pluralista en el que no se practiquen diálogos abiertos, es un contexto que traiciona su misma razón de ser: el respeto debido a todas las personas.

Esta primera afirmación podría precisarse más, diciendo que un contexto pluralista en el que, la tolerancia (la aceptación de que otros puedan pensar y, sobre todo, actuar de manera distinta de nosotros (como personas, comunidades, sociedades)) no vaya unida a la disponibilidad a dialogar abiertamente entre los sujetos, es un contexto en el que el respeto debido a las personas es interpretado y practicado más como obstáculo que como oportunidad. Pensar y practicar el respeto en términos de obstáculo y no de oportunidad es en parte una traición a la propia concepción de respeto.

Pero ¿qué son el respeto, el diálogo abierto, la tolerancia? Me confrontaré con estas cuestiones al final de esta investigación, donde reflexionaré sobre unos diálogos concretos, que propondré en la parte práctica de este estudio. Ahora puedo sólo afirmar que la hipótesis aquí sugerida no es una hipótesis obvia. En primer lugar, porque la relación entre diálogo abierto y pluralismo no es, para nada, clara. ¿Qué es lo que

queremos decir cuando hablamos de diálogo abierto? ¿Qué es lo que hacemos cuando dialogamos abiertamente? Serán estas unas preguntas que habrá que tener en consideración con cuidado. Lo haremos en particular en el tercer capítulo de este estudio.

Por el momento, es suficiente decir que cuando hablamos de un diálogo abierto nos estamos refiriendo a aquellas situaciones dialógicas en las que cada uno acepta la posibilidad de que el otro le diga algo relevante; algo que pueda ponerle en cuestión.... Hay que prestar atención a los actos que se ejercen cuando se dialoga de esta forma y a sus condiciones de posibilidad. Por eso añadiré, además, que para que se dé un diálogo abierto es menester dejarse interrogar por los demás y ponerse en su lugar.

Sin embargo, las personas no siempre expresan posiciones interesantes, ni siempre actúan moralmente. Ponerse en lugar de los demás tiene sus límites; el carácter razonable de los argumentos ajenos, también. Y, entonces, ¿cómo discernir entre distintos argumentos y cómo discernir entre las distintas pretensiones de validez? Si admitimos que para dialogar abiertamente tenemos que dejar al otro la posibilidad de decirnos algo que nos asombre, (algo que no habíamos tenido en cuenta en esta situación, o, al menos, algo que nunca habíamos tomado en consideración), podemos afirmar que, para que se dé un diálogo abierto, hay que admitir la posibilidad que uno no sabe ya todo.

Esto que parece una banalidad, es una de las experiencias que más han marcado a la filosofía desde sus inicios. Piénsese en el papel de la maravilla en la *Metafísica* de Aristóteles⁶⁰ y, aún antes, en el “saber del no saber” socrático, como algunas de las condiciones mismas del filosofar. Se trata de preguntarse cómo sea posible filosofar aceptando que no se sabe todo, que sabemos que no sabemos, sin caer en el escepticismo o en el relativismo.

Desde un punto de vista existencial, si se quiere, se trata de preguntarse cómo es posible vivir una identidad propia que no se haga trizas en la confrontación continua con los demás, sino que, al revés, se refuerce y establezca precisamente gracias a esta confrontación. Como se puede apreciar, éste es el trasfondo que nos ha llevado a considerar el diálogo socrático como tema central de ésta investigación. Será

⁶⁰ Aristóteles. *Metafísica* A, 2, 982 b 12 – 22.

precisamente a partir de una manera peculiar de interpretar y practicar el diálogo socrático como se reflexionará sobre el pluralismo y la tolerancia.

Una vez esclarecida la hipótesis de partida de este estudio, voy a explicar por qué he decidido considerar la medicina como un contexto adecuado para reflexionar sobre este problema. Ya hemos visto con anterioridad cómo algunos cambios presentes en medicina han contribuido de forma decisiva al nacimiento de la bioética y cómo ésta esté relacionada a distintos niveles con el pluralismo. Se trata ahora de ver un poco más la relación entre pluralismo y medicina.

1.5 Pluralismo y medicina

A partir de lo dicho en la introducción a la bioética, la medicina es un lugar privilegiado para repensar y practicar el pluralismo que, día a día, vamos proyectando y determinando. He aquí resumidas las razones de esta convicción y las exigencias de diálogo que nos esperan.

La medicina, por un lado, representa un microcosmos en el que la sociedad, en sus distintos niveles, se encuentra reflejada, (piénsese en la pluralidad de actores a que hemos apuntado en el curso de nuestro análisis y a los problemas a los que se ven enfrentados). No se puede olvidar, además, que en este microcosmos, cada uno se puede ver un posible afectado, siendo cada uno, antes o después, un posible interlocutor suyo, sea como paciente, o como miembro de una sociedad con un determinado sistema de salud. Por otro lado, la medicina, por su misma circunstancia, tiene la ventaja de verse presionada, obligada a gestionar, de una o otra forma, los problemas fundamentales que ella misma va constituyendo. De manera que en ella encontramos, utilizando la metáfora del juego, un campo de juego adecuado, los jugadores, y, al mismo tiempo, la necesidad de jugar. El partido está ya iniciado. Por eso la cuestión es decidir cómo jugar, i.e., qué tipo de respeto practicar y de qué manera. Con sus objetivos, la medicina nos muestra que se trata de un partido muy importante; en juego están las distintas maneras y formas de habérselas con la vida, la muerte, el sufrimiento, la autonomía y el respeto a los demás. Nos hemos referido también al diálogo, como motor de distintas prácticas pluralistas. Según este sentido, a lo mejor la medicina es un medio en la que se reflejan dichas prácticas pluralistas.

Así que en la relación clínica cabe, por tanto, plantearse qué tipo de diálogo promover entre clínicos y pacientes. A menudo, estos dos tipos de actores se reconocen como extraños morales, por utilizar los términos de Engelhardt. ¿Qué tipo de diálogo promover entre ellos? ¿Cuál es la manera de respetar la voluntad de los pacientes? El consentimiento informado, la solución que se ha planteado con el nacimiento de la bioética, ha sido un primer paso en el reconocimiento del papel activo de los pacientes. Sin embargo, cabe plantearse cómo hacer para que este paso no se reduzca a una mera formalidad a cumplimentar y pierda las razones de su implementación: el respeto de la voluntad del paciente. No es un azar afirmar que el consentimiento informado ha sido utilizado, más como instrumento para proteger a los profesionales de la salud que como ocasión para promover el respeto del paciente y una práctica clínica beneficente en un marco pluralista. ¿Qué prácticas dialógicas exige un adecuado planteamiento del consentimiento informado en la práctica clínica? Otra tendencia ha sido la de promover actitudes y habilidades comunicativas, con el objetivo de mejorar las capacidades relacionales y dialógicas de los clínicos. Sin embargo, tampoco esto parece suficiente, porque ¿quién nos asegura que estas capacidades no se utilicen en contra de las voluntades de los pacientes y no sean otro paso más hacia una actitud de corte paternalista? Sin olvidar el papel que puedan jugar estas técnicas comunicativas, hay que plantear la existencia de prácticas dialógicas más empáticas, en las que se intente ir a la búsqueda de las razones de los demás, aunque eso no signifique siempre su aceptación acrítica. Lo mismo cabe decir por la necesidad de ofrecer espacios dialógicos en que los pacientes tengan la posibilidad de madurar sus posiciones en la luz de una confrontación recíproca, habida cuenta de los límites de sus conocimientos, de la diferencia de intereses y problemas entre ellos y los clínicos, y de la responsabilidad de su propia decisión. Nos hemos referido sólo a una cuestión. Pero otro tanto podría decirse de las directivas anticipadas, los testamentos vitales, los sustitutos decisionales, la evaluación de la competencia de los pacientes etc. La inserción de una pluralidad de actores en medicina, requiere un esfuerzo dialógico sin precedentes.

Si ahora incluimos también otros interlocutores, podemos constatar cómo la exigencia de diálogo no se restringe al diálogo entre médicos y enfermos. Es muy importante que los distintos profesionales de la salud sepan dialogar entre sí, en un marco de respeto de las diferentes competencias. El pluralismo moral es, a menudo,

ocasión de conflicto para los mismos profesionales. Piénsese, por ejemplo, en cómo valora y considera de forma diferente un enfermero o un clínico las necesidades de un paciente y las prioridades en su cumplimiento. Lo mismo cabe decir de los administradores en su esfuerzo por organizar de forma eficiente la asignación de los recursos o de los investigadores en su interés científico. También aquí, interpretar el pluralismo de forma estática, implica el aceptar pasivamente una situación a la que hay que acostumbrarse, en lugar de aprovechar la presencia de perspectivas distintas para enriquecer la propia. Todos estos actores, en lugar de defender sus propios intereses, tendrían que colaborar; una colaboración que requiere una capacidad dialógica no indiferente. ¿qué formas dialógicas proponer?

El caso de los comités de éticas, sea que trabajen en el campo de la investigación biomédica, sea que trabajen en el contexto de la práctica clínica, nos muestra cómo para que esos organismos funcionen según el espíritu por el que nacieron, el respeto de los pacientes y la necesaria inclusión de una pluralidad de perspectivas, es menester pensar prácticas dialógicas adecuadas para su trabajo. Diversamente se constituirán o comités de expertos, de carácter técnico, o a menudo, comités confesionales. Estos últimos, por cuanto puedan funcionar al interior de una comunidad peculiar (siempre que haya una visión uniforme de lo correcto), se mostrarán inadecuados en un contexto pluralista.

En fin, como acabamos de ver, en nuestra reconstrucción de la crisis de la medicina hay la urgencia de ofrecer ocasiones concretas y modalidades concretas de diálogo entre la sociedad y la medicina. Eso es verdadero tanto para la biomedicina como para la justicia sanitaria. Aquí también la forma de entender la alteridad/diferencia entre los actores marcará formas posibles dialógicas, como he apuntado antes al considerar críticamente la distinción propuesta entre amigos y extraños morales en Engelhardt. Un pluralismo sostenible capaz de promover diálogos abiertos, tiene que plantearse el problema de cómo incluir a los ciudadanos en los debates en curso, teniendo en cuenta sus limitaciones, sobre todo de conocimientos. También aquí es menester una reflexión cuidadosa del tipo de diálogo que promover, de sus límites y de su condición de posibilidad. ¿cómo involucrar a los ciudadanos, cómo democratizar la medicina sin que ésta pierda su propio *télos*?

A estas cuestiones, que podríamos resumir en una más general: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de un diálogo abierto y cuáles son las relaciones entre

diálogo abierto y respeto en un contexto pluralista?, intentaré contestar en el curso de esta investigación, proponiendo unas formas dialógicas peculiares.

1.6 Hacia un pluralismo sostenible

El examen del contexto en el que ha nacido la bioética nos ha permitido enfocar la cuestión del pluralismo en medicina. El debate con Engelhardt, a su vez, nos ha sugerido profundizar en la dirección de la relación entre pluralismo y diálogo. Un papel relevante ha jugado el análisis de las categorías de “comunidad” y “sociedad”, “amigo” y “extraño moral” en el pensamiento del autor. Se nos ha impuesto la tarea de repensar formas dialógicas y relacionales que nos permitan practicar el pluralismo en el que nos encontramos, y vivir la tolerancia entre las personas, no tanto como límite para nuestra libertad sino como ocasión para una confrontación y un enriquecimiento mutuo. Aunque todavía de forma muy aproximada, hemos denominado a esta forma de entender y practicar el pluralismo, “pluralismo dinámico”, y hemos apuntado su relación con una práctica dialogal que hemos identificado como diálogo socrático. Se trata ésta de una forma dialógica peculiar en la que la aceptación de los límites de nuestros conocimientos y de la exigencia de otras perspectivas, no es vivida como impedimento a una investigación común, ni se percibe como una actitud escéptica o relativista. Punto éste que será objeto de una cuidadosa atención. Por el momento, basta con indicarlo. La medicina, finalmente, nos ha ofrecido un lugar privilegiado para reflexionar sobre el papel del diálogo en un contexto pluralista. Muchas son las ocasiones que se nos ofrecen para proponer formas concretas de prácticas dialógicas peculiares entre distintos actores, en torno a problemas comunes. Hay por lo menos que preguntarse ¿entre quién? ¿cómo? y ¿para qué dialogar en medicina? Si hay una relación estricta entre diálogo y pluralismo, y si es verdad que en las modalidades de entender y practicar el diálogo se nos ofrece la posibilidad de entender el pluralismo, la cuestión más general es la de plantear diálogos posibles o, si se prefiere, un pluralismo sostenible como resultado de esta primera diagnosis.

Ahora bien, no se debe olvidar que la bioética ha puesto otra cuestión como urgente: la de una posible orientación de la práctica o, si se quiere, del método a utilizar para conseguir decisiones razonables y prudentes en un contexto pluralista y complejo como él en el que vivimos. No es sólo importante promover un diálogo entre los

profesionales de la salud y los ciudadanos. Hay que plantear una reflexión filosófica que sea capaz de orientar nuestra práctica, teniendo en cuenta los límites de nuestros conocimientos, siempre probables y provisionales.

En la práctica clínica, esto implica, por ejemplo, la disponibilidad por parte de los profesionales para escuchar toda la riqueza ética y la complejidad que un caso clínico encierra, en lugar de aplicar una rígida teoría a eso. Pero esto mismo implica y requiere la capacidad, por parte de los profesionales de la salud y de los ciudadanos, de reflexionar colectivamente sobre los fines y los objetivos de la medicina, en lugar de actuar mecánicamente y a-críticamente. En los últimos treinta años, la filosofía moral ha cambiado sus prioridades: desde una clarificación del lenguaje ético (meta-ética) se ha movido hacia la búsqueda de una orientación posible de la práctica (ética práctica o aplicada). Una ética práctica no implica sólo un sistema deductivo; al contrario, implica una relación dialéctica entre teoría y *prâxis*, en la que ambas se enriquecen de forma recíproca y en la que la práctica está siempre pronta a redefinir y remodelar tanto las teorías como sus asunciones. Estas cuestiones nos lanzan, por así decir, al segundo capítulo de esta investigación, donde tomaremos como objeto propio el problema de la recuperación de la filosofía práctica en medicina. Lo que nos va a llevar a plantearnos tanto la cuestión del método en bioética como la de los límites de nuestro razonamiento moral.

CAPÍTULO II

BIOÉTICA Y “ÉTICA PRÁCTICA”: PARA UNA RECUPERACIÓN DE LA PRUDENCIA

2.1 Los enlaces entre medicina y filosofía moral

Una vez examinados los problemas abiertos por la irrupción del pluralismo en medicina, vamos a considerar otro tipo de cuestiones. Es la segunda parte de lo que hemos llamado el “diagnóstico” de la situación actual en medicina. Nos interesaremos por las metodologías bioéticas, unas metodologías propuestas para intentar resolver, cuando resulta posible, los nuevos dilemas éticos en medicina.

En un primer momento, insistiremos en la relación entre medicina y filosofía moral. Será ésta la ocasión para abordar, aunque someramente y desde el enfoque de la recuperación de la excelencia profesional, la relación entre prudencia y medicina. En este sentido, la medicina se nos presenta como uno de los lugares privilegiados para la recuperación de esta forma peculiar de conocimiento.

En un segundo momento, en cambio, consideraremos el marco en el que se pensó enfocar la cuestión de las metodologías en bioética: la llamada “ética aplicada”. Nuestra perspectiva será peculiar. En lugar de describir qué es la ética aplicada, intentaremos reconstruir algunas de sus dimensiones esenciales. Condición necesaria para emprender este camino será, como veremos, una cierta precomprensión de la expresión “ética aplicada”. En cambio, característica peculiar de esta analítica será la consideración de algunos aspectos de una “ética aplicada”. Me refiero a las expectativas, las preocupaciones, los temores y los intereses, junto con algunos de sus presupuestos epistemológicos.

El análisis de la ética aplicada y de su marco de referencia, nos permitirá, en fin, enfocar con mayor precisión el espacio abierto por una “ética práctica”, nuestro tercer punto. Bien entendido que aquí “ética práctica” no se utiliza como sinónimo de “ética aplicada”, sino como su alternativa. Será en este nuevo marco donde iremos detectando las metodologías bioéticas propuestas. En este cuarto paso presentaremos algunas de las metodologías bioéticas más conocidas. En ningún caso hay que entender esta parte como una recopilación exhaustiva de las propuestas existentes. El objetivo es distinto:

mostrar las peculiaridades de estas metodologías en el marco antes detectado, distinguiéndolas a la luz de sus expectativas, intereses, preocupaciones, preguntas y campos de aplicación. Es ésta una precondition para el último paso de esta articulada investigación: el reconocimiento de la prudencia como dimensión común a las distintas metodologías, si bien con unos matices peculiares.

La relación entre la prudencia y el saber del no saber socrático concluirá esta sección, dejando abierto el camino siguiente: el estudio de la relación que tienen prudencia (segundo capítulo) y diálogo (primer capítulo) con el saber del no saber socrático. Vayamos por pasos contados. Ante todo, la relación entre medicina y filosofía moral.

2.2 La recuperación de la filosofía práctica en medicina: desde la medicina hacia la filosofía práctica

2.2.1 La medicina: una ocasión para la reflexión moral

Como ya hemos tenido la ocasión de recordar en el capítulo anterior, en los últimos años la medicina ha planteado toda una serie de problemas éticos, hasta hace poco impensables. Pero esto, además, no es todo y, tal vez, tampoco lo más importante. En efecto, la medicina no se ha limitado a ofrecer a la filosofía moral una serie de problemas y de cuestiones nuevas, como si la relación entre estas dos disciplinas tuviese que ser simplemente accidental o extrínseca. Todo lo contrario: en los últimos años la medicina se ha concentrado paulatinamente en la dimensión ética de su propia práctica - fenómeno éste que puede considerarse una constante en medicina - y sobre la dimensión práctica de su propia ética, reconociendo la debilidad de una impostación excesivamente racionalista.

Uno de los primeros en poner el acento en la relación entre filosofía moral y medicina ha sido Stephen Toulmin, que en los años setenta intentó explicar cómo había sido posible el nacimiento de esta relación. En el marco anglosajón, la filosofía moral, al menos hasta los años cincuenta, se había reducido al mero análisis del lenguaje moral, a una “metaética”, incapaz por definición para proponer unas orientaciones éticas para nuestras acciones. Para solucionar los concretos problemas prácticos no había otra alternativa que optar entre una postura dogmática y otra relativista. Con la primera se

decidía recurrir a unos principios universales, absolutos y válidos de forma incondicionada; con la segunda, a la constatación de la diversidad de puntos de vistas. El interés por los problemas planteados por la medicina, supo transformar la filosofía moral en una filosofía práctica, preocupada de orientar nuestras acciones y decisiones y capaz, al mismo tiempo, de plantear las cuestiones morales de forma distinta. Se trata de ver ahora cómo eso ha sido posible, es decir qué factores permitieron esta recíproca influencia.

Para Toulmin, un primer paso fue la paulatina transformación de los elementos subjetivos y culturales, propios de la medicina, en unos objetivos y transculturales. Poco a poco, los estudios de etnomedicina, particularmente sensibles a las distintas modalidades con las que una cultura interpreta y maneja la enfermedad, venían remplazados por los estudios de medicina comparada, atentos a destacar unos elementos comunes y objetivos. En lugar de considerar la enfermedad como punición divina o como alteración físico-química, los estudios se centran ahora, por ejemplo, en la relación que subsistiría entre el surgimiento de una enfermedad y el estado de higiene de una determinada población. Con ello, se establecen las condiciones para un lenguaje común y se contribuye a abrir un terreno para la discusión.

Un segundo elemento a tener en consideración fue la manera como se plantearon los nuevos problemas éticos. En lugar de empezar por teorías abstractas y principios de validez universales, sobre los que, como es bien sabido, es muy difícil que haya un acuerdo, se decidió volver a los casos, seleccionando unos paradigmáticos. Para Toulmin un papel importante fue jugado por Joseph Fletcher, que en los años cincuenta subrayó el papel de las circunstancias en las decisiones morales.¹ Una actitud parecida fue también practicada por *la National Commission for the Protection of Human Subject of Biomedical and Behavioral Research* de la que ya hemos tenido la ocasión de hablar en el primer capítulo. Para dicho autor las razones del éxito de esta comisión fue la capacidad de concentrarse en torno a casos paradigmáticos. La rehabilitación del saber práctico llevó consigo una rehabilitación del casuismo y se insertó en el vasto movimiento de recuperación del aristotelismo.

Un tercer componente que contribuyó a acercar medicina y filosofía moral fue el reconocimiento del papel ejercido por los contextos a la hora de entender nuestros

¹ Véase en particular: Fletcher Joseph. *Morals and Medicine*. Princeton University Press. New York 1954; Fletcher Joseph. *Situation Ethics. The New Morality*. Westminster Press. Philadelphia 1966.

deberes morales. Para Toulmin, uno de los primeros en descubrir este factor fue Bradley², al final del diecinueve. Más recientemente, MacIntyre³ mostró cómo el contexto en el que se plantean unas cuestiones marca también la posibilidad de su solución. Un ejemplo de esto en medicina fue el desarrollo exponencial de las investigaciones en torno a las éticas profesionales.

Finalmente, para Toulmin no hay que olvidar que la medicina supo enfocar las cuestiones éticas en el interior de las concretas relaciones en las que se engendran. No se trató simplemente de considerar la peculiaridad de una situación concreta, ni de considerar el contexto en el que se había podido manifestar, sino también de dar la justa relevancia al tipo de relaciones humanas en las que las cuestiones éticas se manifestaban.

Los estudios de medicina comparada, el descubrimiento del papel de los casos paradigmáticos y de las circunstancias, la progresiva conciencia del papel ejercido por el contexto en el que se enfocan los problemas y por las relaciones humanas en las que se desarrollan, fueron algunos de los factores que dieron a la filosofía moral una ciudadanía nueva.⁴

Cabe decir hoy que a eso hay que añadir algunas consideraciones. Aquí me limitaré a mencionar algunas de ellas. La reflexión moral en el campo médico ha sido también promovida por la crisis de los recursos habituales para la gestión y solución de los problemas éticos. Es cierto que tanto la ética profesional como la ética confesional se mostraron insuficientes para el manejo de las situaciones y de los interrogantes provenientes de un contexto nuevo como el de la bioética. La primera, entre otros, por el hecho de que fueron los pacientes y la sociedad, y no los profesionales, quienes cuestionaron la medicina en sus prácticas habituales; la segunda, por el hecho de que el contexto pluralista en el que se enfocaban los problemas, impedía, de hecho, la referencia a una única perspectiva ética. El recurso a la ley y a unos códigos, si bien

² Bradley F. *Ethical Studies*. London 1876.

³ Mac Intyre. *After Virtue*. Notre Dame University Press. Indiana 1981.

⁴ Toulmin Stephen "How Medicine Saved the Life of Ethics". *Perspectives in Biology and Medicine*. 25; 4 (Summer 1982): 736 – 750. Recientemente, Eric Beresdorf en Eric B. "Can *Phronesis* Save the Life of Medical Ethics" *Theoretical Medicine*; 17 (1996): 209-224 ha criticado la tesis de Toulmin según la cual la *Phrónēsis* habría salvado la ética médica. "*Phronesis* cannot provide us with the sort of consensus and moral certainty that governments and other agencies are seeking from philosophers in order to shape policy in areas of medical ethics. But it may still help to save the life of medical ethics if it is able to deliver us from the tyranny of the quest to elide the ambiguity and uncertainty that must be a part of all practical decision making." p. 211

necesario, se mostró insuficiente. Un ejemplo de esta insuficiencia se encuentra en la llamada medicina defensiva, una medicina más preocupada de defenderse a sí misma que de curar a los pacientes. Otro viene de la crisis de las profesiones médicas. Presionadas por el nacimiento de otras profesiones, debilitadas por la caída de unos privilegios, perdidas por la crisis de su marco ético de referencia, las profesiones de la salud se vieron expuestas a una crisis sin precedentes. ¿cómo conciliar los ideales propios de la profesión con los cambios acontecidos? La recuperación de la prudencia como forma peculiar de saber moral fue uno de los primeros esfuerzos para contestar a esta pregunta. Vamos ahora a verlo con un cierto detenimiento. Nos ayudará a detectar otra relación entre filosofía moral y medicina.

2.2.2 La recuperación de la prudencia en medicina

Edmund Pellegrino y David Thomasma han dedicado buena parte de sus estudios a la cuestión de la recuperación de la excelencia en la práctica médica. En su texto del 1981 *A Philosophical Basis of Medical Practice*⁵ los autores intentaron elaborar una filosofía de la medicina, entre cuyos objetivos estaba la clarificación de los fines de la medicina en el medio de una civilización tecnológica. Su propuesta es interesante porque pretende ser una reflexión crítica capaz de explicitar la lógica interna a la medicina misma. Por eso, su punto de partida, la práctica médica, constituye también su punto de llegada, aunque esta vez, esclarecido reflexivamente. ¿En qué consiste la medicina y qué fines se propone? He aquí su pregunta esencial. Fue éste también el primero de los pasos hacia una fundamentación de la ética médica que pudiese tener en cuenta las peculiaridades de la relación clínica misma.⁶ A continuación, examinaré en breve su propuesta. Nos permitirá ver en qué sentido la peculiaridad de la práctica clínica requiere un saber de tipo prudencial.

Para los autores, la medicina es una “empresa moral”, que se distingue de las demás ciencias y técnicas por el tipo de finalidad que persigue - la promoción del bien del paciente - por el tipo de relación en la que es comprensible - la relación clínica - y,

⁵ Pellegrino E. Thomasma D. *A Philosophical Basis of Medical Practice*. Oxford University Press. New York 1981.

⁶ Para éste véase Pellegrino ED. *Humanism and Physician*. University of Tennessee Press. Knoxville 1979. Pellegrino E. Thomasma D. *For the Patient's Good. The Restoration of Beneficence in Health care*. Oxford University Press. New York 1988. Pellegrino ED. Thomasma DC. *The Virtues in Medical Practice*. Oxford University Press. New York 1993.

en fin, por el tipo de razonamiento y actividad que la caracteriza, el razonamiento prudencial y la práctica médica. Por esas dimensiones los autores están convencidos de que la medicina es la más humana entre las ciencias y la más científica entre las ciencias humanas. Para aclarar su concepción haré referencia a tres ámbitos de su reflexión: el hecho de la enfermedad, el acto de la profesión, el acto de la medicina.⁷

Con respecto al primer ámbito, los autores aceptan la distinción entre la enfermedad como *disease*, la enfermedad objetivamente entendida y la enfermedad como *illness*, la enfermedad en tanto que vivida por el paciente. A estos aspectos añaden que para entender lo específico de la enfermedad hace falta una recuperación de la dimensión propia de la corporeidad. Por eso Pellegrino y Thomasma sugieren leer el fenómeno de la enfermedad no sólo a la luz de lo que ellos llaman el “cuerpo viviente”, “*living body*”, sino también a la luz de lo que ellos, siguiendo la terminología fenomenológica, llaman “cuerpo vivido” y “sí mismo vivido”, respectivamente “*lived body*” “*lived self*”. Es la relación entre el cuerpo y nuestro propio yo lo que está en juego en la enfermedad y no sólo una alteración físico-química.⁸

El segundo ámbito que estudian es el acto de la profesión en tanto que tal. Es evidente que el médico es un profesional de la salud. Pero ¿qué significa ser un profesional de la salud? Para los dos autores no se trata simplemente de ser un experto en un determinado sector, capaz de llevar a cabo la propia profesión según los estándares aceptados por el grupo de pertenencia. Hay algo más. Es lo que se expresa con el mismo término de profesión. Un profesional, en el sentido originario del término, es un hombre que se compromete, que hace una promesa, la promesa de estar al servicio

⁷ Para esta tarea me he servido también del artículo de Davis Daniel F. “Pellegrino's Philosophy of Medicine” *Theoretical Medicine* 18; 1997: 173-195.

⁸ Pellegrino E. Thomasma D. *A Philosophical Basis of Medical Practice*. Op. cit: p. 107 “ The terms «lived self», «lived body» and «living body», although previously introduced, may still cause some confusion. They should be viewed as a shorthand for complex human characteristics. First, «lived self» refers to the objective catalog of characteristics human beings create and present to the world as their personality. These are the public aspects of human personality. Second «lived body» refers to the experience of being a body which cannot be objectified. This experience is conditioned by continuous interaction in a world of physical objects and other persons...Finally «living body» refers to the ontologically prior realm of individual survival as a physical organism, ingesting, interpreting and modifying its environment in the struggle and defense of its own existence...The three worlds of human experience are distinguishable from the whole that is human life only by the fact that their actions have different ends: the creation and preservation of meaning in symbols, the creation and preservation of experience, and the creation and growth of life itself, respectively”. Véase también pp. 73-74 ss. por la discusión del origen de esta terminología en la filosofía fenomenológica y existencialista (en particular en Gabriel Marcel y en Merleau Ponty) y por su utilización en la clínica.

del bien del paciente.⁹ Esta promesa va a marcar tanto su propia actividad como sus propios deberes.

El último punto que hemos mencionado es el acto médico. Aquí convergen tanto la finalidad del acto mismo, la beneficencia en tanto que contestación al llamamiento por parte del paciente de una restauración del equilibrio perdido (según sus necesidades ontológicas y existenciales) como el juicio clínico mismo. Los autores efectúan una verdadera anatomía de este último y va a ser sobre este aspecto sobre el que nos vamos a centrar.

El juicio clínico tendría que contestar a tres preguntas diferentes: ¿qué pasa a este paciente? (¿qué hay de enfermo en él?) (cuestión diagnóstica); ¿qué es lo que puede hacerse para este paciente? (cuestión terapéutica); ¿qué es lo que debe hacerse para este paciente? (cuestión prudencial) El punto decisivo, aunque no exclusivo, para la recuperación del saber prudencial es esta última cuestión.¹⁰ La medicina requiere unos saberes y técnicas peculiares, aunque no se identifique con ellas. Su actividad está marcada por su fin o *télos*, la promoción del bien del paciente. La actividad médica es, en este sentido, una verdadera “práctica” estructurada por su propio fin. Vamos a aclarar en qué sentido.

La actividad médica se acerca más a una *prâxis* que a una *poiēsis* o producción, siempre que entendamos éstos términos en el sentido aristotélico. Como sabemos, el saber propio de la *poiēsis* es la *téchnē*, mientras que el saber propio de la *prâxis* es la prudencia. La *téchnē* concierne al tipo de saber que nos permite producir un objeto. Su modelo ejemplar es el del artista, que según Aristóteles produce un objeto a la luz de unas ideas o de un plan de acción. Su perfección está en el producto y no en la actividad misma. En cambio la prudencia concierne a aquel saber que nos permite actuar moralmente. El fin de la actividad aquí, a diferencia de la *téchnē*, es intrínseco a la acción: es la misma actividad moral. Su modelo ejemplar no es el del artista sino el del hombre prudente o sabio. Ambas formas de saber tienen como objeto lo contingente, lo

⁹ Para este tema véase Pellegrino E. Thomasma D. *A Philosophical Basis...* op. cit: pp. 207-212. Pellegrino E. “Toward a Reconstruction of Medical Morality: The Primacy of the act of profession and the fact of illness”. *Journal of medicine and Philosophy*. 4; (1979): pp. 32-56. Pellegrino E. Thomasma D. *For the Patient’s Good*. Oxford University Press. New York 1988: pp. 111-124; pp. 130 ss. En España Diego Gracia Guillén ha insistido particularmente sobre este aspecto, como tendremos la ocasión de mostrar a lo largo de este estudio. Por el momento véase Gracia Guillén Diego. *Fundamentos de bioética*. pp. 51 ss.

¹⁰ Para la recuperación de la prudencia en Pellegrino y Thomasma véase también Pellegrino E. Thomasma D. *The Virtues in Medical Practice*. Oxford University Press. New York 1993.

que puede ser también de otra manera y no lo necesario y, por esto, se distinguen del saber propiamente científico o (*epistēmē*). La prudencia, entonces, concierne a aquel tipo de saber que nos permite, en condición de incertidumbre, actuar moralmente.

En la prudencia juegan un papel relevante la disposición (*héxis*) a las acciones, las que las hacen posibles; la rectitud del deseo (*órexis*); la verdad del razonamiento (en este caso del proceso deliberativo - *boúleusis*), aunque ese razonamiento tenga unas limitaciones constitutivas. Volveremos con más detalle en el capítulo tercero sobre la deliberación. Por el momento es suficiente subrayar cómo la reconstrucción crítica de la actividad que es propia de la medicina en el sentido de una práctica médica, junto a la reconstrucción de la relación clínica y del juicio clínico, nos han encaminado hacia una recuperación del saber prudencial en medicina. Daniel Davis, retomando las sugerencias de Pellegrino y Thomasma, pudo afirmar que la *phrónēsis* o prudencia es el saber propio del razonamiento clínico.¹¹

Como tendremos ocasión de ver a continuación, la medicina se ha convertido en un lugar privilegiado, por una parte, para una cuidadosa reflexión sobre sus propios fines, y por otra para una experimentación continua en torno a las metodologías más adecuadas para la gestión, el manejo, y, a veces, la solución de los problemas bioéticos. Hemos visto cómo la necesidad de repensar el sentido de la práctica clínica y de promover la excelencia en medicina ha contribuido de forma decisiva a la recuperación de la prudencia moral. Cabe ahora ver si se puede decir lo mismo por lo que concierne las metodologías bioéticas. Se trata en este caso de considerar la medicina en tanto que capaz de promover una recuperación de la filosofía práctica. La cuestión que vamos a

¹¹ Davis Daniel F. "Pellegrino's Philosophy of Medicine" *Theoretical Medicine* 18; 1997: 173-195. "The ultimate challenge of clinical reasoning is the choice and pursuit of a particular course of therapeutic action in a concrete situation pervaded by uncertainty. In salient respect this challenge is very similar to the challenge that confronts us in concrete situations that require moral action -and that thus demand the exercise of that mode of human rationality or intellectual virtue that Aristoteles distinguish as *phronesis*... They define *phronesis* as the capacity of the moral insight, the capacity in a given set of circumstances to discern what moral choice or course of action is most conducive to the good of the agent or the activity in which the agent is engaged. *Phronesis* is the intellectual virtue that disposes us habitually to attain truth for the sake of action, as opposed to truth for its own sake, which is speculative wisdom or *sophia*. Moreover like Aristotle, they argue that *phronesis* in the context of clinical medicine concerns both ends and means. With regard to ends, Pellegrino definitions of the telos of both process and discipline is a formal definition. It is by virtue of *phronesis* that the physician supplies this formal definition with the "content" demanded in the concrete circumstances of the clinical encounter with a particular patient, determining with and for the patient, what a right and a good healing action should be for this patient. And with regards to means, it is by virtue of *phronesis* that the physician discerns which means are most appropriate to realizing this particular end in the particular circumstances of the ethical encounter with this patient" 186 ss.187-88."

tratar, entonces, será la de la transformación de una “ética aplicada” en una de tipo “práctico”. Empezamos, por tanto, esta nueva investigación, partiendo esta vez de las instancias de una ética aplicada.

2.3 Desde una “ética aplicada” (*applied ethics*) hacia una “ética práctica” (*practical ethics*)

El término “ética aplicada” ha venido a denotar muy recientemente un modo peculiar de entender la relación entre teoría y *prâxis* en filosofía moral. Hasta hace muy poco tiempo las denominaciones “ética aplicada” y “ética práctica” eran utilizadas cómo sinónimas. De hecho, en múltiples textos siguen siendo consideradas equivalentes. La razón es que ambas denominaciones apuntan a una parte peculiar de la ética: aquella que no se interesa simplemente de describir el razonamiento moral o sus objetos (ética descriptiva), ni de esclarecer el sentido de las expresiones éticas utilizadas (meta-ética), sino que se compromete a orientar de alguna manera nuestra forma de actuar. Sin embargo, cada vez más a menudo la expresión "ética práctica" ha sustituido la precedente.¹²

¹² El texto de Tom Beauchamp y James Childress *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press. New York 1994 4th ed. (traducido en castellano por Teresa Gracia García Miguel, Lydia Feito Grande y F. Javier Júdez Gutierrez en Beauchamp Tom. Childress James. *Principios de ética biomédica*. Masson. Barcelona 1999) es uno de los textos más criticados en bioética por su presunta visión aplicada de la ética práctica. Sin embargo los mismos autores afirman: “El intento de calcular las implicaciones de las teorías generales ante formas específicas de conducta y de juicio moral recibirá el nombre de *ética práctica*, con frecuencia mal llamada *ética aplicada*. El término práctico se refiere al uso de teorías y métodos de análisis éticos para examinar problemas, prácticas y líneas de acción morales en distintas áreas, incluyendo las profesiones y las políticas o normas públicas. Con frecuencia, en estos contextos resulta imposible encontrar un camino recto entre la teoría o los principios y los juicios particulares, aunque las razones, los principios e incluso las ideas generales pueden resultar útiles para evaluar conductas y establecer normas públicas. La teoría y los principios se emplean de forma característica sólo para ayudar a desarrollar guías de acción, que posteriormente terminarán de madurar con ayuda de casos paradigmáticos de conducta adecuada, datos empíricos y cosas por el estilo, junto con la reflexión de cómo asociar todas estas fuentes de influencia de manera que constituyan un todo lo más coherente posible.” P. 2. En inglés: p.4 “The attempt to work out the implications of general theories for specific forms of conduct and moral judgement will be called *practical ethics* here, although it is often misleadingly called *applied ethics*. The term *practical* refers to the use of ethical theory and methods of analysis to examine moral problems, practices, and policies in several areas, including the professions and public policy. Often no straightforward movement from theory or principles to particular judgments is possible in these contexts, although general reasons, principles and even ideals can play some role in evaluating conduct and establishing policies. Theory and principles are typically involved only to help develop action-guides, which are also further shaped by paradigm cases of appropriate behaviour, empirical data, and the like, together with reflection on how to put these influential sources into a more coherent whole.” He querido citar este largo párrafo para mostrar cómo, al menos, desde un punto de vista de los intentos de los autores, algunas de las críticas que se le han hecho están injustificadas. Como veremos a continuación en la parte relativa a las metodologías en bioética, las críticas habrían tenido que

“Ética aplicada” puede significar muchas cosas. Por una parte, puede connotar el creciente compromiso de la ética con unas disciplinas y contextos peculiares. Entre ellos, por ejemplo, cabe mencionar los siguientes: la medicina, los negocios, la ecología. Pero a condición de que no se identifique ese compromiso con el desarrollo de las éticas profesionales correspondientes. En nuestro caso se trata de un fenómeno muy distinto: el esfuerzo de la ética de ofrecer orientaciones para la acción, metodologías para la gestión, la solución, el manejo de unos problemas éticos concretos presentes en algunos ámbitos específicos. Por otra parte, la “ética aplicada” puede connotar también la manera peculiar de entender su aportación a estos ámbitos peculiares. Es lo que acontece cuando la ética pretende ofrecernos una contribución de tipo técnico, poniendo a nuestra disposición un procedimiento o un algoritmo apto para la solución de unos problemas concretos. Ahora bien, es justo a este segundo modo de entender la ética aplicada al que se ha querido contraponer una “ética práctica”. Resulta claro, por tanto, por qué a continuación haremos referencia a este segundo sentido de ética aplicada.

Bajo estos límites podemos preguntarnos ¿qué se entiende por ética aplicada? Está claro que una ética aplicada tendrá que tener una referencia a la práctica. En caso contrario ¿para qué denominarla aplicada? En este sentido lado, entonces, una ética aplicada es, también, una ética práctica. Sin embargo, eso no es suficiente: con las expresiones “ética práctica” y “ética aplicada” se denota algo más que la simple constatación de una orientación hacia la *praxis* que interesaría a ambas formas de ética, acabamos de decirlo. Lo que está en juego es la modalidad peculiar de entender esta misma orientación. Para esclarecer el sentido de la ética aplicada y el marco abierto por la ética práctica he elegido una vía peculiar: la reconstrucción de la ética aplicada a a partir de sus elementos constitutivos.

Teniendo en cuenta que el concepto mismo de “ética práctica” se caracteriza por su oposición al de “ética aplicada”, empezaré por un examen de este último. Consideraré las características de la llamada ética aplicada, haciendo referencia al segundo sentido de ética aplicada antes detectados. Eso requiere e implica una cierta precomprensión del término; precomprensión que presupone una cierta familiaridad tanto con éste como con su uso. Antes, a título de premisa, tendré en cuenta el papel

concentrarse más sobre la utilización acrítica del método elaborado por Beauchamp y Childress que sobre una presunta impostación dogmática de su planteamiento.

jugado por las expectativas¹³ de una ética aplicada. Será ésta una ocasión para mostrar el papel que éstas juegan en el razonamiento moral. También para examinar, aunque brevemente, algunas de sus características esenciales (en tanto que vivencias intencionales peculiares). El examen de las expectativas nos llevará a reconocer otros elementos entre sí relacionados: los intereses y las preocupaciones en juego. El examen de estos últimos, a su vez, nos llevará a considerar las convicciones que están en la base de la ética aplicada y que constituyen sus presupuestos epistemológicos. El último apartado de esta larga reconstrucción tendrá en cuenta el horizonte hermenéutico que hace inteligible una propuesta semejante. Para no perder los distintos elementos que iremos detectando, nos sirviéremos de un modelo explicativo, capaz de integrar en la forma visual de un esquema todo lo expuesto. Una vez caracterizada la ética aplicada en su compleja estructura, detectaremos el marco en el que enfocar una ética práctica e indicaremos algunas de las tareas principales que la caracterizan. Será éste el punto de partida para un examen de las distintas metodologías bioéticas. Pero vamos por pasos contados. Comencemos con el primer punto: el examen de las expectativas de una ética aplicada.

2.3.1 Las “expectativas” de una “ética aplicada”

Empezamos nuestra investigación haciéndonos esta pregunta ¿Qué es lo que esperamos de una ética que se empeñe en orientar nuestras acciones? Esta pregunta, como veremos, es esencial: las distintas contestaciones a este interrogante favorecerán planteamientos éticos diferentes.

Realmente, una ética que procede de las expectativas de resolver de forma cierta los problemas morales no será la misma que una que espere ofrecer simplemente unas orientaciones prudentes, aptas para justificar unas acciones razonables. Además, el hecho mismo de esperar que la ética pueda y tenga que resolver los problemas de forma definitiva, irá marcando la elección de los criterios y de los aparatos conceptuales aptos

¹³ Aquí es menester una aclaración. Es importante distinguir nuestras expectativas, lo que esperamos de una semejante ética, de los objetos a que ella misma se dedica. Nuestras expectativas podrían ser, por ejemplo, resolver de forma definitiva las controversias morales. Ahora bien, con esto todavía no habríamos dicho lo que sería una controversia moral, ni cómo sería posible resolverla. Eso será distinto según las distintas impostaciones éticas, (por ejemplo, según se ponga el acento en las acciones, en los resultados, en las virtudes, en el sujeto agente, etc...), las metodologías empleadas etc...

para alcanzar esta tarea, así cómo los mismos criterios a disposición marcarán las expectativas que irán formándose.¹⁴

Volvemos por tanto a nuestra pregunta, una pregunta que nos permite investigar las expectativas sin tener que presentar de antemano una definición de lo que éstas sean: ¿Qué es lo que esperamos de una ética aplicada? Lo primero con que contamos, lo que pedimos muy a menudo a una ética aplicada, es resolver, o al menos, tener la capacidad de resolver, los problemas éticos a los que nos enfrentamos en unas circunstancias concretas. Este punto es importante y requiere unos matices.

En realidad, la ética aplicada no niega la existencia factual de varias posibilidades de solucionar los problemas: lo que ella niega es que estas soluciones puedan ser consideradas todas y cada una válidas, aunque según distintos aspectos y con distintos matices. Dicho de otra manera: para una ética aplicada no se trata simplemente de dar una solución a los problemas planteados, sino de encontrar la única que es correcta. Una y sólo una puede ser la solución buscada: esperamos por tanto encontrarla. Los problemas éticos entonces se parecen a problemas matemáticos, cuya solución existe, aunque, a veces, cueste un cierto tiempo descubrirla.¹⁵ A veces, para encontrar la solución buscada será suficiente acudir a unos conocimientos absolutos en los que estará ya establecido lo que habrá que hacer en esa como en cualquier otra situación del mismo tipo. Otras veces, en cambio, habrá que recurrir a un método, a un procedimiento infalible. Dejemos por el momento estas asunciones, que consideraremos más adelante en el párrafo en torno a los presupuestos epistemológicos, y volvemos a examinar lo que he llamado “expectativa” de una ética aplicada. Hasta ahora, la he caracterizado provisoriamente, gracias a la ayuda de nuestra pregunta inicial, como la esperanza de llegar a resolver o, al menos, a tener la capacidad de resolver, los problemas éticos a que nos enfrentamos en unas circunstancias concretas. Consideremos más de cerca cuanto acabamos de decir.

¹⁴ He decidido plantear la cuestión de la ética aplicada a partir del examen de sus expectativas y no de sus criterios porque pienso que el papel de las expectativas ha sido subestimado respecto a aquel de los criterios. Lo más habitual es pensar que los criterios van caracterizando las expectativas y no al revés. Como he subrayado en el texto, en mi opinión los dos elementos se influyen de forma recíproca, como tendremos además la ocasión de averiguar más adelante.

¹⁵ Este es un punto sobre que ha insistido mucho en su planteamiento de las metodologías en bioética Diego Gracia Guillén. “Moral deliberation: the role of methodologies in clinical ethics”. *Medicine Health care and Philosophy*. (2001) 4: 223-232. en particular: p. 224.

A mi manera de ver, la expectativa de la ética aplicada que hemos descrito refleja tanto un deseo como una tarea a cumplir. El término “deseo” patentiza el carácter pasional con el que la ética aplicada lleva a cabo su proyecto, así como su tensión hacia una meta. En cambio, la expresión “tarea a cumplir” expresa el mismo carácter moral de esta empresa, su tener que ser realizada, lo que a su vez refuerza la dimensión desiderativa antes expuesta.

Comencemos por aclarar la primera de las características antes mencionadas. Aquí la expresión “deseo” no connota una expectativa simplemente ilusoria, como, por ejemplo, cuando se tienen unos deseos que se sabe son inalcanzables. Piénsese en un adulto que sueña con vivir una situación distinta de aquella en la que vive, aunque sepa que es imposible, al menos en aquel momento, alcanzarla. Le gustaría en este momento estar en el mar. Sin embargo, se encuentra en su lugar de trabajo. Piénsese también en el niño que se identifica con uno de sus héroes queridos y vive en su fantasía unas nuevas aventuras. En estos casos, el deseo se aproxima a un sueño, a un ideal de la fantasía cuyo valor o función no es aquí objeto de nuestra investigación. El deseo en ésta connota el carácter pasional de la empresa, su capacidad de atraer toda nuestra atención y todos nuestros esfuerzos.¹⁶ Esto nos permite observar cómo la ética aplicada implica de por sí una participación intensa de sus partidarios, aunque, por supuesto, esta participación no sea su exclusivo privilegio.¹⁷

El segundo aspecto es también interesante, porque saca a la luz otras dos dimensiones. Por una parte el carácter de empeño que una tal empresa conlleva. Por otra, la tendencia, insisto, simplemente la tendencia a favorecer una actitud de tipo dogmático. Quien está convencido de poseer la solución de un problema ético, difícilmente se contentará con proponerla a los demás. Intentará convencerles. Eso, empero, como es bien sabido, no siempre es posible. Muy probablemente, quien no entiende la solución correcta será juzgado ignorante o con mala fe, cuando no enfermo. En estos casos, las estrategias de los partidarios de una ética aplicada podrán ser muy

¹⁶ En este sentido remite también a la *órexis* aristotélica y a su tensión hacia el fin, que tiene un carácter “físico”.

¹⁷ Ahora bien, aquí no estamos discutiendo si se trata de un deseo realizable o no, i.e. si la expectativa de resolver los problemas éticos con los que nos enfrentamos pueda ser considerada un sueño, un ideal inalcanzable, un mero deseo. Lo que nos interesa subrayar es que para los partidarios de una semejante ética se trata de algo muy concreto, a cuya realización entregan todos sus esfuerzos.

distintas: se pasará de la educación a la corrección, hasta llegar a la curación, siempre en las modalidades y medidas que los tiempos y la sociedad del momento lo permitan.¹⁸

Pero esto no es todo. Hasta ahora hemos considerado la expectativa en tanto que “deseante” y “obligante”. Dejamos, por el momento, este esbozo de análisis fenomenológico de la expectativa, referido a la expectativa concreta de una ética aplicada, y pasamos ahora a subrayar dos dimensiones presentes en ésta: sus preocupaciones e intereses en juego. Estas dimensiones constituyen parte de la “trama” misma de la ética aplicada, de su tejido conectivo. Es ésta una trama de la que, a poco a poco, estamos intentando reconstruir la red constitutiva. Antes, sin embargo, es menester hacer una puntualización.

Aquí, al hablar de intereses nos referimos simplemente a aquella actitud que tenemos hacia aquellas cosas cuya realización valoramos positivamente.¹⁹ Si se quiere, un interés contesta a la pregunta ¿qué es lo que estás dispuesto a defender? Al hablar de preocupaciones, en cambio, hablamos de aquello a cuya realización damos un valor negativo. La expresión preocupación, además, connota, tanto aquello de lo que nos queremos ocupar como aquello de lo que tenemos miedo. Esto no tiene que ser olvidado. En este sentido, la preocupación expresa tanto un miedo como una actitud de entrega a algo o a alguien. También la preocupación se deja expresar con una pregunta: ¿qué es lo que quieres evitar? Para ambos está en juego algo significativo, que tiene valor, aunque de forma distinta.

¹⁸ Cabe añadir que tampoco en la ética aplicada las soluciones se alcanzan fácilmente. Los casos y los problemas éticos solicitan una cuidadosa investigación. Por eso otra característica de la ética aplicada es aquella de acudir a expertos en ética, quienes encarnan el deseo y el mandamiento, la tarea a cumplir, implícita en esta forma de actuar.

¹⁹ La historia del concepto de interés nos muestra cómo ha habido una evolución, desde un sentido jurídico (el interés en el derecho romano, el interés correspondiente a una “indemnización”), hacía un sentido económico: el interés de los “intereses”. Bien entendido que los intereses, en este último caso, se consideran como indemnización, compensación de la pérdida sufrida por no haber tenido el dinero a disposición en un cierto momento. Pero eso es sólo un primer paso, ya que el interés, poco a poco, sobre todo en la edad moderna vino a calificar unos caracteres abstractos como los de utilidad, ganancia, ventaja, provecho. El concepto se desarrolló, por una parte, en el interior de una teoría política (el interés, razón de Estado), y por otra en el interior de una reflexión místico-teológica. En este último caso la asociación del interés a los intereses, y de estos últimos a los comercios de la usura, facilitaron la trasposición de sentido en un campo ético moral. Interés vino a ser sinónimo de egoísmo. La literatura teológica y la mística española de los siglos XV y XVI está llena de estas referencias. Habrá que esperar hasta el Setecientos para una rehabilitación del concepto, con la tesis del amor propio en Nicole, (tesis después asumida por los utilitaristas), y con la introducción del vocablo “interesante” en Francia con un sentido estético. El interés adquirió por tanto una carga semántica positiva en estética, en ética, y, aunque con oscilaciones, en economía. Véase Varios *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Editado por Joachim Ritter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1972. Band I-X.

Para dar contenido a estas tesis volvemos a nuestra expectativa. Ya lo hemos visto: pretendemos que los problemas éticos concretos sean solucionados, a ser posible, de una vez por todas. Eso es deseable y es nuestro mismo deber.

Además la solución tiene que ser única, eso ya lo hemos dicho. Pero, podemos preguntarnos ¿por qué la solución tiene que ser única? Que se quieran solucionar los problemas, es comprensible. Otro tanto podría decirse del empeño que asumimos para conseguir esta tarea. Que la solución tenga que ser una sola (dejemos por el momento las convicciones que sea posible alcanzarla con certeza gracias a un procedimiento infalible o a unos conocimientos absolutos), parece menos patente. Para intentar esbozar una contestación a este interrogante reconstruiré ahora, por así decir, las preocupaciones y los intereses que esta misma expectativa parece conllevar.²⁰

Comencemos por la preocupación. Una estrategia eficaz para ponerla de manifiesto es la siguiente: imagínese lo que podría acontecer si se admitiese que no sería posible llegar a una y única solución. Al menos dos cosas, entre sí encadenadas: 1) tendríamos que elegir entre soluciones distintas, incapaces, por sí solas, de vincular de modo incondicionado nuestro asenso; 2) nos encontraríamos en condición de incertidumbre. Empezamos con la primera situación.

Frente a distintas soluciones, de las que se podría suponer que cada una, bajo un cierto sentido, sería legítima, habría que elegir si no la mejor en absoluto, la más adecuada. Pero ¿a qué riesgo? Y ¿con qué criterios? Como se puede fácilmente observar, frente a distintas posibilidades de las que no se podría decidir de forma unívoca cuál es la mejor, la responsabilidad de los sujetos que deciden aumentaría de forma correspondiente al decrecer nuestras certezas de poseer una solución última. El sujeto de la decisión asumiría un papel cada vez más importante. Pero eso no es todo. En ausencia de unos criterios absolutos, o en presencia de unos solamente regulativos, es posible que cada uno tome soluciones distintas. ¿No sería éste un primer paso hacia el relativismo, cuando no su propia aceptación? Como veremos, estas posibilidades son tantos más contundentes cuanto más se aceptan unos presupuestos epistemológicos, que examinaremos en el próximo apartado. Ahora, por el momento, basta insistir sobre el

²⁰ He utilizado de propósito el término “reconstrucción” para indicar aquel proceso que nos permite detectar lo inmanente a las expectativas, lo que las constituye y que se trata simplemente de enseñar. Se trata sólo del esbozo de una posible reconstrucción, en la que se trazan las líneas para un posible desarrollo analítico de ésta.

nivel que hemos llamado de “preocupación”. La preocupación, en sus dos vertientes, lo que nos preocupa y a la vez nos da miedo, sería, entonces, una caída en el relativismo y en el exceso de responsabilidad, capaz de facilitar una perspectiva individualista.²¹ Pero eso sería sólo un aspecto. Ya hemos apuntado la incertidumbre que un rechazo de la ética aplicada, tal cómo la hemos esbozado, implicaría. Se podría decir que muchos de los esfuerzos a los que una ética aplicada se dedica, convergen en limitar, cuanto más mejor, la dimensión de incertidumbre constitutiva a nuestro proceso de decisión. Es la segunda situación a que habíamos apuntado.

La incertidumbre, sobre todo, cuando están en juego cuestiones vitales, es muy difícil de soportar. A veces se puede aliviar su peso, aceptándola como condición misma del proceso de decisión humano. En algunas ocasiones su aceptación puede también ayudar al hombre en su proceso de toma de decisión, sobre todo cuando esta última está acompañada de una confrontación abierta con los demás. Pero la incertidumbre se puede tratar de forma distinta. Por ejemplo, negándola, considerándola cómo un fenómeno accidental, no constitutivo, luchando contra ella. Bien entendido: con esta lucha no se pretende reducir al mínimo la incertidumbre, sino anularla.

En nuestra opinión es ésta la vía seguida por la ética aplicada. Las razones de estas elecciones son varias y no es ésta la sede para tratarlas con cuidado. Entre ellas, merece la pena subrayar el papel jugado por las emociones.²² Es propio de éstas últimas el poder tanto orientarnos hacia unas elecciones particulares, cuanto paralizarnos, como, por ejemplo acontece en el caso de un peligro: las personas pueden quedarse inmóviles o apostar por una acción concreta sin tener ninguna duda de la validez de lo que están haciendo. No tiene que asombrarnos, por tanto, que frente a problemas éticos fundamentales cuya no solución, o cuya solución equivocada, está percibida como un

²¹ He utilizado a propósito los dos términos “relativismo” y “individualismo” para subrayar, respectivamente, la tesis según la cual cualquiera decisión asumida sería válida, una vez admitida la ausencia de un criterio comúnmente aceptado para su evaluación y la tesis según la cual el sujeto decisorio no podría más que alcanzar sus propios intereses. Con esto no quiero hacer ninguna equivalencia entre las expresiones “relativo” - “relativismo”, e “individual” - “individualismo”. El carácter relativo de los criterios a disposición no es sinónimo de su indiferencia, sino de su carácter contextual y provisional. Lo mismo valdría por la relación entre individual y individualista. El hecho de que el proceso de decisión requiera una mayor responsabilidad del sujeto que decide no significa de por sí que tenga validez sólo para él o que esté al servicio solamente de sus intereses. Volveré a este tema en el apartado sobre los presupuestos epistemológicos.

²² Véase más en general en torno al papel jugado por las emociones en el proceso decisorio la obra clásica de Antonio Damasio. *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Trad de. Joandomenéc Ros. Crítica. Barcelona 1996.

peligro, lo más habitual y tranquilizador para muchas personas sea pensar haber llegado a una solución definitiva.²³

Si ahora ponemos nuestra atención en los intereses en juego, no es difícil constatar cómo los intereses que pueden sustentar las expectativas de una ética aplicada pueden ser de los más varios. En una escuela de pensamiento o en una comunidad particular, por ejemplo, la defensa a ultranza de la existencia de una solución determinada, podrá servir para validar un conocimiento o una doctrina peculiar, cuando no para reforzar las relaciones entre los miembros de esa misma escuela o comunidad. Habría por tanto en la misma ética aplicada un interés en defender su propio estatuto y sus propias indicaciones. Pero éste sería sólo un sentido superficial de “interés”, tampoco exclusivo de la ética aplicada. El interés aquí se uniría a un interés general, en absoluto despreciable: el de ver realizadas nuestras convicciones o intentos. No es éste el sentido de interés a que quiero apuntar, un interés que sin dificultad podremos calificar cómo “interesado”, en el sentido de parcial, unívoco.

Si nos concentramos en la expectativa, en los términos con que la hemos esbozado, y despojamos la expresión “interés” de su carga semántica negativa²⁴ - acordándonos de cómo habíamos provisionalmente esclarecido su sentido a la luz de la pregunta ¿qué es lo que estás dispuesto a defender? - podemos dar un paso más. Al hablar de las preocupaciones de una ética aplicada hemos hecho referencia al

²³ Aquí nos enfrentamos a una paradoja: el alcanzar la verdad o creer haberla alcanzado, al precio de perder la estima de quien no la piensa como nosotros y el mantener la estima en los demás al precio de perder la convicción de poseer la verdad. Habría que apostar por una verdad capaz de alimentar formas más o menos sutiles de intolerancia o por una tolerancia orientada al relativismo. Uno de los esfuerzos más intensos de preservar la verdad sin caer en un dogmatismo intolerante (cuyo carácter especular ha sido preservar la tolerancia sin admitir una posición relativista) ha sido el propuesto por la fenomenología. La fenomenología, como a menudo acontece en filosofía, no ha descubierto, como puede acontecer en la ciencia de la naturaleza, algo nuevo, sea esto una ley, una fórmula, un elemento nuevo, una teoría explicativa más potente etc... La fenomenología ha puesto la atención sobre lo que por su visibilidad, por ser demasiado visible, no había sido objeto de consideración. Objeto de la fenomenología no es lo escondido, lo oculto, tampoco lo incognoscible, sino lo que aparece en tanto que aparece, el “fenómeno” en su condición de posibilidad misma. A partir de este análisis se había llegado a unas dimensiones no eliminables, constitutivas. Piénsese por ejemplo en los análisis de Husserl sobre el carácter inagotable de la percepción, con respecto a la necesidad de esclarecer el punto de partida y el enfoque en el que queda inteligible nuestra mirada. Muchas han sido las vías elegidas por la filosofía trascendental, distintos sus resultados y distintas las filosofías que a partir de ellas han nacido: entre todas la hermenéutica. Todos estos esfuerzos han intentado conciliar la búsqueda de la verdad con la conciencia de nuestra incapacidad de alcanzarla de una vez por todas, abriendo un espacio para la tolerancia. Se trataría de dar consistencia a la idea de una verdad relativa, que, sin embargo, no cesaría de tener una pretensión de validez.

²⁴ Me refiero aquí a aquellos intereses cuya defensa y promoción constituyen el objetivo primario de la argumentación. Piénsese por ejemplo en los intereses que tiene que defender un político, un estado, una empresa.

relativismo y al individualismo que parecería conllevar el abandono de semejante ética. El interés al que se estaría dando voz con estas preocupaciones sería entonces el interés de la verdad y del respeto a los demás. Este último estaría ligado a la convicción de que no se respetaría a los demás si no se pudiese garantizar la efectividad de lo que creemos ser lo verdadero/correcto. Por eso, este interés adquiriría la forma de una lucha contra la arbitrariedad y la indiferencia, a las que, diversamente, estaríamos expuestos. De forma semejante, si tomamos en consideración la incertidumbre y la soledad con que frecuentemente nos enfrentamos con los problemas éticos, resultará claro un interés para la solución racional de los problemas. Este interés se concretaría en no dejar al hombre sólo en su toma de decisión. La soledad del hombre no sería tanto la soledad de una persona que no se siente incluida en una comunidad particular, capaz para orientar sus acciones. Tampoco, la de una persona que, para resolver sus problemas, no puede servirse de un procedimiento infalible. La soledad del hombre sería la soledad de una persona cuyo marco distintivo, la razón, sería incapaz de ayudarlo, justo, cuando más lo necesita. En juego, entonces, habría también una apuesta en favor de la razón y de su capacidad.²⁵

Resumiendo el recorrido expuesto. Para esbozar una descripción de la expectativa he recurrido a dos aspectos: el desiderativo y el obligatorio, el deseo y el tener que cumplir el mandato que nos proponemos. En cambio, al reconstruir la expectativa de la misma ética aplicada, he hecho referencia a unas preocupaciones y a unos intereses concretos, ambos estrictamente vinculados entre sí: la preocupación frente el exceso de responsabilidad, el individualismo y el relativismo; el interés en no dejar sólo al sujeto, en respetarlo, en defender las capacidades de la razón, más allá de cualquier posible arbitrariedad y indiferencia. Cabe ahora añadir otro elemento importante. Lo haremos concentrándonos brevemente sobre un aspecto de la expectativa en tanto que vivencia (en el sentido de *Erlebnis*) peculiar.

Cuando nos esperamos algo de alguien o de algo, damos expresión a un deseo en el que se patentizan preocupaciones y intereses, pero, al mismo tiempo, damos voz a unas convicciones peculiares. Una expectativa vive, por así decir, constitutivamente de

²⁵ No hace falta ahora una reflexión en torno a los intereses conscientes o inconsciente, auténticos o inauténticos, emancipadores o conservadores que se podrían destacar en una ética aplicada. Nuestro objetivo aquí es descifrar la lógica con la que una ética aplicada se justifica a sí misma y encuentra su plausibilidad, no investigar sus motivaciones reales, que por cierto pueden ser muy diferentes.

la convicción que se pueda llevar a cabo, y de una cierta confianza en torno a la persona o al hecho a que ella se refiere. En el caso de la ética aplicada se trata con frecuencia de la confianza en torno al poder de la razón, de nuestro conocimiento, o de la autoridad de unos expertos.²⁶ La convicción en torno al poder y a las capacidades de nuestro conocimiento nos permiten recuperar un aspecto que habíamos dejado por un momento fuera de nuestro análisis de la ética aplicada: la reflexión sobre sus presupuestos epistemológicos. Vamos por tanto a esta cuestión.

2.3.2 De los presupuestos epistemológicos de una “ética aplicada”

La convicción de poder resolver siempre las cuestiones éticas ha dado vida a modelos éticos muy distintos. Aquí tomaré en cuenta sólo uno de estos, útil para nuestra reconstrucción de los presupuestos epistemológicos de la ética aplicada.²⁷ Se trata de aquel modelo que ha intentado resolver las cuestiones éticas por aplicación a los casos concretos de unas reglas morales a disposición. El término “aplicación” ha sido empleado justo por la posibilidad de aplicar una regla a una situación individual.²⁸

No es difícil observar cómo en este caso la ética aplicada es una ética de tipo deductivo.²⁹ Sin embargo, es menester hacer una elucidación.

²⁶ Esta autoridad se puede fundamentar en el poder de la razón y de los conocimientos, en la objetividad del procedimiento utilizado, en el carácter y la forma de vida ejemplar de algunas personas, o en fin, en ser el trámite autorizado de una autoridad superior, infalible, divina.

²⁷ Para la relación con la teoría de la elección racional véase: Gracia Guillén Diego. “Moral Deliberation: The Role of Methodologies in Clinical Ethics”. *Medicine Health Care and Philosophy*. 4 2001: 224-5. Caída la convicción de un conocimiento absoluto tanto de lo moral como de la realidad sería igualmente posible pensar poder llegar racionalmente a una y única solución: la mejor posible. Para eso sería necesario tener la posibilidad de calcular racionalmente la probabilidad objetiva de un evento, así como las preferencias subjetivas a él conexas. Además, si la toma de decisión dependiera de las decisiones de los demás, decisiones éstas desconocidas (en término técnicos, nos encontraríamos en una situación estratégica y no paramétrica) habrá que desarrollar un cálculo suficientemente complejo para incluir también estos factores de incertidumbre. El teorema de Bayes, para la probabilidad objetiva, la teoría de la elección racional, para la inclusión de la dimensión subjetiva y de las interrelaciones, nos ofrecerán aquellos instrumentos indispensables para realizar nuestra expectativa.

²⁸ Entre las otras modalidades, cabe tener en cuenta la siguiente: caída la convicción de tener al alcance un sistema de reglas para la solución de las cuestiones éticas, se ha pensado resolver estas últimas técnicamente, gracias a un método racional riguroso, capaz de ofrecernos la solución adecuada también en condición de incertidumbre. El método seguido no haría otra cosa que ofrecernos la solución más racional, a partir de los datos a disposición. En este caso, la ética sería “aplicada” por su poder de recurrir para la solución de sus problemas a un instrumento técnico.

²⁹ Véase por ejemplo Beauchamp y Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. P. 14: “deductivism – holds that justified moral judgments are deduced from a preexisting theoretical structure of normative precepts that cover the judgment. This model is inspired by justification in disciplines such as mathematics, in which a claim is shown to follow logically (deductively from a set of premises)... The idea is that justification occurs if and only if general principles and rules, together with the relevant facts of a situation support an inference to the correct or justified judgment(s). This model is simple and

Al hablar de ética deductiva se puede hacer referencia tanto a un sistema de conocimientos éticos a disposición, como al fenómeno de su aplicación.³⁰ En el primer caso, nos encontraríamos frente a un sistema de conocimientos “deductivamente” justificables. Para que exista un sistema así habría que admitir unas premisas o principios éticos de valor absoluto (análogos a los axiomas en geometría), a partir de los cuales, gracias al uso de reglas establecidas (las llamadas reglas de cálculo / las reglas de la lógica) se podría deducir / decidir lo que es bueno / correcto (bajo la condición, eso es cierto, de tener a disposición también un sistema de signos definido de forma unívoca). El modelo utilizado sería el modelo axiomático propio de la geometría. En un sistema formal así construido, el único problema que quedaría para la ética aplicada sería la atribución de las normas, máximas, principios, virtudes³¹, cuya validez estaría garantizada en el interior del sistema, al caso concreto en cuestión.³²

En el segundo, nos encontraríamos frente a un modelo de justificación de tipo deductivo, sin necesariamente tener a la mano un sistema de tipo formal. Aquí no entraría en juego la teoría ética en cuanto tal, sino la manera como se podrían solucionar los problemas morales. La ética deductiva sería aquella que, análogamente a la geometría, se serviría de un modelo de justificación de tipo deductivo.

En este caso la solución de los problemas éticos sería posible gracias al silogismo moral. La premisa mayor representaría el principio, la norma, la máxima ética cuya validez estaría fuera de discusión. La premisa menor, en cambio, ofrecería la

conforms to the way virtually all persons learn to think morally: moral judgment is the application of a rule (principle, ideal right, etc.) to a clear case falling under the rule. The deductive form is sometimes said to be a top-down application of general precepts – a conception that motivated use of the term “applied ethics”. En castellano, obra citada : p. 12 “el deductivismo... establece que los juicios morales justificados son deducidos a partir de una estructura teórica preexistente con preceptos normativos que resultan más genéricos que el juicio. Este modelo está inspirado en la justificación de disciplinas como las matemáticas, donde se demuestra que toda afirmación surge de forma lógica (deductivamente) de un conjunto de premisas creíbles... La idea es que la justificación resulta posible si y sólo si los principios y reglas generales, junto con los factores relevantes de una situación, apoyan la inferencia al juicio o juicios correctos o justificados. Este modelo es simple y constituye el método mediante el cual toda persona aprende a pensar moralmente: realizar un juicio moral consiste en aplicar una regla (principio, ideal, derecho, et.) a un caso concreto en el que es claramente aplicable. Por eso, a veces, se dice que el método deductivo es una “aplicación” descendente de preceptos generales, concepción que motivó el término «ética aplicada»”.

³⁰ Con otras palabras: se puede hablar de ética deductiva en términos sustanciales o simplemente procedimentales.

³¹ Cómo se ve, lo que está en cuestión no es un cierto tipo de ética, una ética de las virtudes o una ética de los deberes, sino el uso de un procedimiento que puede ser utilizado por cualquiera ética.

³² En ética la mayoría de los modelos no son axiomáticos, aunque en la historia hayan existido y sigan proponiéndose modelos semejantes. El ejemplo más paradigmático es el de Espinoza, cuya ética *more geométrico demonstrata* representa a la vez un tratado de metafísica.

acción presente en un caso concreto, subsumida bajo la norma en cuestión. La conclusión, el juicio moral en el que la norma se aplicaría al caso concreto.

Ponemos el siguiente interrogante ético general a título de ejemplo: ¿es éticamente justificable el recurso a la eutanasia activa? En un sistema moral donde matar a otra persona está siempre prohibido, se podría razonar de la forma siguiente: matar a una persona está siempre prohibido (Nunca se debe matar a una persona) (premisa mayor). La eutanasia es un acto con el cual se mata a una persona. (premisa menor) La eutanasia está siempre prohibida. Tom Beauchamp y James Childress esclarecen la forma del silogismo práctico en este modo.

Cada acto que corresponde a la descripción “A” es obligatorio (está permitido / prohibido). El acto “b” corresponde a la descripción “A”. El acto “B” es obligatorio (o está permitido / prohibido).³³

En nuestro caso: cada acto que provoca directamente la muerte de un hombre a manos de otro hombre, está prohibido. La eutanasia es un acto que provoca la muerte de un hombre a manos de otro. La eutanasia está prohibida. Con estos ejemplos no hemos hecho sino referirnos a un problema general. Otro tanto podría decirse de un problema particular. Supongamos que mi interrogante ético sea el siguiente: ¿Tengo que poner fin a la vida de este hombre sufriente? El silogismo seguiría siendo el mismo: matar está siempre prohibido. El acto con el cual pondría fin al sufrimiento de este hombre implicaría necesariamente su muerte. Este acto está prohibido. Como es fácil observar, un semejante planteamiento considera los problemas concretos como si fuesen problemas generales: no hay ninguna diferencia si se habla de individuos concretos o de los hombres en tanto que tales, ni si se habla de una situación tipo o de una situación con unas circunstancias espaciales, temporales, contextuales peculiares.

Nos preguntamos ahora en torno a los presupuestos epistemológicos de este proyecto. Para que este proyecto se pueda llevar a cabo, parece que habría que admitir al menos los siguientes: tener un conocimiento absolutamente válido de lo que es éticamente bueno y correcto (premisa mayor); poder discernir, en la situación general o en el caso concreto, la acción correspondiente a la norma/principio/máxima en cuestión

³³ “Every act of description A is obligatory. 2 Act b is of description A. Therefore 3 Act b is obligatory” Beauchamp T. Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Op. cit. p. 14-5. “Todo acto del tipo A es obligatorio. El acto b es del tipo A. Por lo tanto: el acto b es obligatorio.” p. 12 Para un análisis del silogismo práctico en Aristóteles véase Berti E. *Le ragioni di Aristotele*. Laterza. Bari 1989: pp. 148 ss.

(premisa menor); tener un procedimiento absolutamente válido para justificar los juicios morales así formulados, (la forma del silogismo).³⁴

Cómo se puede observar, el punto clave consiste en la premisa menor. Aunque se admita un sistema ético cuya validez está fuera de discusión, es muy difícil sostener la posibilidad de llegar a un conocimiento absoluto de lo que se debe hacer en una situación concreta, y esto, como consecuencias de la complejidad de los elementos en juego y de los límites de nuestro saber.

Entre las posibles dificultades a las que tendrá que contestar esta ética aplicada estará, por ejemplo, la solución de los conflictos entre principios, normas, valores; la dificultad de justificar actos que, aunque nos parezcan con toda claridad éticamente justificables en el interior del sistema, conduzcan a consecuencias no aceptables moralmente; la incapacidad de convencer a los demás de la validez de nuestras propuestas. Sin tener la pretensión de elaborar un elenco exhaustivo de las posibles estrategias para solucionar estos problemas, cabe mencionar al menos las siguientes. En el primer caso, se intentará solucionar los conflictos a la luz de un principio, regla, norma más general, o, si es posible, a la luz de una jerarquía entre los principios, normas valores en juego etc... En el segundo, se buscarán excepciones a las reglas, que permitirán aceptar la acción, aunque con unas consecuencias no deseables. Uno de los instrumentos más utilizado ha sido, en el contexto teológico, el principio del doble efecto o del voluntario indirecto. En el tercer caso, se intentará convencer a los demás de que la presencia de una duda, es condición necesaria y suficiente para justificar la inmoralidad de una cierta acción. Es el argumento tuciorista.

Consideremos ahora más de cerca el presupuesto de esta ética. Lo podríamos formular de la forma siguiente: si hay una ética aplicada, tiene que haber un conocimiento absoluto de lo que es moralmente correcto en una circunstancia

³⁴ Antes de investigar los presupuestos epistemológicos de esta concepción, querría poner la atención sobre un problema fundamental. Para que el silogismo funcione, hace falta un conocimiento de la realidad en cuestión en el que hay que confiar. Esto requiere un modelo compartido gracias al cual poder interpretar la realidad, es decir el caso o la circunstancia a juzgar. Suponemos estar de acuerdo en que matar un ser humano es siempre inmoral. Podrá ocurrir que no estaremos de acuerdo sobre quiénes son los seres humanos. Es lo que pasó, por ejemplo, con los conquistadores en la edad de oro. ¿Eran los indígenas considerados seres humanos por los conquistadores?. La cuestión sigue actual: ¿son los estados vegetativos permanentes seres humanos? ¿y los embriones? No es nuestra intención contestar aquí a estos interrogantes. Queremos poner de manifiesto que para subsumir un caso bajo una regla hace falta una interpretación peculiar, una interpretación cuya aceptación no es nada evidente, sino objeto de posible discusión.

concreta.³⁵ Si sustituimos “ética aplicada” por el símbolo “a” y “conocimiento absoluto de lo que es moralmente correcto en una circunstancia concreta” por el símbolo “b” tenemos la siguiente relación “a (implica) \rightarrow b”. Hemos puesto la flecha sólo en esta dirección porque, teóricamente, es posible que haya un conocimiento absoluto de lo que es moralmente correcto en una circunstancia concreta, sin que haya una ética aplicada en el sentido antes descrito, por ejemplo porque existiera una intuición moral. Se trata entonces de una condición suficiente pero no necesaria: es suficiente que se dé “a” para que se dé “b” pero “b” se puede dar también sin “a”. En las consideraciones precedentes hemos considerado la ética aplicada a la luz de su expectativa y hemos detectado su carácter de deber y deseo, así como sus intereses y preocupaciones.³⁶

La ética aplicada, por tanto, resultaría de la compleja compenetración de sus expectativas con los presupuestos epistemológicos ahora detectados.³⁷ Esto significa, entre otras cosas, que la convicción antes detectada estaría alimentada también por los intereses y las preocupaciones precedentemente detectadas (y por supuesto, por las valoraciones en éstas implícitas). Sin ésta no sería posible entender la fuerza del supuesto epistemológico descrito.

³⁵ No hemos utilizado el término bueno, porque implicaría demasiado. Se considera lo bueno más variable que lo correcto, mas sujeto a variaciones. A una ética aplicada se le pediría que estableciera al menos la corrección de una acción, su justificación frente a los demás.

³⁶ Podríamos preguntarnos si son las expectativas las que determinan los presupuestos epistemológicos o, al revés, los presupuestos epistemológicos los que determinan las expectativas. A una primera consideración la influencia es recíproca: los presupuestos epistemológicos condicionan las expectativas en la medida en que estructuran el espacio donde es posible pensar una ética aplicada. Por otra parte, las mismas expectativas, incluyendo las preocupaciones e intereses, favorecen la aceptación de unos presupuestos epistemológicos peculiares. La correlación entre expectativas y presupuestos epistemológicos reflejan en este modo la complejidad de la argumentación como tal. De hecho la argumentación no se deja reducir ni a su componente formal ni a su componente subjetiva sino que vive de la compleja relación de ambas. Sobre este tema una contribución fundamental ha sido la reflexión de Perelman y Tycheca, en particular en la parte tercera de su obra del 1958 *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, ahora en castellano bajo el título *Tratado de la argumentación*. Trad. de Julia Sevilla Muñoz. Gredos. Madrid 1989.

³⁷ La convicción de tener un conocimiento absoluto favorecerá la expectativa de llegar a una solución de los problemas que sea definitiva. Lo mismo, empero, se podrá decir en sentido contrario. La expectativa de llegar a una solución favorecerá la convicción de tener a la mano un conocimiento absoluto. Ambas, además, reflejarán las preocupaciones y los intereses de los que habíamos hablado. No se trata de elementos accesorios, sino de elementos constitutivos de la misma ética aplicada, cuya trama se constituye por la relación entre sus distintos componentes. Cabe subrayar que el reconocimiento de una multiplicidad de elementos en la ética aplicada, y, como en esta, en cualquiera argumentación, no tiene el objetivo de su simple desenmascaramiento. Todo lo contrario, se trata de entender los argumentos en su concreta complejidad para poder ver qué es lo que se puede o no se puede aceptar de ellos.

Considérese ahora la relación equivalente desde el punto de vista lógico entre “no b \rightarrow no a”: el no tener un conocimiento absoluto de lo que es moralmente correcto en una circunstancia concreta, implica el no tener una ética aplicada. Con esto, según la regla de equivalencia lógica, se habría dicho lo mismo que lo anterior, con la ventaja de que, en este caso, la exclusión de una ética aplicada nos ayudaría a detectar la relación estrecha entre ésta y el relativismo. Bien entendido, a condición de que el relativismo se presente aquí como el éxito más probable de la negación de una ética aplicada y no como su consecuencia necesaria, como había sido para el dogmatismo en el caso de la relación anterior. Eso resulta claro por lo siguiente. Tanto el dogmático como el relativista viven de un mismo presupuesto: que hay que tener un conocimiento absoluto de lo moralmente correcto (y que, además, hay que tener a disposición un procedimiento que nos permita aplicar este conocimiento a la realidad concreta). La diferencia se encuentra en el hecho de que los primeros piensan haberlo encontrado, en tanto que los segundos no. Pero eso también necesita una integración.

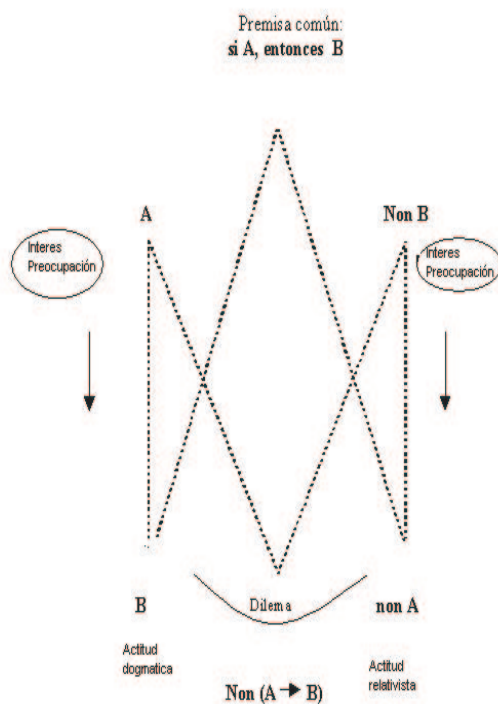
Vamos a considerar, análogamente a lo que hemos hecho para la ética aplicada, los intereses y las preocupaciones que podrían justificar una actitud relativista, dejando por el momento de lado el marco epistemológico de referencia que las iguala y asumiendo que, una vez negada la posibilidad de este conocimiento, se llegue a una actitud relativista.

Sin analizar con el mismo detalle estas dimensiones, nos parece suficiente indicar que la negación de unos conocimiento absolutos revelaría dos intereses. El interés en llegar a una solución del problema lo más adecuada posible para la situación concreta. El interés en la tutela y el respeto al otro, teniendo en cuenta que éste podría pensar y actuar de forma diferente de la nuestra. De esta manera la negación de unos conocimientos absolutos se juntaría con la preocupación por caer en una actitud dogmática y intolerante.

Bajo los presupuestos epistemológicos esclarecidos, nos encontraríamos frente a una disyunción de tipo exclusivo entre un conocimiento absoluto, capaz de orientar unívocamente nuestras acciones, y un conocimiento relativo, incapaz de orientar racionalmente nuestras acciones, dejadas, de esta forma, al libre albedrío. La aceptación de la primera alternativa comportaría la pérdida del respeto a los que la piensan de forma distinta de nosotros (ligando de este modo de manera constitutiva el respeto a los

demás a nuestras convicciones de lo correcto); la aceptación de la segunda supondría la pérdida del carácter razonable de nuestras decisiones y la exposición de los demás a la arbitrariedad y a la indiferencia (ligando en este sentido el respeto a los demás a la posibilidad de pensar de manera distinta que la nuestra). Estaríamos en un punto muerto.

Para que los intereses y las preocupaciones explicitadas puedan ser mantenidos sin caer en una actitud dogmática o relativista, habría que modificar los puntos de partida. El esquema siguiente resume lo dicho hasta ahora .



El esquema muestra cómo a partir de una misma premisa, en este caso “a implica b”, junto a su equivalente “no b implica no a”, se pueda llegar a una disyunción exclusiva entre una actitud dogmática y otra relativista. Si se quieren salvar los intereses y las preocupaciones que justifican estas elecciones sin caer en la disyunción expuesta, hay que modificar la premisa de partida y los presupuestos bajo los cuales se sustenta: por ejemplo, que hay una disyunción exclusiva entre el

conocimiento absoluto y el relativo, arbitrario.³⁸

Es menester añadir una consideración importante. En esta sección hemos apuntado el papel que juegan los presupuestos epistemológicos. Pero, como hemos ya dicho, no hay que pensar estos presupuestos al margen de los intereses y de las preocupaciones que los constituyen. La ventaja de considerar una misma relación en sus dos modalidades equivalentes, respectivamente “a implica b” y “no b implica no a” nos permite poner de relieve las preocupaciones y los intereses marcados por “a” (la

³⁸ He utilizado este modelo argumentativo en un trabajo en torno a los problemas ligados al final de la vida en Dordoni Paolo. "In cammino verso il recupero della complessità argomentativa in bioetica" in AA.VV *Annali di studi religiosi dell'istituto trentino di cultura*. (4) 2003 pp. : 73-89.

afirmación de una ética aplicada en el sentido antes reconstruido), respecto de los intereses y las preocupaciones marcadas por “no b” (la negación de la existencia de un conocimiento absoluto de lo correcto en una situación concreta). En estos intereses y preocupaciones ha sido posible, aunque sólo de manera provisoria, destacar dos maneras distintas de enfocar la cuestión del respeto. Para una, el respeto estaría ligado a la posibilidad de realizar lo que alcanzaría el estatuto de verdad, en nuestro caso la “corrección” de unos actos. Dicho en otros términos y con un lenguaje cotidiano: no se puede respetar a los demás y dejar que ellos actúen incorrectamente. Para la segunda, la concepción del respeto estaría ligada al momento individual de la elección, o sea, no se puede respetar a los demás sin tener en cuenta su papel decisorio. Según se dé mayor importancia a “a” o a “no b” se dará mayor importancia a una o otra concepción del respeto.

Ahora bien, si se quiere dar voz y preservar estas instancias, estas preocupaciones e intereses (que, como hemos visto, marcan desde el interior la ética aplicada) sin con eso caer en una actitud dogmática o relativista, hay que modificar la premisa de partida. Tal vez la solución propuesta por la ética aplicada no sea la única forma posible, ni la más adecuada.

Se nos podría objetar que hemos querido decir demasiado. Al inicio de nuestra investigación hemos afirmado que la expectativa de una ética aplicada es llegar a resolver las cuestiones morales, bajo los presupuestos de que exista una y sólo una solución correcta y de que sea posible encontrarla racionalmente. Eso, se podría objetar, puede implicar la asunción de unos conocimientos éticos absolutos, aunque no necesariamente. La implicación “a implica b” sería válida sólo en el interior de un tipo de ética aplicada.

Habría otra posibilidad. Nuestro presupuesto iría demasiado de prisa: habría que quedarse en la asunción según la cual si hay una ética aplicada, hay una y sólo una solución correcta. Eso podría ser posible gracias a un conocimiento absoluto de lo que es correcto en cada caso, o gracias a un procedimiento infalible para decidir también en condición de incertidumbre lo que habría que hacer. Eso ya lo hemos dicho. De hecho, éste ha sido el esfuerzo de la teoría de la elección racional: poder ofrecer al hombre un instrumento para poder decidir, en condición de incertidumbre, lo que habría que hacer en cada situación. La estrategia sería la siguiente: aunar a un conocimiento objetivo de

la probabilidad de un estado de cosas, el valor que nosotros le atribuimos. La elección racionalmente correcta sería aquella que apuntaría hacia la acción capaz de maximizar nuestros resultados esperados, teniendo en cuenta la probabilidad que acontezcan, el valor que se les atribuye, el papel eventualmente jugado por otros actores, en grado de influenciar nuestro mismo proceso decisorio por su propias elecciones. En este caso la incertidumbre estaría aceptada, tanto en el estado de cosas como en las relaciones interhumanas. No habría un conocimiento absoluto de lo que es bueno /correcto en el sentido anteriormente expuesto, pero sí habría la posibilidad de una solución única, racionalmente justificable.

No queremos entrar ahora en una crítica pormenorizada de estas teorías. Nos limitaremos a mostrar cómo este esquema es compatible con el esquema antes desarrollado en tanto que representa una modalidad distinta de interpretar la flecha “a implica b”. El conocimiento absoluto, aquí, sería la convicción de que la solución alcanzada por el procedimiento adecuado sea la mejor de las posibles. Además, las valoraciones que cada uno haría de los resultados esperados, asumirían el papel de un conocimiento incuestionable, condición de posibilidad ésta de la aplicación del método de la teoría de la elección racional.

Hay que añadir un paso más a nuestro análisis. Hasta ahora hemos incluido en la ética aplicada sus expectativas y presupuestos epistemológicos y hemos visto cómo facilitan una postura dogmática o relativista. Se trata ahora de ver el contexto en el que adquiere sentido; en otras palabras, el tipo de horizonte en el que se hace inteligible la ética aplicada. Para cumplir con esta tarea me referiré a un autor que, más que otros, ha apuntado a este elemento, Diego Gracia. Sus intuiciones han constituido una parte importante del hilo de nuestro discurso.

2.3.3 Del contexto de una “ética aplicada”. “Ètica aplicada” y actitud dilemática: la propuesta de Diego Gracia.

El haber reconocido el papel decisivo de las actitudes en el razonamiento moral es fruto de la tradición filosófica clásica. Recientemente, algunos autores, aunque con objetivos distintos, han apuntado con una cierta insistencia en este aspecto. Me refiero, por ejemplo, a Perelman y a su distinción, en el marco de su teoría de la argumentación,

entre actitud lógica, práctica y diplomática³⁹; y a Carol Gilligan en el contexto de sus estudios de psicología del desarrollo moral, por lo que refiere a la manera de plantear la cuestión de una ética del cuidado frente a una ética del deber. Diego Gracia también ha apuntado al papel de las actitudes en el razonamiento moral, pero en un sentido distinto. La posición de Diego Gracia es interesante porque apunta al contexto, al horizonte mismo de posibilidad de unas maneras peculiares de considerar, y, por consiguiente, de manejar los problemas éticos. Dicho en otras palabras, la posición de Gracia va a añadir a la reflexión que hemos hecho en torno a la ética aplicada, unas consideraciones de tipo hermenéutico. Considerémoslas brevemente siguiendo las palabras del mismo autor.

“Existen dos aproximaciones diferentes a los problemas éticos, así como al modo de usar estas metodologías, que propongo denominar “dilemática” y “problemática”. El objetivo de la primera es elegir entre diferentes posibilidades, generalmente dos. Su método es la teoría de la elección racional. Por el contrario, la segunda pone más el acento en el camino que en la meta; se fija más en el procedimiento que en la conclusión, entre otras cosas porque no es evidente que los

³⁹ Perelman y Tyteca en el *Traité de l'argumentation (Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Traducción española de Julia Sevilla Muñoz. Biblioteca románica hispánica. Editorial Gredos. Madrid 1989) al párrafo § 47 distinguen tres modalidades distintas de habérselas con lo que, en la argumentación, se presenta como incompatible (teniendo en cuenta que para ellos lo incompatible es a la argumentación como lo contradictorio a la demostración): la actitud lógica, la práctica, la diplomática. Con la primera se intentarían resolver las incompatibilidades utilizando unas reglas establecidas. Con la segunda, para manejar las incompatibilidades, más que apoyarse en unas reglas establecidas, se centraría la mirada en lo concreto del caso en cuestión. Se aceptaría la posibilidad de una solución imprevista, no deducible y se intentarían evitar unas generalizaciones precipitadas. Con la tercera, en fin, se intentarían disolver las incompatibilidades con una estrategia, por ejemplo, retrasando la tarea de resolverlas, o presentándolas de forma tal que se eliminara, aunque sólo aparentemente, la huella de incompatibilidad. Las consideraciones de Perelman y Tyteca nacen en el marco de una teoría de la argumentación, condición de posibilidad de una recuperación de la retórica y de un saber no demostrativo. Sin embargo las observaciones que presentan nos ofrecen interesantes analogías con el discurso hasta ahora desarrollado. Observase: “La actitud lógica supone que se consigue clarificar suficientemente las nociones empleadas, precisar lo bastante las reglas admitidas, para que los problemas prácticos puedan resolverse sin dificultad por medio de la simple deducción. Esto implica, además, la eliminación de lo imprevisto el dominio del futuro, el hacerse solubles técnicamente todos los problemas.” (310) No es difícil observar la compatibilidad con esta actitud y las expectativas de una ética aplicada. “A esta actitud se opone la del hombre práctico, el cual sólo resuelve los problemas a medida que se presentan, el cual repiensa sus nociones y reglas con arreglo a situaciones reales y decisiones indispensables para su acción. Contrariamente a la de los teóricos, ésta será la actitud de los hombres prácticos, los cuales no desean comprometerse más de lo necesario, los cuales aspiran, durante tanto tiempo como sea posible, a toda la libertad de acción que les permitan las circunstancias, y los cuales quieren poder adaptarse a lo imprevisto y a la experiencia futura.” (310) También en este caso las consonancias con una ética práctica son patentes, aunque con unas aclaraciones....“...por último la tercera de las actitudes, que calificaremos de diplomática, pensando en la expresión “enfermedad diplomática, es aquella por la cual – al no desear, al menos en un momento dado y en circunstancias determinadas, oponerse a una regla o resolver, de una forma u otra, el conflicto nacido de la incompatibilidad entre dos reglas que pueden aplicarse a una situación particular – se inventan procedimientos para impedir que aparezca la incompatibilidad, o para dejar para un momento más oportuno las decisiones que se van a adoptar.” (310-11). Esta última actitud sería parecida a la estratégica. En nuestra opinión, lo que es fundamental en estas reflexiones, es el acento puesto sobre las actitudes, las modalidades distintas de enfrentar unos problemas. Son estos elementos los que van marcando la manera de gestionar los problemas prácticos.

problemas morales tengan siempre solución, y que de tenerla esa solución sea una y la misma para todos. La primera es una aproximación “decisionista” a los problemas éticos, en tanto que la segunda es básicamente “deliberativa.”⁴⁰

Habría dos actitudes distintas: la dilemática y la problemática. En el primer caso, los problemas morales se presentarían principalmente bajo la forma de dilemas éticos.⁴¹ En la segunda, bajo la forma de problemas. A continuación expondré parte de su tesis, añadiendo algunos detalles.⁴²

Como sugiere Gracia “dilema” proviene del griego *dís – lemma* (*dís-* dos; *lemma* desde *lámbaro*, coger) literalmente, el escoger entre dos alternativas. Precisamente por eso, característica de una actitud dilemática es considerar todos los conflictos éticos bajo la forma de dilemas morales. Allí habría sólo dos alternativas posibles; cada una excluyente la otra. Estaríamos por tanto frente a lo que, en lógica, se llama disyunción exclusiva, donde una y sólo una de las alternativas puede ser la correcta, a diferencia,

⁴⁰ “There are two different approaches to bioethical problems, and also to the use of these methodologies: the “dilemmatic” approach and the “problematic” approach. The first aims to choose between different possibilities, basing its analysis on the decision making theory. In contrast the second approach stresses the means rather than the end. It focuses on the procedure rather than the conclusion, among other reasons because for this approach it is not evident that moral problems can be solved always and that they always have one and only one answer, which is the same for everybody. The first is a “decisionist” approach to ethical problems, whilst the second is basically a “deliberationist” one.” Gracia Guillen Diego. “Moral Deliberation: The Role of Methodologies in Clinical Ethics”. *Medicine, Health Care and Philosophy*; 4 2001: pp. 223-232. También en castellano Gracia Guillen Diego. “La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica” en Varios. *Jornada de debate sobre comités asistenciales de ética. Madrid 9 de abril 1999 Dirección General del Instituto Nacional de la Salud. Asociación de Bioética Fundamental y Clínica. Madrid 2000: pp. 21-41. Aquí pp. 21-22.*

⁴¹ Para un ahondamiento del dilema en la argumentación, con referencia al proceso de división véase, Perelman § 56; En bioética véase, entre otros, Beauchamp y Childress. *Principles of Biomedical Ethics*: pp. 11-13 4th edition para una clasificación entre distintos tipos de dilema; Brody Howard. *Ethical Decisions in medicine*. Little Brown and Company. Boston 1976: pp. 9; 17-18. para la tendencia en moral a considerar los problemas bajo la forma de dilemas; Lemmon John. “Moral Dilemmas” *Philosophical Review* 71 (1962): 139-158.

⁴² A continuación, indico las etapas que han conducido el autor hacia esta posición, citando sus trabajos más importantes en este campo. Gracia Guillén Diego. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid 1989. en particular las pp: pp. 482-506, Gracia Guillén Diego. *Primum non nocere*. Instituto de España. Real Academia Nacional de la Medicina. Madrid 1990: pp. 86 ss. Diego Gracia Guillén. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Eudema Madrid 1991: pp. 138-157; Gracia Guillén Diego. “Bioética clínica” en Spinsanti S. Ed. *Bioética e antropología médica*. La Nuova Italia. Roma 1991: pp. 43-69. Gracia Guillén. Diego. “En torno a la fundamentación y el método de la bioética” en *Introducción a la bioética*. El Buho. Bogotá. Colombia 1991: pp. 108-157. Gracia Guillen Diego. “Métodos de análisis de problemas éticos en la clínica humana”. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*. 1992 CIX: 371-86. Gracia Guillén Diego. “Principios y metodología de la bioética”. *Quadern Caps* 1993; (19): 7-17. Gracia Guillén Diego. *Fundamentación y Enseñanza de la bioética. Estudios de Bioética I*. El Buho. Bogotá. Colombia 1998. Gracia Guillén Diego. “Moral Deliberation: The role of methodologies in clinical ethics”. *Medicine health care and Philosophy*. 4 2001: 223-232; Guillén Gracia Diego. “Ethical Case Deliberation and Decision Making” en *Medicine, Health Care and Philosophy*. 6 (2003): pp. 227-233. Gracia Guillen Diego. *Como arqueros al blanco. Estudios de Bioética*. Triacastela. Madrid 2004: entre otros las pp. 197-225; 79-93; 463-97.

por ejemplo, de la disyunción inclusiva donde es posible que se den ambas alternativas.⁴³

Centramos ahora la atención en la materia de la alternativa y no en su forma. Podemos constatar que realmente la alternativa podrá ser entre elementos diferentes. Por ejemplo, se podrá dar entre dos principios, dos máximas, dos normas o reglas (decreciendo desde lo más general hacia lo más particular), cuya validez se considerará fuera de discusión. En este caso, la alternativa estará entre maneras distintas de justificar la validez de la acción. La alternativa podrá ocasionarse, también, entre valores diferentes, otra forma de justificar y motivar la corrección de una acción. Muy a menudo la alternativa se presentará como una alternativa entre acciones opuestas. Aquí también las dos acciones en juego podrán encarnar tanto valores como principios, máximas, reglas, normas entre sí opuestas, sin con eso agotar la ventaja de posibilidades a disposición. No hay que olvidar que, a veces, las acciones pueden también reflejar dos modalidades distintas de realizar un mismo valor, o de obedecer a una misma norma. En este caso son las diferentes interpretaciones del mismo valor de respeto a la acción considerada las que juegan el papel fundamental y no el conflicto entre valores o principios diferentes.

Volviendo ahora a la forma del dilema, podemos resumir las consideraciones precedentes de la siguiente manera. El dilema podrá asumir la forma lógica de una oposición contradictoria, entre “a” y “no a”, por ejemplo, entre el decir la verdad o el no decirlo, para confinar nuestro examen a dos acciones en juego. A veces, una de las alternativas, aunque lógicamente posible, no lo será realmente, o así lo parecerá. Es lo que acontece cuando, por ejemplo, no decir la verdad en una cierta situación, para las personas que tienen que elegir en esta misma, sería unánimemente juzgado un acto incorrecto. También en estas situaciones es posible hablar de una actitud dilemática. La alternativa, lógicamente hablando, no será entre una acción y su contradictoria, sino entre una acción y su opuesta: no estaremos frente a la disyunción entre “a” y “no a”, sino frente a la entre “a” y “z” (si consideramos estas dos letras cómo la primera y la última del alfabeto). Para no olvidar nuestro ejemplo: decir la verdad sin preocuparse

⁴³ Hace unos años un libro destacó mucha polémica: fue el texto de Carol Gilligan *In a Different Voice*. Harvard University Press. Cambridge 1982. Trad. en castellano de Juan José Utrilla. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de cultura económico. México 1986. También en este caso el tema de las actitudes en torno al razonamiento moral venía a ser considerado fundamental.

de la reacción del paciente vs. decir la verdad preocupándose de su reacción, bajo la condición de que en este caso hay un consenso sobre el decir la verdad . Como se ve, en este segundo caso nos ocuparíamos del problema de cómo realizar un valor, un principio, una acción concreta. La siguiente tabla resume y ejemplifica lo dicho distinguiendo en el dilema su objeto, a la luz del tipo de justificación elegido y sus tipos, gracias al tipo de oposición planteado. No hay que detectar una relación entre las dos columnas, porque los diferentes tipos de oposiciones serán posibles en cada una de las justificaciones indicadas.

Objeto del dilema (según el tipo de justificación elegido)	Tipos Según el tipo de oposición
Valores	A vs. no A (contradictorios)
Principios Máximas Normas Reglas	A vs. Z (contrarios)
Virtudes	A vs. B (diferentes)
Acciones	

Las consecuencias de esta actitud no siempre son patentes. Otro tanto podría decirse para los presuntos dilemas en los que se apoyan. Merecen por tanto una consideración. Diego Gracia muestra cómo los problemas así planteados tienden a asumir la forma de tragedias, sobre todo cuando la elección de un curso de acción implica la pérdida de un valor decisivo. En este caso, al carácter ineluctable de la elección, según el cual sería imposible no elegir entre estas dos alternativas, se añadiría el carácter dramático de las consecuencias que habría que aceptar por esa decisión. Esta tendencia nos ayuda a entender otra consecuencia importante: la actitud dilemática tiende a una situación de tablas, o, en otras palabras, a un punto muerto, al menos cuando el sujeto agente se plantea ambas alternativas. Diverso es cuando las alternativas están propuesta por distintos partidarios.⁴⁴

⁴⁴ A menudo, como ya hemos tenido la ocasión de observar en el primer apartado de este estudio, se ha hablado de bioética centrandó la atención en sus dilemas. La bioética sería en este sentido un lugar en el que se encuentran dilemas peculiares, situaciones que presentan la característica de dilemas. Pero nos podríamos dirigir más allá. No es que en bioética haya dilemas. Lo central es que muchas de las cuestiones bioéticas son presentadas de manera dilemática. En este caso los partidarios de una posición estarían frente a otros. La alternativa sería aquella de decidirse por uno de ambos. El dilema no estaría en la situación concreta sino en la alternativa entre modalidades diferentes de solucionar problemas, tanto generales como concretos. Un ejemplo entre todos, la alternativa *pro life* vs. *pro choice* en relación a la eutanasia. En estos casos, el dilema desaparecería una vez que se haya elegido la posición correcta. No

Cabe además subrayar cómo esa actitud tiende a simplificar la situación a la que se enfrenta, de manera que las dos alternativas que se proponen parezcan efectivamente ser las únicas. Por eso se hará una cierta abstracción tanto de lo concreto de la situación, de su contexto, como de las relaciones en que se desarrolla. En lugar de discutir la situación para ver si hay la posibilidad de encontrar otras alternativas, se intentará argumentar a favor o en contra de las dos decisiones que se nos presentan como las únicas. A este respecto es menester subrayar cómo en la actitud dilemática, por motivo de los valores en juego, las emociones asumirán una función relevante. Por una parte facilitarán poner el acento en aquel aspecto que nos parezca más relevante, según nuestras valoraciones y preocupaciones; por otra, presionarán hacia aquella decisión particular que parezca más adecuado preservar por considerarla más importante, en detrimento de las demás.

Pero eso no es todo. Gracia subraya cómo una actitud dilemática tiende a transformar el razonamiento ético en uno técnico y a considerar el método a utilizar como una clave para poder resolver los problemas. En este sentido, una actitud dilemática sería perfectamente compatible con una ética aplicada. Sus presupuestos, de hecho, son los mismos: los conflictos / dilemas morales pueden siempre ser solucionados, una vez que se posee un método adecuado; la solución tiene que ser una y sólo una. Para que esto sea posible no hace falta admitir un conocimiento absoluto de qué sea lo moralmente correcto junto a un sistema de reglas claramente establecido, es suficiente admitir la posibilidad de poder decidir con certeza, en condición de incertidumbre. Para eso se necesita un instrumento matemático que nos permita calcular la probabilidad del acontecimiento de un estado de cosas. Eso ya lo hemos visto. Caída la convicción de un conocimiento absoluto de lo moral, retraídos en uno relativo, habrá que cuantificar las valoraciones que apoyan nuestras elecciones individuales.

A esta actitud el autor opone otra: la problemática. Problema deriva del griego *pro-ballo*, literalmente lanzar adelante. El problema no nos ofrece una solución, todo lo contrario, nos empuja, por así decir, a pensar; nos invita a reflexionar, a modificar, si

habría ningún conflicto más: estaríamos convencido de la validez de nuestra posición. Habría dilemas sólo cuando hubiera otra persona con convicciones distintas. El papel de estas convicciones no puede subestimarse. A menudo, cuando nos encontramos frente a problemas morales particulares y tenemos que elegir en un contexto interdisciplinar, estas convicciones motivan y justifican no sólo el disenso entre los sujetos decisorios, sino la modalidad misma de plantear la cuestión, es decir el dilema en sus dos vertientes. Al hablar de actitud dilemática nos referimos ahora a la manera de enfocar las cuestiones éticas a la hora de resolver problemas concretos.

fuera necesario, los presupuestos de partida. Una actitud problemática es, entonces, una actitud que pone en discusión los asuntos bajo los cuales se rige la misma actitud dilemática: que haya una y sólo una solución. Eso presupone una aceptación de los límites de nuestro conocimiento, la aportación indispensable de los demás al proceso decisorio, la búsqueda de una racionalidad no matemática, yendo desde la racionalidad hacia lo razonable. Volveremos más adelante sobre este punto. Ahora es menester reanudar la argumentación desarrollada hasta ahora.

El esquema expuesto más arriba ha mostrado cómo en la ética aplicada juegan un papel relevante los presupuestos epistemológicos, los intereses y las preocupaciones. Las consideraciones de Diego Gracia nos han invitado considerar la ética aplicada también a la luz de la actitud gracias a la cual se plantearía: la dilemática. Al mismo tiempo nos ha dado una vía a seguir para su superación: el paso a una actitud problemática. Esto significa romper la disyunción esbozada en su misma lógica, pero no antes de haber tomado en serio sus preocupaciones e intereses. Es lo que haremos a continuación. Será ésta la ocasión para detectar el marco de referencia de una ética práctica.

2.3.4 Hacia una “ética práctica”: el marco de referencia y las tareas a cumplir

La “ética práctica”, como ya hemos anticipado, constituye una propuesta alternativa a la anteriormente esbozada. Podemos mostrar tanto su marco de referencia como algunas de sus tareas, sirviéndonos de los resultados de nuestra reconstrucción precedente.

La ética práctica ha abandonado el punto de partida al que habíamos hecho referencia: “si hay una ética aplicada, tiene que haber un conocimiento absoluto de lo que es moralmente bueno / correcto”. En particular: la ética práctica ha contestado esta aseveración en sus dos posibles vertientes: la del recurso a un sistema de ética a disposición para solucionar los problemas éticos concretos; y la del recurso a una metodología infalible. No hace falta ningún sistema ético, ni ningún procedimiento perfecto, para poder orientar éticamente y de forma razonable nuestras acciones. Y eso

porque el mismo objeto de una ética práctica no lo permite, como veremos con detalle en el capítulo siguiente.⁴⁵

Eso significa que la ética práctica va a modificar también sus expectativas: la palabra clave ya no es más resolver, sino gestionar, manejar los problemas éticos. Y esto no porque no se quiera resolverlos. Todo lo contrario. La ética práctica también se empeña en esta tarea. Sus expectativas empero no implican la aceptación de que los problemas éticos tengan siempre una solución, ni que ésta sea una sola. Por eso, siguiendo la propuesta de Diego Gracia, la ética práctica adopta una actitud problemática, en lugar de una actitud dilemática, una actitud abierta a la búsqueda de soluciones diferentes, siempre y en la medida en que esto sea posible. Se enfrenta con problemas, más que con dilemas.

Un marco semejante presenta algunas tareas a cumplir. Ante todo una ética práctica tendrá que tomarse en serio y contestar a las preocupaciones a partir de las cuales la ética aplicada se había justificado en parte. Eso significará al menos tener en cuenta estos interrogantes: ¿el rechazo de la ética aplicada, tal como la hemos esbozado, no nos lleva hacia el individualismo y el relativismo? ¿El rechazo de la ética aplicada no nos deja sin instrumentos racionales para solucionar los problemas éticos? La ética práctica tendrá que mostrar cómo es posible recuperar la dimensión individual de la elección sin por eso caer en el individualismo y en el relativismo; apostar por la racionalidad sin por eso tener que admitir un saber absoluto. La alternativa no será, entonces, entre un conocimiento absoluto y uno relativo, sino entre conocimientos relativos diferentes, capaces de ofrecer distintas perspectivas. Por eso la ética práctica intentará mostrar la existencia de una vía distinta de la dogmática y de la relativista; una vía en la que es posible respetar a las personas sin ser indiferentes, como dar razones sin por eso acudir a unas de tipo apodíctico.⁴⁶

⁴⁵ En este sentido la expresión “práctica” reenvía al concepto de “*prâxis*” griego, aquella peculiar actividad que concierne a nuestras acciones. Análogamente a la *poiēsis*, la *prâxis* se refiere a objetos que pueden ser también de forma distinta de lo que son: los contingentes. Por eso su saber puede ser sólo probable. A diferencia de la *poiēsis* o producción, la *prâxis* no tiene el fin fuera de sí: el fin le es intrínseco. *Poiēsis* y *prâxis* se refieren entonces y respectivamente a la perfección de los productos de nuestras acciones y a la perfección de nuestras acciones mismas. Son estas últimas las que a diferencia de las anteriores son actividades en sentido estricto en tanto que son su propia obra, o tienen la obra *érgon* en sí: *energeía*. La virtud a ellas correspondiente son, respectivamente, la *Phrónēsis* para la *prâxis*, la *téchnē*, para la *poiēsis*. Tendremos tiempo para profundizar en este aspecto: por el momento sea suficiente mencionarlas.

⁴⁶ Mientras al admitir la relatividad de nuestro conocimiento se expresa una actitud humilde, conciente de los límites de nuestras capacidades cognoscitivas, con la afirmación del carácter relativista de la

De ahí que una de sus preguntas sea la siguiente ¿cómo respetar a las personas teniendo en cuenta los límites de nuestros conocimientos y la incertidumbre que éstos conllevan? La aceptación de una ética práctica no conlleva el rechazo del respeto debido a cada una de las personas. Simplemente se ha dado cuenta de que el fundamento a partir del cual poder justificar la moralidad de nuestras acciones podría ser considerado solamente “formal”. Dar sentido a esta expresión ha sido y sigue siendo una de las tareas que una ética práctica ha de llevar a cabo, al menos en la medida en la que se ha tomado en serio la cuestión de su justificación. Sin embargo, “formal” se puede entender de formas distintas. Aquí haré referencia a dos de estas modalidades a título de explicación.

En general, cuando se afirma que el criterio de moralidad es sólo “formal” se afirma que no tiene unos contenidos materiales concretos (bajo la equivalencia entre “material” y contenidos de experiencia). En nuestro caso, por ejemplo, no se nos dice cómo, dónde, cuándo, en qué condiciones, en qué medida ...hay que respetar a los hombres. Lo que se nos dice es que hay que respetar a cada uno. Tampoco se dice quién sea cada uno. Se nos ofrece algo, eso es cierto, pero a la manera de un canon de referencia pero no de un contenido normativo ya establecido. Para esto hay que recurrir a y confrontarse con la experiencia, haciendo referencia, entre otras cosas, al discernimiento moral.

Como sabemos, “formal” y “material” en Kant, corresponden a “*a priori*” y a “*a posteriori*”, respectivamente, independientes o dependientes de la experiencia, donde por experiencia hay que entender la experiencia empírica, objeto de nuestro sentir. El criterio kantiano de moralidad, la ley moral, es formal porque la universalización no proviene de experiencia. Por eso es *a priori*, por más que se trate de un juicio sintético. Lo que en la ley moral se expresa es simplemente la universalidad que tiene que tener para ser capaz de determinar nuestra voluntad: la forma de la universalizabilidad expresada por el carácter incondicionado del imperativo categórico. La relación formal está pensada en Kant con referencia a la lógica, y esto porque a lo formal corresponde el conocimiento propio de los juicios analíticos (*a priori*), mientras que a lo experiencial, el conocimiento propio de los juicios sintéticos (*a posteriori*). Pues, para Kant, los juicios analíticos, aquellos en los que los predicados no añaden nada que no esté ya

conciencia se expresa una afirmación categórica de pretensión universal, poco compatible con la conciencia de nuestros propios límites. Las dos afirmaciones, como se ve, no son para nada equivalentes.

incluido en el sujeto, son juicios en los que se expresan relaciones meramente formales. La experiencia no juega ningún papel, ni se la necesita. Estas relaciones, entonces, tienen la ventaja de valer para cualquier objeto. Si decimos que no hay alternativas a “A” y “no A”, estamos expresando una proposición cuya validez no depende de un cierto tipo de “A”. “A”, vale para cualquier objeto. Es este un primer sentido de formal: el formal de las relaciones lógicas. Es en el concepto mismo del deber (en Kant en el *Factum* de la ley moral) donde encontramos la necesidad y la universalizabilidad que le es propia, sin tener que recurrir a ninguna experiencia empírica.⁴⁷

Pero “formal” se puede entender de manera distinta. Aquí formal es el residuo de un análisis fenomenológico. “Formal” y “material” no se oponen como lo “*a priori*” y lo “*a posteriori*”, lo racional y lo empírico. El análisis fenomenológico nos muestra que hay una modalidad más radical de conocer, previa a cualquier distinción entre lo racional y lo empírico, la que se nos muestra gracias a la *epoché* fenomenológica. Gracias a ésta es también posible destacar unos contenidos noemáticos peculiares, los valores, así como descubrir el imperativo de su realización práctica. o sea, dar contenido a lo moral sin que esos contenidos sean empíricos. De ahí que “Formal” no se puede oponer a contenido, porque no todo el contenido es experiencial en el sentido “de dependiente de la observación empírica”. En este caso el criterio de moralidad sería formal porque sería posible mostrarlo a partir de un análisis fenomenológico.

Uno de los intentos más famosos es el de Max Scheler en su ética material de los valores. En España, Zubiri ha apostado por una manera distinta que Diego Gracia ha denominado “ética formal de bienes”, trabajando sobre el concepto mismo de formalidad y llevando a sus extremas consecuencias el análisis fenomenológico de la unidad noético noemática husserliana. Lo que es oportuno subrayar es que este esfuerzo de justificación no acepta la identificación entre lo que es real y lo que es contenido de experiencia, así como tampoco entre lo que es formal y lo que no es contenido de experiencia. Tampoco acepta la correlación entre formal-material y juicios analíticos *a*

⁴⁷ Una descripción general del concepto se encontrará en Eisler R. *Kant Lexicon*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim 1964; p. 154. Veáse también Delfosse / Oberhausen. *Kant Index Band 16.1-2 Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Von Norbert Hinske. Fromann-Holzboog. Stuttgart 1995: p. 73; p. 380. Delfosse Heinrich P. *Kant Index Band 15 Stellen Index und Konkordanz zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. Von Norbert Hinske. Fromann-Holzboog. Stuttgart 2000: p 42; p. 201.

priori y juicios sintéticos *a posteriori*, una distinción ésta que se justifica a partir de la aceptación de la disyunción entre inteligir y sentir.⁴⁸

He hecho referencia a estas dos modalidades de pensar el criterio de moralidad porque, en buena medida, representan las seguidas por los partidarios de la ética práctica que persiguen la búsqueda de una fundamentación de su posición, aunque acepten los límites de sus conocimientos. El intento es no perder la instancia de absolutez implícita en la premisa de la ética aplicada, sin con eso volver a sus asunciones. No es el conocimiento el que es absoluto, tampoco lo es la aplicación: absoluto es el canon moral. La premisa de la “ética aplicada” parece no haber distinguido entre estos distintos niveles.

La cuestión de un canon de moralidad de valor formal, tanto en el sentido neokantiano como en el fenomenológico, no es la vía seguida por todos los partidarios de la ética práctica. Tampoco la ética práctica tiene como su problema principal el de la fundamentación de su criterio normativo. A menudo se acepta lo que se encuentra sedimentado en la *prâxis* colectiva como punto de partida satisfactorio de la moral y como criterio de orientación de nuestras acciones, aunque esto implique algunos problemas.

Lo que haremos a continuación no será un examen de cada una de estas tareas, ni de las contestaciones a que a ellas se han dado. Nuestra perspectiva será distinta. Consideraremos los esfuerzos de una ética práctica en medicina a la luz de las

⁴⁸ Scheler Max. Der Formalismus... p. 67 ss.; 72 (a priori e a posteriori); 73 “In diesem Sinne hat auch dieser Satz eine Materie der Anschauung zur Grundlage, die es darum nicht weniger ist, weil sie jedem beliebigen Gegenstande zukommt. „Formal“ ist jener Satz nur in dem *toto coelo* verschiedenen Sinne, dass an die Stelle von A und B ganz beliebige Gegenstände treten können; er ist in Hinsicht von zwei bestimmten dieser beliebigen Gegenstände formal. Ebenso ist auch $2 \times 2 = 4$ „formal“ fuer Zwetschgen und Birnen. ” (73) “En este sentido también tiene este principio por fundamento *una materia de la intuición*, que no lo es menos porque convenga a *cualquier* objeto. Es “formal”, sin embargo, este principio sólo en el sentido, *toto coelo* diferente, de que en el lugar de A y B pueden ponerse a discreción objetos *cualesquiera*; es formal con respecto a dos determinados objetos de esos posible a discreción. Así también la proposición $2 \times 2 = 4$ es “formal” para ciruelas y peras” 109 (trad. en castellano en *Ética*. Introducción y edición de Juan Miguel Palacios. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Caparrós editores. Madrid 2001) “Formal” y “material” son conceptos relativos, que se explican a la luz de su relación con el tipo de *Erfüllung* que requieren. En ningún caso hay que confundirlos con *a priori* y *a posteriori*, respectivamente relativos a la reducción eidética o a la observación. Para un estudio de esta problemática en bioética el lector podrá acudir a Gracia Guillén. Diego. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid 1989 pp. 359 – 95, en particular para una discusión en torno al sentido fenomenológico de formal, reenvío a las páginas 370 ss. Para la interpretación que el autor da de Zubiri, véanse a las páginas 371-382, en particular para la denominación “ética formal de los bienes” p. 377. Sobre la distinción entre formal y material véase también en Zubiri la distinción entre “formalidad” y “contenido” (IRE: p. 35), y entre “formalidad” y “formalización” (IRE p. 36) Zubiri Xavier. *Inteligencia sentiente*. Sociedad Estudios y Publicaciones. Alianza Editorial. Madrid 1980.

metodologías bioéticas allí propuestas. Han sido éstas unas formas peculiares de dar forma a este marco y soluciones a las tareas que hemos simplemente esbozado. Nos espera ahora, por tanto, tras este largo recorrido, una vuelta a la medicina y a su relación con la filosofía moral. Es la cuestión del método en bioética.

2.4 La cuestión del método en bioética

A partir del marco antes esbozado se han desarrollado distintas propuestas metodológicas en bioética.⁴⁹ Las consideraré ahora partiendo de la hipótesis de que cada una representa un esfuerzo peculiar por dar voz, si no a todas, al menos a algunas de las instancias de la ética práctica. Mi trabajo consta de tres pasos. En un primer momento, en lugar de oponer las distintas metodologías entre sí mostrando sus debilidades, me concentraré sobre sus puntos de fuerza. Será ésta una ocasión para ofrecer un esbozo de algunas de las propuestas ahora existentes e incluirlas en el proceso de análisis de algunos de los elementos considerados en la reconstrucción de la trama de la ética aplicada. En un segundo momento mostraré cómo cada una de las metodologías mencionadas se relaciona de una forma peculiar con la *phrónēsis* aristotélica, de la que ya habíamos tenido la ocasión de hablar al inicio de este segundo capítulo. En fin, y este será el último paso, destacaré la relación entre la prudencia y el tipo de dialogo que requiere. Con este se concluye esta primera diagnosis de la medicina a la luz del

⁴⁹ Para una panorámica de las metodologías propuestas en bioética para la gestión y el manejo de los problemas éticos en medicina acúdase a Gracia Guillén Diego. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Eudema. Madrid 1991. El autor subraya cómo en los Estados Unidos la bioética ha sufrido la influencia del contexto pragmatista, concediendo particular atención a la casuística, a los procedimientos, a las decisiones. Cabe añadir que, en nuestra opinión, en bioética, al menos en los Estados Unidos, la reflexión en torno a las metodologías ha vivido tres fases. Una primera en la que se ha tratado la cuestión metodológica a la luz de la elaboración de un marco teórico peculiar. Es la fase del final de los años setenta y del inicio de los ochenta, con los textos pioneros de Beauchamp y Childress, Veatch, Engelhardt, Jonsen, Pellegrino y con sus modelos de ética médica. Una segunda, en parte contemporánea a ésta, es aquella en que se ha considerado la cuestión metodológica por su compromiso de orientar concretamente la *praxis* clínica. Un texto paradigmático es el de Brody *Ethical Decisions in Medicine* del 1981. Poco a poco, en esta fase el debate se enfocó en torno a la cuestión relativa al papel que tendrían que asumir los principios éticos en el proceso de toma de decisión clínica. Un texto clásico, que resume esta fase de investigación es Varios. *A matter of principles. Ferment in U.S. Bioethics*. Editado por Edwin R. DuBose; Ronald P. Hamel; Lawrence J. O'Connell. Trinity Press. International Pennsylvania 1994. Una tercera fase, la más reciente, es aquella en que se ha intentado replantear la cuestión del método a la luz de los debates de los últimos años. En lugar de oponer las distintas propuestas metodológicas entre sí se ha intentado considerarlas complementarias, yendo a la luz de su condición de posibilidad. El artículo ya citado de Diego Gracia del 2001 se inserta en este contexto, sugiriendo una línea de investigación a partir del examen de las actitudes con que se emplean las metodologías propuestas.

pluralismo (primer capítulo) y del razonamiento moral (segundo capítulo), y se prepara el paso siguiente: la recuperación del diálogo socrático en medicina.

En este apartado voy a examinar algunas de las metodologías utilizadas en bioética. Consideraré el principialismo⁵⁰, la casuística, la ética de la virtud, la ética del cuidado, el enfoque narrativo y la perspectiva fenomenológica. Como se puede ver, en este primer elenco no comparecen algunas propuestas conocidas, como, por ejemplo, el enfoque hermenéutico o el enfoque feminista. Eso depende del hecho de que, de alguna forma, ambas aportaciones se pueden incluir en las antes mencionadas. De hecho, el enfoque hermenéutico resulta relacionado con el narrativo, siendo la hermenéutica la justificación teórica de la ética narrativa, mientras que las aportaciones feministas comparten muchas de las críticas efectuadas por la fenomenología, la ética narrativa y la ética del cuidado a los métodos principialistas y casuistas, aunque con unas peculiaridades propias. En lugar de analizar las distintas aportaciones de la reflexión feminista en bioética, tarea esta que hubiera merecido un apartado propio, me he limitado a indicar en notas, cuando resulta necesario, algunas de sus contribuciones más importantes.

La presente ilustración no tiene la pretensión de ser exhaustiva, ni de ofrecer el estado actual de las propuestas existentes en bioética. Mi intento es más circunscrito. Intento apuntar a modalidades distintas de emprender el camino de una ética práctica. Por eso me he decidido a referirme a las metodologías bioéticas de manera tal que sea posible centrar algunos de sus aspectos esenciales. Cada una será analizada a la luz de su problema, expectativas, intereses y preocupaciones principales, siguiendo en este sentido las sugerencias emprendidas con el análisis de la ética aplicada. Hechas estas aclaraciones podemos empezar con la primera de ella.

2.4.1 El principialismo

La etiqueta “principialista” ha sido utilizada para indicar una particular metodología bioética⁵¹: la propuesta por Beauchamp y Childress, de la que ya hemos

⁵⁰ Me he concentrado sólo sobre una forma de principialismo. Cabe empero, al menos, mencionar las obras de Veatch Robert. *A Theory of Medical Ethics*. Basic Books. New York 1981, y la de Engelhardt ya citada (*Fundamentos de bioética*) como otras posibilidades de plantear una reflexión principialista en bioética.

⁵¹ Beauchamp Tom L. Childress James F. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press. New York - Oxford (1979 1st) 1994 4th . Traducción en castellano. Beauchamp Tom L. Childress James F.

tenido la ocasión de hablar en el primer capítulo y que ahora analizaremos en breve.⁵² A título de contexto, merece la pena recordar que los dos autores desarrollaron su metodología gracias a su colaboración con la Comisión Nacional para la protección de los sujetos humanos, ya mencionada en el primer capítulo. Su propuesta, por tanto, puede considerarse el resultado de un esfuerzo de reflexión sobre una intensa práctica ética. Como sabemos por Jonsen (uno de los miembros efectivos de la comisión), los miembros de la comisión se dieron cuenta de que muchos de los desacuerdos entre ellos nacían al tratar de justificar sus juicios morales a la luz de unas teorías éticas peculiares. En cambio, cuando se tomaban en cuenta problemas más específicos, los miembros se encontraban en posiciones más cercanas, mostrándose de acuerdo sobre algunos criterios intermedios: los que constituirán los principios del informe Belmont. Como veremos a continuación, esta experiencia permitió a Jonsen desarrollar una metodología peculiar, la casuística. Sin embargo, en el caso de Beauchamp y Childress el resultado fue la teoría de los cuatro principios de bioética.

“Nosotros creemos que tanto la comisión como el público en general y la corriente principal de la filosofía moral encuentran un *locus* de certidumbre en los principios que nosotros presentamos en este libro, que no difieren mucho de los aceptados por los miembros de la comisión.”⁵³

Principios de ética biomédica. Masson. Barcelona 1998. El “principlismo” abrió un debate del que a continuación damos algunas referencias: entre las críticas más famosas cabe mencionar las de Toulmin. Stephen. “The Tyranny of Principles”. *Hastings Center Report*. 11 (December 1981): pp. 31-39; Clouser Danner K. Gert Bernard. “A Critique of Principlism”. *The Journal of Medicine and Philosophy*. 15 (April 1990): p. 232; Jonsen A. R. “Of Balloons and Bicycles or the Relationship Between Ethical Theory and Practical Judgment.” *Hastings Center Report*. 21 (July-August 1991): pp. 14-16. Una exposición de algunas de las metodologías promovidas por reacción al principlismo se encontrará en DuBose Edwin R. Hamel. Ronald P. O’Connell. Laurence J. *A Matter of Principles? Ferments in U.S. Bioethics*. Trinity Press International. Valley Forge - Pennsylvania 1994. En cambio, han trabajado a favor del principlismo autores como Gillon, Raan and Lloyd, Ann eds. *Principles of Health Care Ethics*, London, John Wiley and Sons 1994. Cabe además acordar algunos textos que han contribuido a una revisión del planteamiento de Beauchamp y Childress. Me refiero a los trabajos de De Grazia David. “Moving Forward in Bioethical Theory: Theories Cases and Specified Principlism”. *Journal of Medicine and Philosophy*. 17 (October 1992): pp. 511-39. Kagan Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford. Clarendon Press 1988: pp. 11-15. Richardson Henry S. “Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems”. *Philosophy and Public Affairs* 19 (Fall 1990): pp. 279-310. Una reelaboración crítica del modelo de Beauchamp y Childress ha sido propuesta en España por Diego Gracia en Gracia Diego. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid 1991: p. 95 ss. Diego Gracia. *Primum no nocere*. Diego Gracia. *Fundamentación y enseñanza de la bioética*. El Buho. Bogotá 1998: pp. 89 – 115.

⁵² Klouser Y Gert han utilizado esta expresión en el artículo Klouser K.D. Gert B “A Critique of principlism”. *The Journal of Medicine and Philosophy*. 15 (1990): pp. 219-36. “Throughout the land, arising from the throngs of converts to bioethics awareness, there can be heard a mantra “beneficence...autonomy...justice” It is this ritual incantation in the face of biomedical dilemmas that beckons our inquire.” (219).

⁵³ Beauchamp y Childress. Op. cit. p. 92. en inglés pp. 98-9 “We believe the commission, the general public, and the mainstream of moral philosophy find a locus of certitude in the principles we present in this book, which do not sharply differ from the principles accepted by the commissioners”.

La idea básica era la siguiente: es posible justificar los juicios éticos a partir de unos principios intermedios (intermedios en el sentido que se encuentran entre las teorías éticas y las reglas generales), evitando, de esta manera, las dificultades de recurrir a modelos teóricos más controvertidos. La composición del libro representaría, siempre que se acepten los contenidos, la prueba más contundente de que es posible hacer bioética sin compartir una misma teoría ética de referencia. Beauchamp y Childress, como es sabido, se refieren a perspectivas éticas diferentes, siendo el primero un utilitarista de la regla y el segundo un deontologista. Consideremos ahora más de cerca su planteamiento.

Como ya sabemos, en el informe *Belmont* los principios de referencia son tres: el respeto a las personas, la beneficencia y la justicia. La primera edición del texto de Beauchamp y Childress del 1979 - un año después la publicación del informe Belmont - añadió otro, el principio de no maleficencia (el no dañar) y modificó la denominación del primero, al que denominó principio de autonomía. Para Beauchamp y Childress la fuente de estos principios es la “*common morality*”, la moralidad común, junto al saber compartido entre los profesionales de la salud.⁵⁴ No se trata, por tanto, de principios arbitrarios, ni de premisas axiomáticas sino de lo que se encuentra sedimentado en una práctica compartida, resultado de la intersección de la moralidad común y de las prácticas profesionales. Cada uno de los principios es obligatorio, aunque sólo “*prima facie*”, es decir, manda a no ser que entre en conflicto con otra obligación de la misma o de mayor entidad. No existe una jerarquía entre ellos.⁵⁵ Por eso, habría que evaluar en cada caso cuál de ellos tendría mayor influencia en la circunstancia concreta.

La función de los principios es la de ayudar, tanto a los profesionales de la salud cómo a los políticos, a orientar éticamente su práctica, ofreciéndoles, en las distintas

⁵⁴ Beauchamp y Childress op. cit. p. 33 “estos principios derivan inicialmente de juicios ponderados de la moral común y de la tradición médica que constituyen el punto de partida de esta obra”. En inglés p. 37 “These principles initially derive from considered judgments in the common morality and medical tradition that form our starting point in this volume”.

⁵⁵ Diego Gracia ha reconstruido el contexto filosófico de este planteamiento en Diego Gracia. *La bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años*. En Varios. *La bioética en la encrucijada. I congreso nacional – Madrid 1996*: pp. 19-41 (29-41) Gracia Guillen Diego. *Introducción a la bioética*, Editorial El Buho, LTDA. Bogotá 1991: pp. 108-148. Gracia Guillen Diego. *Fundamentación y enseñanza de la bioética*. editorial El Buho. Bogotá (Colombia) 1998: pp 89 – 113. Entre los referentes filosóficos de los autores cabe mencionar David Ross, por la utilización de la distinción entre deberes “*prima facie*” y “actuales”, utilizados por los dos autores para caracterizar el estatuto de los principios; William Frankena, por su esfuerzo por elaborar una teoría deontológica mixta y por sus reflexiones en torno al principio de beneficencia y de justicia; John Rawls, por el recurso al equilibrio reflexivo. Cabe aquí añadir que el referente directo sería en este caso Nelson Goodman, que el mismo Rawls cita como su fuente originaria.

ocasiones, un instrumento suficientemente dúctil y flexible para resolver los problemas éticos. Pero eso no es todo, como dicen los autores

“El objetivo de este libro es proporcionar un marco de referencia para los juicios morales y la toma de decisiones sobre este tema...”⁵⁶

No se trata simplemente de elaborar un método sino de establecer un marco de referencia para el juicio moral en bioética. Se trata, en otros términos, de ofrecer una teoría adecuada para las tareas que se le piden, así como de ofrecer un lenguaje que pueda ser utilizado, siempre teniendo en cuenta los límites de esta empresa:

“nuestro objetivo es demostrar cómo la teoría ética puede ayudar en los problemas de la asistencia sanitaria, así como evitar algunas de las limitaciones de antiguas fórmulas de responsabilidad ética. Aun así sería poco razonable esperar que cualquier teoría consiga evitar todas las limitaciones de tiempo y espacio, alcanzando una perspectiva universalmente aceptable.”⁵⁷

Aquí me concentraré sobre su método, una metodología que ha ido evolucionando y esclareciéndose en el curso del tiempo, gracias a las críticas que supo promover. En la cuarta edición, traducida al castellano, el método propuesto es el siguiente. No se trata ni de aplicar de forma deductiva los principios a la realidad (*top-down*), ni de sacar de la observación de la realidad los principios a utilizar (*bottom-up*), sino de establecer un equilibrio reflexivo entre los principios mencionados, nuestros juicios aceptados (“*considered judgments*”) y la instancia de la realidad misma. Dos son los pasos de este método: especificar los principios en unas normas más precisas, teniendo en cuenta la coherencia de estas especificaciones con otras normas ya admitidas; hacer un balance entre los principios o las normas especificadas en caso de conflicto entre ellas. Bien entendido que se trataría de un balance en el que la elección a favor del uno o del otro estaría justificada por el recurso a unos argumentos suficientes, evitando, de ese modo, que la elección sea arbitraria.

⁵⁶ Beauchamp T. Childress J. *Principios de ética biomédica*: p. 1 en inglés p. 3 “The objective of this book is to provide a framework for moral judgment and decision making in the wake of these developments...”

⁵⁷ Beauchamp T. Childress J. *Principios de ética biomédica* . p. 1 en inglés: p. 3. “our objective is to show how ethical theory can illuminate problems in health care and can help overcome some limitations of past formulations of ethical responsibility. However it is unreasonable to expect any theory to overcome all the limitations of time and place and reach a universally acceptable perspective” Y además “Nuestro pragmático objetivo debería ser obtener un método de resolución que sea útil a menudo, no un método que invariablemente resuelva nuestros problemas” (28); en inglés “Our pragmatic goal should be a method of resolution that often helps, not a method that will invariably resolve our problems.” p. 32.

Es menester subrayar cómo la teoría de Beauchamp y Childress ha sido desarrollada con el mismo método propuesto por ella.

“Nuestro objetivo es especificar y ponderar estos principios mediante los métodos de teoría ética previamente expuestos. Tanto el conjunto de principios como el contenido adscrito a éstos se basan en nuestro intento de que la moral común al completo constituya un todo coherente.”⁵⁸

Los mismos principios, en sus especificaciones y balance, no son otra cosa que el resultado del equilibrio reflexivo, sugerido para la solución de los problemas éticos. No es difícil observar cómo el problema, lo que nos da que pensar, lo que nos obliga a reflexionar, está dado por los nuevos interrogantes nacidos con la bioética. Aquí no hay que olvidar cómo el contexto a partir del cual se ha desarrollado esta propuesta no ha sido primariamente la práctica clínica, sino la práctica política con respecto a los problemas de la investigación biomédica. Lo que se espera, la expectativa, entonces, es la de encontrar un marco de referencia común para que puedan discutirse y gestionarse colectivamente esos problemas. En definitiva, la preocupación de fondo que me parece constatar en esta metodología es justo aquella dada por las ausencias de ese marco de referencia. Necesitamos unas orientaciones para la práctica, pero corremos el riesgo de no tener a disposición un instrumental común. Por eso los intereses principales son la elaboración de una teoría de referencia y de un lenguaje compartido. Mucha atención ha sido dedicada a la clarificación del método para alcanzar los principios y las normas que habría que utilizar, si no para la solución de los problemas, sí, al menos, para su manejo razonable.

2.4.2 La casuística

Jonsen, Siegler y Winslade, pocos años después, precisamente en el 1982, elaboraron un método distinto al propuesto por Beauchamp y Childress, más apto, según los autores, para manejar los problemas éticos presentes en la práctica clínica: la casuística.⁵⁹ Según sus palabras, su intento era ofrecer una metodología capaz de

⁵⁸ Beauchamp y Childress. Op. Cit: p. 33 en inglés: p. 37 “our goal is to specify and balance these principles by the methods of ethical theory previously discussed. Both the set of principles and the content ascribed to the principles are based on our attempts to put the common morality as a whole into a coherent package”.

⁵⁹ El texto clásico es Jonsen A.R. Siegler M. Winslade W. *Clinical Ethics. A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*. Mac Graw Hill. New York 1982 1st 1998 4th ed. Para entender el contexto filosófico de esta metodología véase Jonsen A.R. Toulmin S. *The Abuse of Casuistry: a History of Moral Reasoning*. University of Chicago Press. Berkeley 1988. Para su relación con el trabajo de la National Commission, véase Toulmin S. “The National Comisión on Human Experimentation: Procedures and Outcomes” en Engelhardt H.T Caplan. A.L. *Scientific Controversy: Case Studies in the*

identificar, analizar y resolver los problemas éticos en medicina.⁶⁰ A diferencia del principialismo, cuya elaboración fue influenciada, entre otros, por las contribuciones teóricas de William Frankena, David Ross y John Rawls, la casuística ha supuesto la recuperación de una metodología ética ya utilizada en el contexto teológico.

Cómo han mostrado Jonsen y Toulmin, el método casuístico hunde sus raíces en la filosofía aristotélica y estoica, para después desarrollarse en la tradición cristiana y tener una larga tradición en el judaísmo y en el islamismo.⁶¹ Consideremos ahora, en breve, el papel ejercido por el cristianismo, donde se intentó elaborar una teología de acuerdo con la revelación y una ética conforme a los preceptos del evangelio. Como sugieren ambos autores, esto dio origen a una reflexión y una metodología capaz de determinar los deberes en las circunstancias individuales. Un primer impulso dado al casuismo vino de la patrística latina, con San Ambrosio y su recuperación de la tradición de Cicerón (“*De los deberes*”). Un segundo impulso aconteció en el siglo VIII, gracias a la reglamentación del sacramento de la confesión y al desarrollo de los libros penitenciales. Después de una crisis en los siglos XIII y XIV, debida a la influencia de las Sumas Teológicas, el casuismo vivió su máximo expansión en los siglos XV y XVI, con los jesuitas. La ocasión para su desarrollo fue la cuestión teológica relativa a la duda de conciencia: los casos de incertidumbre en la aplicación de la ley. ¿Cuándo está permitido actuar en contra de la ley, a favor de la libertad de conciencia?⁶² La solución

Resolution and Closure of Dispute in Science and Technology. Cambridge University press. New York 1987: 610 ss. Para profundizar la lógica practicada, cf. Toulmin S. *The Uses of Arguments*. Cambridge. London 1958 Un estudio de las fuentes del casuismo se encontrará en Gracia Guillen Diego. *Introducción a la bioética*, Editorial El Buho. LTDA Bogotá 1991: pp. 108-148.

⁶⁰ Jonsen Albert R. Siegler M. Winslade W.J. *Clinical Ethics*: p.1 “Clinical ethics relies upon the conviction that, even when perplexity is great and emotions run high, physicians and nurses, patients and families can work constructively to identify, analyze and resolve many of the ethical problems that arise in clinical medicine.”

⁶¹ Jonsen A.R. Toulmin S. *The Abuse of Casuistry: a History of Moral Reasoning*. University of Chicago Press. Berkeley 1988.

⁶² A este problema se dedicó la llamada teoría de los sistemas morales (sobre todo a lo largo de los siglos XVII – XVIII). Con este término se designa un conjunto de modalidades con el que se pensó poder solucionar las cuestiones ligadas a los conflictos de conciencia. Estas cuestiones surgían cuando, en caso de conocimiento incierto, no se sabía si obedecer a la ley o la propia libertad (conciencia). Entre los sistemas, cabe mencionar el tuciorismo en su versión absoluta (no es lícito seguir la opinión probable a favor de la libertad, ni incluso cuando es muy probable) o mitigada (no es lícito seguir la opinión probable a favor de la libertad, pero sí cuando es muy probable); el probabiliorismo (no es lícito seguir la opinión a favor de la libertad, cuando su contraria, la a favor de la ley, es más probable); el equiprobabiliorismo (es lícito seguir la opinión probable a favor de la libertad sólo si tiene igual probabilidad que la contraria - bajo el presupuesto de que una opinión no es más probable si existe otra contraria mejor fundada); el probabilismo (es lícito seguir la opinión a favor de la libertad cada vez que es verdaderamente y solidamente probable, aunque la opinión contraria sea más probable); el laxismo (se puede decidir a favor de la libertad aunque la opinión favorable sea sólo probable o dudosa). Para una consideración exhaustiva

jesuítica, la llamada probabilista (es suficiente que haya argumentos probables (apoyados por personas acreditadas) en contra de la aplicación de la ley para que se actúe según conciencia), será criticada por Pascal en las “Cartas Provinciales”. El casuismo será reconducido al laxismo y al situacionismo, y será considerado de forma despreciativa. El destino del casuismo seguirá la suerte de los jesuitas y seguirá siendo interpretado de manera a-crítica como expresión de una actitud formalista y legalista.

El objetivo de Toulmin y Jonsen fue rehabilitar esa forma de pensamiento y abrir un espacio para su empleo en ética clínica. Se trató, en buena medida, de un esfuerzo de recuperación del saber prudencial, un saber meramente probable, dependiente, entre otras cosas, de las circunstancias concretas de cada caso, de las máximas aceptadas en casos paradigmáticos, del discernimiento moral requerido para alcanzar un juicio ético razonable. Más reiteradamente que Beauchamp y Childress, los dos autores reconocen su deuda con la *National Commission*: Toulmin fue uno de sus colaboradores externos y Jonsen uno de sus miembros. A diferencia de Beauchamp y Childress, que en buena medida se concentraron en algunos resultados de la comisión y en el marco de referencia que resultó de ella, Jonsen y Toulmin se concentraron en el método allí empleado.

“The locus of certitude in the commissioners’ discussions didn’t lie in an agreed set of intrinsically convincing general rules or principles, as they shared no commitment to any such body of agreed principles. Rather it lay in a shared perception of what was specifically at stake in particular kinds of human situations...For their practical purposes, then, the members of the National Commission trusted their collective perceptions about what was at stake in particular types of “biomedical and behavioral research” more than they trusted the universal principles of any particular theory.”⁶³

Dividiré la exposición de su método en dos partes: en la primera haré referencia al saber a disposición para tomar una decisión; en la segunda, al método para conjugar este saber con una solución concreta. El texto de referencia será el clásico de Jonsen, Siegler y Winslade. En él, estos autores han dividido el saber actualmente a disposición de manera tal que pueda ser fácilmente utilizado. Las situaciones presentadas son situaciones tipos, paradigmáticas, con algunas variantes que pueden mostrar como, al variar un elemento, cambia la decisión. Las situaciones se encuentran encajadas en

de esta problemática véase Vacant. A. Magenot E. (a cura de) *Dictionnaire de Théologie Catholique t. XIII*. Librairie Letouzey et Ané. Paris 1936 pp. 417 ss.

⁶³ Jonsen A. Toulmin S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. University of California Press. London 1988: pp.18-19. Para una crítica de Beauchamp y Childress a esta conclusión, véase Beauchamp y Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. Op. cit: p. 98-99.

unas voces más amplias, una constelación de problemas tipo, a su vez incluidos en unos tópicos o lugares comunes. Un ejemplo aclarará cuanto digo. En el tópico, “preferencias del paciente”, se encontrará la voz “competencia decisional” (una constelación de problemas) donde se analizarán uno o más casos / situaciones tipo paradigmáticas para abarcar en buena parte las situaciones previsibles. En nuestro caso, situaciones en las que hay sujetos con plena, parcial o nula competencia de decisión. De esta forma se tendrá a disposición una geografía, un mapa, por así decir, de las situaciones posibles, con las sugerencias y la bibliografía correspondiente. Para que sea utilizable, hace falta un método de análisis de los casos. Esto es, justamente, lo que vamos a ver.

Un punto esencial para la discusión ética de un caso es la capacidad de recoger los elementos necesarios para ella. Para ello, los casuístas recurren a unos tópicos o lugares comunes. Para los autores son cuatro: las indicaciones clínicas, las preferencias del paciente, la calidad de vida y los aspectos contextuales. Cada caso tiene que ser examinado según estos tópicos, en el interior de los cuales se encuentran ya una serie de preguntas estándar. Se trata de una serie de aspectos que nos ayudan a enfocar las características del caso a considerar. El tipo de razonamiento que se requiere es analógico: se trata de comparar la situación con la que se nos enfrenta con una o más de las situaciones tipos descritas en el mapa a disposición. Naturalmente, este es un procedimiento prudencial: no existen casos que pueden ser subsumidos bajo situaciones tipos con absoluta certeza. Tienen empero la ventaja de orientarnos en la práctica.⁶⁴ Principialismo y casuismo tienen unas expectativas parecidas, en la medida en que no piden a la ética lo que no se le puede pedir: unas soluciones apodícticas. Si el interés principal del principialismo había sido la elaboración de un marco de referencia común para la discusión pública, el del casuismo ha sido el de ofrecer un marco de referencia suficientemente adecuado para la práctica clínica. Pues su problema es elaborar una metodología capaz de contestar a la complejidad y peculiaridad de los interrogantes

⁶⁴ Para quien quiera profundizar véase, por ejemplo, Jonsen A Toulmin S. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. University of California Press. London 1988: pp. 250-67; para la relación entre razonamiento casuístico y clínico véase las paginas 36-46, en particular las 42-45. Otras aclaraciones se encontrarán en Arras John D. “Getting Down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics.” *Journal of Medicine and Philosophy*. 16 (1991): pp. 29-51. Arras John D. “Common Law Morality”. *Hastings Center Report*. 20 (1990): p. 35 ss. Carson Ronald A. “Case Method.” *Journal of Medical Ethics*. 12; 1 (1986): pp. 36-39. Jonsen A.R. “Casuistry and Clinical Ethics”. *Theoretical Medicine*. 7 (1986): pp. 65-74. Jonsen Albert R. “Casuistry as Methodology in Clinical Ethics.” *Theoretical Medicine* 12; 4 (1991): pp. 295-307. Juengst Eric. “Casuistry and the Locus of Certainty in Ethics.” *Medical Humanities Review*. 3; 1 (1989) : pp. 19-28.

presentes en la *prâxis* clínica. Su preocupación está dada por el predominio de una ética centrada exclusivamente en unas reglas morales y en unos principios generales que habría que aplicar de forma invariable en cada circunstancia, i.e. por una ética deductiva. Su apuesta es por la recuperación de un saber ético probable, que acepte los límites de su extensión, la incertidumbre que conlleva, la obra del discernimiento que requiere, el papel ejercitado por la experiencia y la tradición. Con esto se espera orientar a los profesionales de la salud a tomar decisiones éticamente prudentes.

2.4.3 La ética de la virtud

Hace sólo unos siglos no hubiera hecho falta hablar de una “ética de la virtud”, por el simple hecho de que la ética daba un papel central a las virtudes. Es suficiente pensar en la tradición teológica de los siete pecados/vicios capitales, o de las virtudes teologales y cardinales - la fe, la esperanza y la caridad; la justicia, la templanza, la prudencia, y la fortaleza - para darse cuenta de cómo esa forma de pensar ha influenciado nuestra manera de vivir hasta hace muy poco. Hoy, sin embargo, la situación es distinta. Los derechos y los deberes han sustituido en el lenguaje moral a las virtudes y a los vicios, al punto de que las virtudes apenas se mencionan. Se les atribuye un papel motivador, eso sí, pero no justificador en ética. Si se quiere, la relación entre virtudes y deberes se ha invertido: en lugar de justificar los deberes a la luz de unas virtudes, se admite la posibilidad de justificar algunas virtudes a la luz de unos deberes.

Las razones de este cambio son numerosas. Aquí me limitaré a indicar sólo dos de ellas: la crítica kantiana a la prudencia y a una ética material del bien / felicidad, a favor de una ética formal del deber, preocupada de justificar nuestras máximas de acción; y la composición pluralista de nuestras sociedades, aparentemente incapaces de articular un contexto común, indispensable para promover unas virtudes peculiares.⁶⁵

⁶⁵ Para profundizar en la ética de la virtud, véase, desde un punto de vista filosófico, el clásico de Mac Intyre Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1981. Una importante contribución ha sido también la del teólogo Stanley Hauerwas en Hauerwas Stanley. *Vision and Virtue*. Fides. Notre Dame (Indiana) 1974. Hauerwas Stanley. *Truthfulness and Tragedy*. Indiana University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1977. Hauerwas Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*. University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1981. Cabe también recordar Nussbaum Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: At the University Press 1986. Pincoffs Edmund L. *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*. Lawrence. University Press of Kansas 1986. España tiene una larga tradición en la ética de la virtud. Jose Aranguren

Por una parte, Kant mostró que la prudencia aristotélica (uno de los cimientos de la ética de las virtudes), en la medida en que era un saber de medios y no de fines, era un saber estratégico; en el mejor de los casos, técnico, pero no ético. Dicho de otra manera, la prudencia era capaz de ofrecernos sólo imperativos hipotéticos (“si quieres alcanzar esto, entonces tienes que hacer esto y u lo otro”), reglas de habilidad o consejos de prudencia, pero no imperativos categóricos o incondicionados, característicos, estos últimos, de los mandamientos de tipo moral. La ética mutó sus objetivos pasando del interés en promover la felicidad en una vida humana plenamente realizada, al interés en promover una voluntad incondicionadamente buena, capaz de someter sus máximas a la prueba de la universalidad. En este sentido, la recuperación de la ética de la virtud fue el intento de mostrar que la prudencia podría leerse también de manera no estratégica e instrumental.

Por otra parte, el pluralismo de las sociedades actuales, caracterizadas por una pluralidad de visiones morales, había puesto en cuestión la posibilidad de acudir a unas virtudes compartidas, capaces de justificar éticamente nuestras acciones. Las diferentes virtudes se diferenciaban en virtud de las diversas comunidades de pertenencia. En este sentido, la ética de la virtud convergió con el neo-aristotelismo y el comunitarismo en el esfuerzo por mostrar el papel que en las sociedades pluralistas tienen los valores compartidos y las virtudes en éstos implícitas. Aquí nos interesa subrayar la contribución de la ética de la virtud a la bioética, con referencia a la cuestión metodológica.

La bioética norteamericana, como ya hemos tenido ocasión de sugerir, ha tenido, sobre todo en sus inicios, algunos trazos peculiares que reflejan su afinidad con una ética de las normas y de los derechos/deberes: un interés en los dilemas y los casos aparentemente insolubles; un atención a los principios o a las normas más que a las virtudes compartidas; un enfoque hacía las decisiones y a los procedimientos; una confianza en la razón abstracta y una consideración impersonal y imparcial de las cuestiones.

ha retomado algunas ideas de Zubiri en su Aranguren J.L. *Ética*. Revista de Occidente. Alianza Editorial. Madrid 1983, en particular la concepción de la moral como condición “física” de la persona humana. Para quien quiera seguir la línea de pensamiento de Zubiri, un esfuerzo de conciliación entre la ética de los deberes y la de las virtudes, a partir de un análisis fenomenológica del ser del hombre, véase: Zubiri Xavier. *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial. Madrid 1980 Zubiri Xavier. *Sobre el Hombre*. Alianza Editorial. Madrid 1986. Zubiri Xavier. *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial. Madrid 1992.

La ética de la virtud ha intentado proponer una manera alternativa de enfocar las cuestiones éticas. En primer lugar, ha contribuido a deslizar la atención desde los actos hacia los sujetos agentes,⁶⁶(incluyendo en el análisis ético la dimensión motivadora y emocional de los individuos). En segundo lugar, gracias a este nuevo enfoque, ha conseguido transformar muchos de los problemas éticos, centrados en cuestiones de derechos o deberes, en cuestión de actitudes apropiadas (incluyendo de ese modo la dimensión disposicional y poniendo el acento en la relación de nuestras acciones con nuestra identidad personal). Finalmente, la recuperación de la dimensión de las virtudes y de los caracteres ha puesto de manifiesto la relevancia del conjunto de valores y prácticas compartidas, incluyendo en el discurso moral el papel jugado por las comunidades de pertenencia.⁶⁷ En lugar de centrar la atención en unos procedimientos formales para la solución de los problemas éticos, se ha preocupado más de formar buenos profesionales. A estos se les requiere no sólo coherencia sino también buenos hábitos, discernimiento moral y una buena práctica.

Aunque el contexto pluralista haya cuestionado la posibilidad de este planteamiento y algunos problemas no puedan afrontarse con semejante teoría, las virtudes siguen jugando un papel fundamental en la vida moral, tanto en la elaboración de nuestra identidad como en el proceso de toma de decisiones. El trato específico de la relación clínica, del respeto a la persona y de la vida humana, permitieron a Drane, uno

⁶⁶ Burrell David B. Hauerwas S. "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics". En Hauerwas Stanley. *Truthfulness and Tragedy*. University of Notre Dame Press. Notre Dame Indiana 1977: p. 20 "The kind of decisions we confront, indeed the very way we describe a situation, is a function of the character we have. And character is not acquired through decisions, though it may be confirmed and qualified there; rather, it is acquired through the beliefs and dispositions we have come to possess."

⁶⁷ En bioética Drane James F. *Becoming a Good Doctor: The Place of Virtue and Character in Medical Ethics*. Sheed and Ward. Kansas City (Montana) 1988. Hauerwas Stanley. *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine. The Mentally Handicapped and the Church*. Notre Dame University Press. Notre Dame (Indiana) 1986. Pellegrino ED. Thomasma DC. *The Virtues in Medical Practice*. Oxford University Press. New York 1993. May William F. *The Physician Covenant: Images of the Healer in Medical Ethics*. The Westminster Press. Filadelfia 1983. En España Laín Entralgo Pedro. *La relación médico enfermo*. Alianza Editorial. Madrid 1983 y Diego Gracia han trabajado a la recuperación de esta dimensión en el razonamiento moral. Muchos de estos esfuerzos se insertan en el vasto movimiento de recuperación de la prudencia moral y del aristotelismo, del que constituyen hitos clásicos las obras de. Pellegrino E. D. Thomasma D.C. *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Profession*. Oxford University Press. New York 1981. Pellegrino E. D Thomasma D.C. *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*. Oxford University Press. New York - Oxford 1988. Una de las críticas mas intensas a la ética de la virtud es la de Veatch Robert M. "Against Virtue: A Deontological Critique of Virtue Theory and Medical Ethics." En Varios. *Virtue and Medicine: Explorations in the Character of Medicine*, pp. 329-346. Edited by Earl E. Shelp. D. Reidel. Dordrecht - Netherlands 1985.

de sus exponentes, trazar algunos rasgos típicos del carácter y de las disposiciones a las que un clínico tendría que dar forma en su profesión.⁶⁸ Uno de los ejemplos más notorios en España es la propuesta de Laín Entralgo, al que el mismo Drane alude. Siguiendo al esquema sugerido por James F. Drane, Laín Entralgo considera las siguientes virtudes esenciales a la práctica clínica

Dimensión	Actos	Virtudes
Médica	Diagnóstico y terapéuticos	Benevolencia
Espiritual	Comunicación verbal entre el médico y el paciente	Veracidad
Volitiva	Toma de decisión por parte del médico y del paciente	Respeto
Afectiva	Los sentimientos respectivos del médico y del paciente	Amistad
Social	Relación médico-enfermo como acto social y público	Justicia
Religiosa	El médico toma el papel de sacerdote	Religiosidad

En una palabra, la pregunta a la que se intenta contestar no es primariamente la de la norma a justificar, sino la de las actitudes a promover. ¿Qué tipo de carácter tiene que tener un buen profesional (clínico, enfermero...)? He ahí el problema del que sale la investigación. El interés está encaminado hacia las condiciones de posibilidad de la acción y no a la acción aisladamente considerada, para que, de esta manera, se pueda recuperar la excelencia y lo específico de una determinada práctica. Se espera ofrecer un punto de vista alternativo al de una ética de los principios; un punto de vista capaz de promover actitudes éticas capaces de renovar la aspiración hacia la excelencia. La preocupación de fondo es la de perder algunos de los valores incluidos en la práctica clínica misma, terminando por adoptar actitudes de corte formalista o legalista.

2.4.4 La ética del cuidado

La ética del cuidado, “*care ethics*”, ha representado y sigue representando una manera distinta de enfocar tanto las cuestiones éticas como los procedimientos adecuados para su manejo. La tradición de la ética del cuidado es tan vieja como la ética misma. Sin embargo, al final del siglo pasado, en parte por razones análogas a las que

⁶⁸ James Drane. “Character and the Moral Life” *A Matter of Principles*. : 284 ss.

favorecieron el desarrollo de la ética de la virtud, hubo la necesidad de replantear una ética caracterizada por la experiencia del cuidar, la llamada “*care ethics*”.⁶⁹ Ética de los cuidados y ética de las virtudes comparten un esfuerzo común, aunque, como veremos a continuación, tengan raíces distintas. Una importante contribución a la “*care ethics*” fue dada en los años ochenta por tres autoras: Carol Gilligan, Nel Nodding y Annette Baier. La primera, con su estudio ligado al desarrollo psicológico del razonamiento moral en los niños y las niñas; la segunda, con su esfuerzo por elaborar una ética centrada en la “vivencia” del cuidar; la tercera, por su reflexión más sistemática en torno a una ética del cuidar y al concepto de una “confianza apropiada” “*appropriate trust*”.⁷⁰ Esto nos permite ya detectar una característica de la ética del cuidado, su intersección con una parte del pensamiento feminista, precisamente aquella parte que, en un segundo momento, fue denominada por Susan Sherwin “femenina”.⁷¹ No podemos olvidar que la ética del cuidado se ha desarrollado en particular en el contexto de la *nursing ethics*, que tantas contribuciones ha dado y sigue dando a la bioética.

Es un rasgo común a las diferentes éticas del cuidado subrayar el tipo de mirada que éstas sugieren. En lugar de buscar unos principios a la luz de los cuales poder justificar nuestras acciones de manera impersonal, la ética del cuidado apuesta para su justificación contextual. En vez de juzgar las situaciones a la luz de una jerarquía entre valores, principios, normas, una ética del cuidado intenta considerarles a la luz de las relaciones interpersonales que en ellas se desarrollan, favoreciendo una actitud de tipo empático crítico. Como sugiere Gilligan en su *In a different Voice*, frente a un mismo

⁶⁹ Para una reconstrucción de las fuentes y de las diferentes propuestas de la ética del cuidado, véase Warren Reich “Care Ethics” en *Enciclopedia of Bioethics* 2nd edition, que considera los orígenes del cuidar en la filosofía, la teología y la psicología.

⁷⁰ Gilligan Carol. *In a Different Voice*. Harvard University Press. Cambridge 1982. Nodding Nel. *Caring: a feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press. Berkeley 1984. Baier A. *Postures of the Mind*. University of Minnesota Press. Minneapolis 1985

⁷¹ Sherwin Susan. *No Longer Patient: Feminist ethics and Health Care*. Philadelphia Temple University Press 1992. Entre los autores que han contribuido al desarrollo de una ética del cuidar, no hay que olvidar a Warren Reich. Véase por ejemplo a Reich Warren T. “Care” *Encyclopedia of Bioethics* 2nd edition. Más recientemente “Prendersi cura dei vulnerabili: il punto di incontro tra etica secolare e etica religiosa nel mondo pluralistico”. *Solenne celebrazione accademica in occasione della visita in Trentino di Sua Santità il XIV Dalai Lama*. Provincia autonoma di Trento 2001. Warren T. Reich “Alle origini dell’etica medica: mito del contratto o mito di cura?” en Cattorini P. Mordacci R. *Modelli di medicina*. Milano 1993: p. 50 ss. “El arte de cuidar a los moribundos” en Varios *Morir con dignidad: dilemas éticos del final de la vida*. Fundación Ciencias de la Salud. Madrid 1995. Otros autores son: Pellegrino E. D. “The caring Ethic: the relation of physician to patient” en Bishop A.H. Scudder J.R. *Caring Nurse, curing physician coping patient*. University of Alabama. Alabama 1985. Philips S.S. Benner P. eds. *The crisis of care*. Georgetown University. Washington D.C. 1994. Stan van Hooft. *Caring. An essay in the philosophy of ethics*. University Press of Colorado 1995.

problema ético se pueden emprender vías de resoluciones muy distintas. Una de éstas es la de intentar solucionar el conflicto moral a la luz de una jerarquía reconocida, apostando por la acción que más refleje el valor, el principio, la norma jerárquicamente superior. Frente a la alternativa de robar o no robar para salvar la vida de una persona, habrá que decidir si tiene más valor salvar la vida de alguien o respetar la propiedad de otro. Una vez resuelto este problema, la solución estará a la mano. Una segunda aportación, menos contundente, apuesta para un manejo de la cuestión en términos concretos y contextuales. Se tratará entonces de ver si no es posible evitar este dilema, preservando tanto el valor de la propiedad como el de la vida. En el caso de que se elija robar, se preguntará si los efectos de esta acción irán dañando lo que quieren ayudar, etc... La atención se deslizará desde los derechos involucrados hacia las acciones concretas a proponerse; desde los principios a respetar hacía las consecuencias con que habría que contar; desde los deberes abstractos hacía las virtudes aptas para la situación.⁷² Entre ellas adquirirán particular relevancia la compasión, la simpatía, la proximidad, la “*responsiveness*”, la cercanía, la empatía, virtudes éstas que permiten establecer una relación peculiar con las personas vulnerables y que atestiguan, en un cierto sentido, un hacerse cargo de ellas. Siempre jugando con las oposiciones, se podría decir que en la ética del cuidado la noción clave no es la de una justicia imparcial sino la de una responsabilidad, en el sentido con el que Max Weber utiliza esta palabra.⁷³

Como se puede fácilmente constatar, la ética del cuidado intenta desenmascarar la ficción según la cual sería posible solucionar los problemas éticos de forma impersonal, gracias a la utilización de unos procedimientos formales. Como a menudo acontece en bioética, aquí está en juego una visión de la convivencia distinta de la propuesta por el liberalismo, demasiado ligada a una concepción hobessiana de las relaciones interhumanas.⁷⁴ Por eso, uno de los puntos fuertes de este método consistirá en el tratamiento de la autonomía en términos relacionales y no individuales. Por eso el individualismo y el formalismo son los antagonistas directos de una ética del cuidado. Su problema consistirá en la elaboración de un enfoque suficientemente dúctil para

⁷² Gilligan Carol. *In a Different Voice*. Harvard University Press. Cambridge 1982.

⁷³ Weber Max. *Politik als Beruf*. Verlag von Duncker und Humblot. München und Leipzig 1919. Trad. en castellano *El político y el científico*. Alianza. Madrid 1967. Weber Max. *Wissenschaft als Beruf*. Verlag von Duncker und Humblot. München und Leipzig 1919. Trad. en castellano. *El político y el científico*. Alianza. Madrid 1967

⁷⁴ Véase a propósito Warren T. Reich “Alle origini dell’etica médica: mito del contratto o mito di cura?” en Cattorini P. Mordacci R. *Modelli di medicina*. Milano 1993: p. 50 ss.

respetar las peculiaridades de las situaciones y suficientemente crítico para no caer en una ética de la situación. Su expectativa será la de ofrecer una manera distinta de enfocar los problemas morales. Es por eso que su interés se orientará hacia una forma distinta de plantear las relaciones humanas y de manejar los problemas que en esas se engendran, reconociendo a la dimensión emocional un papel importante en el proceso decisonal. La preocupación será la de evitar una impostación impersonal y no responsiva

Como se puede destacar de lo dicho, tanto la ética de la virtud como la ética del cuidado representan maneras distintas de considerar los problemas, modos diferentes de encaminarse hacia la solución de un problema ético. Antes de concentrarnos en otras metodologías, quiero precisar que las consideraciones antes expuestas pueden ser en parte compartidas por muchas de las éticas feministas. Eso ya lo hemos dicho. Sin embargo, no hay que pensar que ética del cuidado y feminismo son lo mismo. En primer lugar porque hay muchos autores que, aunque apuesten por una ética del cuidado, no son feministas⁷⁵; en segundo lugar, porque buena parte del feminismo ha querido tomar distancia respecto de la ética del cuidado. Sería ésta una ética que favorecería un tipo de situación desventajoso y perjudicial para las mujeres, desde la noche de los tiempos dedicadas a las actividades del cuidar y en posición subordinada respecto a los hombres.⁷⁶

2.4.5 Ética narrativa

Bajo la expresión “ética narrativa” se encuentran métodos muy distintos. Al hablar de ética narrativa no me referiré a uno en particular, a no ser a título de ejemplo. Intentaré enfocar algunos de sus rasgos comunes.

En una ética narrativa se intentan gestionar los problemas éticos a partir de las historias y narraciones más que a partir de los conflictos de normas o valores. La

⁷⁵ En España, entre otros, el trabajo de Torralba Francesc Roselló. *Hacia una fundamentación de la ética del cuidar*. “Labor Hospitalaria 253. Torralba Francesc Roselló. *Antropología del cuidar*. Fundación Mapfremedicina. Institut Borja de Bioética. Madrid 1998. Lain Entralgo. Pedro. *La relación medico enfermo*. Alianza Editorial. Madrid 1983.

⁷⁶ No hay que olvidar que el feminismo, aunque sea una corriente extremadamente articulada y haya tenido un desarrollo histórico peculiar, converge, a mi manera de ver, en el esfuerzo de liberar a las mujeres y, con ellas, a todas las personas que como ellas han sido particularmente vulnerables, de situaciones de opresión y de explotación. De-construir una práctica social para mostrar su distorsión y proponer formas alternativas de convivencia: he aquí un punto de vista característico, no siempre compatible con una apuesta por una ética del cuidar.

atención está dirigida a los casos, como en la casuística, pero con una diferencia: ahora no se les considera cómo ejemplos paradigmáticos sino como resultado de un entrelazamiento de narraciones, de voces distintas. Los disensos son disensos entre maneras diferentes de percibir y contar un mismo evento. Se podría decir que las preguntas con las que una ética narrativa interroga un caso tienen una forma semejante: ¿quiénes son los protagonistas de esta historia? ¿Cuáles son sus puntos de vistas, sus intereses, sus vivencias, sus modalidades de interpretar los hechos? ¿Quién es el hablante y el oyente? ¿A quién se está hablando? Reconstruir la trama de sentido: he aquí uno de sus objetivos. No se trata simplemente de una fase precedente a la resolución de los problemas éticos, sino de un primer paso hacia su solución y manejo.⁷⁷ Para Rita Charon la contribución de la narrativa a la orientación ética de nuestra *praxis* es decisiva. Considérese esta larga citación:

“Para empezar, la deliberación ética intenta reconocer la coherencia narrativa, en tanto se halla oscurecida, de la vida del paciente. A esto hay que añadir que el eticista se enfrenta con tareas narrativas al identificar los múltiples narradores de la historia del paciente, los diferentes auditorios a los cuales ha sido contada la historia, la comunidad interpretativa responsable de su comprensión. El eticista confía en metodologías narrativas para examinar las contradicciones entre las múltiples representaciones de la historia, los conflictos entre hablantes y oyentes, las ambigüedades en los mismos acontecimientos. Al final, todos los participantes en una deliberación ética – el eticista, los profesionales de la salud, el paciente, su familia – requieren lo que sólo un conocimiento narrativo puede ofrecer: la coherencia, la resonancia y el sentido individual de un acontecimiento humano particular.”⁷⁸

⁷⁷ A continuación, para quién quisiese ir más a fondo, ofrezco una bibliografía bastante extensa de esta propuesta. Un clásico es el texto Brody Howard. *Stories of Sickness*. Yale University Press. New Haven - London 1987. Lo mismo vale para el artículo de Burrell David B. Hauerwas S. “From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics”. En Hauerwas Stanley. *Truthfulness and Tragedy*. University of Notre Dame Press. Notre Dame Indiana 1977. La estructura narrativa ha sido además considerada por Kleinmann Arthur. *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. Basic Books. New York 1989; Chambers Tod. *The Fiction of Bioethics. Cases as a literary Text*. Routledge. London New York 1999; Hunter Kathryn Montgomery. *Doctor's stories. The Narrative structure of medical knowledge*. Princeton University Press. Princeton 1993; Charon Rita. “Narrative Contributions to Medical Ethics: Recognition, Formulation, Interpretation, and Validation in the Practice of the Ethicist”. En DuBose E. Hamel R. P. O'Connell L.J. *A Matter of Principles*. Trinity Press International. Valley Forge - Pennsylvania 1994: pp. 260-284 Ibidem: pp. 240-260; Leder Drew. “Toward an Hermeneutical Bioethics” (Ed.); Lindemann Hilde. *Stories and their Limities. Narrative Approaches to Bioethics*. Routledge. London - New York 1997; Frank Arthur W. *The Wounded Storyteller. Body Illness and Ethics*. University of Chicago Press. Chicago-London 1995. Entre los artículos, cabe mencionar, en el contexto anglo americano Young Katherine. “Narrative Embodiments: Enclaves of the Self in the Realm of Medicine” en ed. John Shotter and Kenneth Gergen. *Text of Identity*. Sage. London 1988. Thomasma DC. “Clinical ethics as medical hermeneutic.” *Theoretical Medicine*. 15; 2 (June 1994): pp. 93-111 Hunter KM. “Narrative Literature and the Clinical Exercise of Practical Reason” *Journal of Medicine and Philosophy*. 21; 3 (june 1996): pp. 303-320 Daniel SL. “The Patient as a Text: A Model of Clinical Hermeneutics”. *Theoretical Medicine* 7;2 (June1986): pp. 195-210.

⁷⁸ Charon Rita. “Narrative Contributions to Medical Ethics” in Varios. *A Matter of Principles*. Trinity Press International. Pennsylvania 1994: p. 261 “to begin with, the ethics deliberation seeks to recognize the narrative coherence, however obscured, of the patient’s life. In addition the medical ethicist face

No se trata únicamente de poder recurrir a unos instrumentos heurísticos. Para Charon la competencia narrativa incrementa nuestra capacidad de reconocer y formular el problema ético y mejora nuestra habilidad de interpretación y de justificación de éste. Para Hilde Lindemann Nelson, otra exponente de este planteamiento, la ética narrativa ofrece una contribución indispensable a la bioética y a los procesos de toma de decisiones, aunque su recurso a las historias pueda ser muy variado: desde la simple lectura, comparación y análisis hasta su invocación como modelos ejemplares. Por eso resulta difícil establecer una metodología narrativa canónica, siendo más fácil acudir a sus trazos generales.⁷⁹

Pueden contribuir a semejante tarea disciplinas distintas, cómo la sociología (mostrando la manera de percibir unos problemas por parte de un grupo); la antropología (con sus contribuciones etnológicas y metodológicas – piénsese en la diferencia entre la “*thin description*” y la “*thick description*” de Clifford Geertz⁸⁰); las críticas literarias con sus instrumentos de análisis de textos, ahora usadas en la de-composición y composición de los cuentos de los clínicos, de los pacientes, y familiares..., la psicología con sus claves de lectura y, por último, pero no menos importante, la hermenéutica, que constituye, por así decir, el trasfondo filosófico de este enfoque. Como en las éticas de las virtudes, adquiere particular sentido el sujeto agente, más allá de sus actos individuales. Un punto de particular interés es el examen del proceso de construcción de la identidad del individuo, teniendo en cuenta el papel constitutivo de las relaciones con los demás. La razón a la que se refiere es una razón interpretativa, de corte hermenéutico; una razón probable, contextual.⁸¹ Según sus

narrative tasks in identifying the multiple tellers of the patient’s history, the several audience to whom the story is told, and the interpretative community responsible for understanding it. The medical ethicist relies on narrative methods to examine contradictions among the story’s multiple representations, conflicts among tellers and listeners, and ambiguities in the events themselves. Finally all participants in an ethical deliberation – the medical ethicists, the health professionals, the patient, and the patient’s family – require that which only narrative knowledge can give: the coherence, the resonance, and the singular meaning of particular human events.”

⁷⁹ Nelson Hilde Lindemann. *Stories and their Limits. Narrative Approaches to Bioethics*. Routledge London 1998.

⁸⁰ Geertz Clifford. *The Interpretation of Culture*. Cambridge 1975.

⁸¹ En España, Diego Gracia en las obras ya citadas y en particular en *Como arqueros al blanco* y Laín Entralgo Pedro. *La relación medico enfermo*. En Holanda Ten Have Henk. “The Hyperreality of Clinical Ethics: A Unitary Theory and Hermeneutics” in *Theoretical Medicine*. 15 (1994): pp. 113-131. En Francia, en particular Cadoré B. *L’expérience bioéthique de la responsabilité*. Catalyses Artel Fides. Montreal 1994. Cadoré B. *L’éthique clinique comme philosophie contextuelle*. Coll. «Grandes

partidarios, la ética narrativa es capaz de afinar nuestra capacidad de leer y interpretar nuestro comportamiento y nuestras acciones, partiendo del supuesto de que cada vida es una novela cuyo actor principal es el hombre y cuya tarea interpretativa requiere también el recurso a una cierta capacidad empático-crítica. Son estos unos aspectos que pueden contribuir a la formulación de un juicio ético prudente y responsable.

Su problema nace por el esfuerzo de respetar la modalidad narrativa con la que se manejan los problemas éticos. Es por eso que su interés se centra en esta dimensión y sus preocupaciones son parecidas a las de la ética del cuidado. Con una aclaración importante, que la aportación narrativa no apuesta necesariamente por una ética del cuidar que estaría demasiado ligada a una manera peculiar de entender la ética. Entre las expectativas, no hay que olvidar la esperanza de poder enfocar los problemas no sólo a partir “del” reconocimiento del contexto en el que se enfocan, sino “en” el mismo contexto en el que de desarrollan y se pueden manejar.

2.4.6 La propuesta fenomenológica

El último método que voy a presentar es el fenomenológico. Gracias a este método se ha podido diferenciar entre un concepto de enfermedad como “*disease*” y un concepto de enfermedad como “*illness*”. Con otras palabras, se ha señalado la diferencia entre la enfermedad en tanto que objeto a diagnosticar y la enfermedad en tanto que vivida por el paciente, expresión de unas vivencias suyas (*Erlebnis*). Paralelamente, ha adquirido un sentido fuerte la distinción entre el dolor en tanto que expresión mensurable, y el sufrimiento en tanto que experiencia personal, existencial (*pain* y *suffering*).⁸² Otro tanto podría decirse de la distinción entre la corporeidad que tenemos y el cuerpo que somos y que experimentamos como nuestro; el “cuerpo propio” según las distinciones entre *Leib* (cuerpo vivido) y *Körper* (cuerpo objeto). Pellegrino y Thomasma, como ya hemos visto a propósito de la relación entre la dolencia y la

Conférences». Fides. Montréal 1997. Cadore B. “La méthodologie en éthique clinique” in *Quelle éthique pratique en médecine?* Editions E.C.C.E., 7 rue des Mimosas, B 1030 Bruxelles: pp. 17-43. Boitte O. “La pratique clinique comme source potentielle de questionnement éthique” in *Quelle éthique pratique en médecine?* Editions E.C.C.E., 7 rue des Mimosas. B-1030 Bruxelles: pp. 5-16. Kemp P. “Pour une éthique narrative. Un pont entre l’éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur » In Greish J. Kearney R. *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris. Cerf. Coll. « Passages » 1991 : pp. 337-356.

⁸² Un clásico en este marco ha sido el estudio de Cassell Eric J. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. Oxford University Press. New York 1991: pp. 30-66. Para Reich W.T el dolor es a la parte como el sufrimiento a la totalidad.

identidad de los sujetos, han distinguido entre el cuerpo viviente, el cuerpo vivido y el yo vivido, respectivamente, *living body*, *lived body*, *lived self*.⁸³ Dicho con otras palabras: no es lo mismo considerar las dolencias en relación al cuerpo en tanto que viviente (con sus mecanismos automáticos), en tanto que mi propio cuerpo y en tanto que expresión de nuestro yo. No se trata de un juego de palabras sino del descubrimiento de otras zonas a considerar a la hora de tomar una decisión éticamente justificable. Se trata de darse cuenta de que el campo de acción en el que nos movemos es mucho más complejo y amplio de lo que parece.⁸⁴

Pues bien, el punto de partida del análisis fenomenológico son las vivencias, de las que se intenta dar una descripción pormenorizada a la luz de una actitud peculiar: la *ēpoché* o suspensión del juicio. Con la *ēpoché* nos limitamos a considerar lo que nos acontece en tanto que acontece, dejando de lado cuanto pensamos saber de él, gracias a nuestras teorías o a nuestros asuntos previos. Nos sumergimos en él, por así decir, intentando describir lo que se nos ofrece en la medida en la que se nos ofrece, para después poder reflexionar. Para que esto resulte más claro, acudo a unos de los autores que más han promovido el trabajo fenomenológico en bioética: Richard Zaner.

En un libro, ahora clásico en este campo, *The Clinical Encounter*⁸⁵ y en unos artículos recientes, Zaner ha intentado describir los aspectos esenciales de la relación clínica a la luz de un examen cuidadoso de las vivencias de las personas involucradas en ella. He aquí algunas de sus conclusiones.

Quien se encuentra en una relación clínica, no tiene que olvidar que los pacientes tanto como los clínicos se encuentran en una situación peculiar, cuyo reconocimiento es fundamental a la hora de tomar unas decisiones éticamente correctas. Concentrémonos ahora sólo en los pacientes. Será suficiente para el fin que nos

⁸³ Pellegrino E. Thomasma D. *A Philosophical Basis of Medical Practice*. Obra ya citada.

⁸⁴ Para profundizar en la perspectiva fenomenológica, véase: Cassell Eric J. *The Healer's Art*. Mit Press. Cambridge – Mass. 1985. Cassell Eric. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. Oxford University Press. New York 1991 Zaner Richard. *Ethics and the Clinical Encounter*. Englewood Cliffs Prentice-Hall. New York 1988. Leder Drew. *The Absent Body*. University of Chicago Press. Chicago 1990. Toombs S. Kay. *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*. Kluwer. Dordrecht (Netherlands) 1992. Pellegrino E. Thomasma D. *A Philosophical Basis of Medical Practice*. Scarry Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press. New York 1985. Engelhardt H. Tristram, Jr. "Illnesses, Diseases, and Sicknesses." In *The Humanity of the Ill: Phenomenological Perspectives*. Edited by Victor Kestenbaum. University of Tennessee Press. Knoxville: 1982: pp. 142-156.

⁸⁵ Zaner Richard. *Ethics and the Clinical Encounter*. Englewood Cliffs Prentice-Hall. New York 1988.

proponemos: mostrar algunas de las potencialidades del enfoque fenomenológico y su derecho de ciudadanía en las metodologías bioéticas.

Cuando las personas enferman, lo que acontece es mucho más que una alteración físico-química. Las personas empiezan a percibir algo extraño. En un primer momento no se dan cuenta de lo que es: simplemente algo no funciona como antes. Tampoco se preocupan demasiado. Después, poco a poco, se dan cuenta que su cotidianidad empieza a volverse problemática: lo que hacían sin dificultad les cuesta un cierto esfuerzo. El mundo no les parece igual que antes. Ya no es el horizonte de sus posibilidades, sino, a veces, un obstáculo. La enfermedad se vuelve una amenaza para sus propios proyectos: viven, por tanto, un extrañamiento de su mundo.

Lo mismo se podría decir de su representación del espacio y del tiempo. La enfermedad les empuja a reconstruir un espacio habitable y unos proyectos compatibles con sus propias capacidades. La percepción del tiempo cambia. Lo que tardaba poco, ahora parece más largo, o al revés. Se encuentran obligados a ajustarse de nuevo al medio, a reapropiarse de él, siguiendo ahora una terminología cara a Zubiri.⁸⁶ Se abre un espacio para una historia nueva, una narración distinta a la de antes que involucra tanto su mundo como su yo, afectando a la misma percepción de su propia corporeidad.⁸⁷

Quién se encuentra en esta situación necesita un cuidado solícito, “*responsive*”, de las nuevas situaciones, atento a los cambios vividos por los afectados. Además, no hay que olvidar que el enfermo se encuentra en una situación de fuerte incertidumbre, tanto como el clínico. Es esta una incertidumbre que afecta, por utilizar las palabras de Pellegrino y Thomasma, lo que hay, lo que puede hacerse, lo que debe hacerse.⁸⁸ Su situación es de extrema vulnerabilidad, en el sentido literal de la expresión: los pacientes pueden estar heridos, están particularmente expuestos, sin defensas. Y esto por distintas razones: la relación clínica es esencialmente una relación asimétrica por la diferencia de saber y de “saber hacer” que clínicos y pacientes poseen. Además, si los

⁸⁶ Para profundizar en esta cuestión invito el lector a la lectura de Diego Gracia de este fenómeno a partir de la antropología de Zubiri en: Gracia Guillén Diego. “La estructura de la antropología médica” en *Realitas – Seminario Xavier Zubiri I (1972-3)*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1974: pp. 293-397.

⁸⁷ Un típico ejemplo de este cambio se encuentra en un relato de Tolstoj *la muerte de Ivan Ilich*. Edición Siruela. S.A. 2003 que ha adquirido un carácter paradigmático para la explicación de estas situaciones.

⁸⁸ Pellegrino y Thomasma hablan de esta incertidumbre a propósito del juicio clínico, en Pellegrino y Thomasma. *A Philosophical Basis of Medical Practice*. Obra ya citada.

pacientes están hospitalizados, el mismo medio en el cual la relación clínica acontece favorece el proceso de extrañamiento de los pacientes. No es raro que las personas, enfrentadas con sus enfermedades, directamente solicitadas por su frialdad y por la experiencia de sus límites, puedan dar un sentido nuevo y distinto a su propia vida. A veces, casi paradójicamente, estarán agradecidos frente a las personas queridas por haber estado a su lado, a veces se alegrarán de su suerte, por haberles permitido vivir todavía un poco. Todo esto varía, naturalmente, de persona a persona y de cultura a cultura, pero nos muestra cómo, a la hora de tomar una decisión o de resolver un dilema ético, el campo de consideraciones a tener en cuenta es mucho más amplio de lo que parece. Se trata de tener una mirada entrenada para detectar estos otros elementos; una mirada que no vaya sólo buscando los principios éticos a aplicar en la situación.

La pregunta a la que intenta contestar el enfoque metodológico podría por tanto ser la siguiente: ¿cuáles son las vivencias de los actores en juego? ¿qué papel juegan en esta circunstancia concreta? Lo que le da que pensar, su problema, es justo la riqueza de la componente experiencial ligada a las vivencias. Sus intereses conciernen a la recuperación del sentido que se patentiza en una cierta situación; sentido cuyo reconocimiento presupone una mirada peculiar y una atención peculiar a las emociones en juego. Como la ética de la virtud, la ética del cuidado, la ética narrativa, el método fenomenológico apuesta por un camino distinto del emprendido por el principialismo y, tal vez, por la misma casuística. Es una tarea interpretativa que precedería, cuando no constituiría ya en parte, el momento de la decisión ética, apostando, como las otras metodologías, por una razón de tipo contextual. Por eso las preocupaciones son parecidas, siendo expresión del temor de una impostación impersonal y poco responsiva. Se espera enfocar las cuestiones morales teniendo en cuenta lo específico de las vivencias características de las situaciones clínicas.

A continuación voy a resumir en la forma de una tabla sinóptica las consideraciones antes expuestas. Esto nos facilitará el siguiente paso: la búsqueda de un hilo común.

2.4.7 Synopsis de las distintas metodologías

	Principlismo	Casuística	ética de la virtud	Ética del cuidado	Ética narrativa	Propuesta fenomenológica
Expectativas	Ofrecer un marco de referencia para la discusión y el manejo de los problemas de bioética	Orientar a los profesionales de la salud a tomar decisiones éticamente prudentes	Reconstruir la lógica interna a una práctica/ Ofrecer una alternativa a los propuestas procedimentales	Ofrecer una Manera distinta de enfocar los problemas morales	Reconocer el contexto en el que se enfocan los problemas	Reconocer lo específico de las situaciones propia de la clínica
Pregunta	¿cuál es la norma éticamente correcta?	¿Cuál es la decisión éticamente prudente?	¿cuáles son las actitudes a promover?	¿cómo actuar de forma responsiva y responsable?	¿cuál es el problema ético de esta historia?	¿cuál es el papel de las vivencias en este relación?
Campo de aplicación predominante	Política (con respecto a las <i>policies</i>)	Clínica	Pedagogía médica	Social	Psicológico clínico	Psicológico clínico
Preocupaciones	Ausencia de un marco de referencia	Predominio de una ética deductiva	Evitar el legalismo y el formalismo	Evitar una actitud impersonal no responsiva	Evitar una actitud impersonal y no responsiva	Evitar una actitud impersonal y no responsiva
Intereses	Teoría y marco de referencia	Método de saber probable, prudencial	Recuperación de la excelencia y de lo específico de una práctica	Recuperación de las dimensiones emocionales y relacionales	Recuperación de la dimensión narrativa	Recuperación de las emociones en juego
Lenguaje	Principios/ Normas	Máximas de acción	Virtudes	Emociones Sentimientos	Valores	Vivencias
Aspectos éticamente relevantes	Correlación entre normas y situaciones concretas	Máximas prudenciales	Actitudes	Relaciones humanas Consecuencias Responsabilidad	Contexto narrativo Identidad	Vivencia <i>/erlebnis</i>
Tipos de casos	Casos judiciales	Casos paradigmáticos	Modelos de acción	Relaciones	Cuento /Historia	Biografía

Esta tabla tiene una función meramente heurística. Su objetivo no es distinguir de forma definitiva los métodos mencionados: entre ellos existen muchas líneas de contacto. Lo que nos proponemos es mostrar cómo muchos de los problemas de las distintas metodologías son distintos. Otro tanto podría decirse de los puntos de vistas elegidos y de los instrumentos utilizados para su análisis. Tal vez esto pueda parecer una obviedad, pero, en mi opinión, esto no ha sido tenido suficientemente en cuenta en bioética. Para un diálogo fecundo entre las distintas aportaciones no hay que olvidar sus intereses y expectativas, sus instancias de validez y su procedencia. Esta tabla representa sólo un primer paso en esta dirección.

2.5 La prudencia como hilo conductor en las distintas metodologías: la recuperación de la dimensión socrática

Al inicio de este capítulo hemos considerado la relación entre el desarrollo de las investigaciones en filosofía moral y los cambios acontecidos en medicina. En seguida hemos considerado el marco en el que se ha inscrito parte del proyecto de recuperación de la filosofía práctica en medicina. Lo hemos hecho a partir de la reconstrucción y superación de la llamada “ética aplicada”. En este marco hemos considerado, aunque de forma muy sintética, algunas de las aportaciones metodológicas más relevantes, intentando mostrar su peculiaridad. Es tiempo ahora de ver si estas distintas aportaciones tienen algo en común. Mi hipótesis es que cada una de ellas represente un esfuerzo peculiar por recuperar la dimensión prudencial en bioética. Vamos a ver por qué y qué tipo de problemas pueda plantear este aserto.

La propuesta que para mostrar su correlación con la prudencia aristotélica necesita más atención es la de Beauchamp y Childress. Y eso por dos razones: una de tipo teórico y otra de tipo más práctico. A diferencia de las otras metodologías presentadas, la de Beauchamp y Childress no acude explícitamente a la prudencia para explicar su planteamiento teórico. Además, a pesar de las intenciones contrarias de sus autores, esta metodología ha sido utilizada de manera deductiva. Como ya sabemos, un punto clave de la propuesta de dichos autores es la relación entre el proceso de especificación y el balance de las normas a considerar para la justificación moral. Observamos cómo Beauchamp y Childress hablan de ellas. Empezamos con el balance.

“La obligación real del agente ante una situación concreta viene determinada por la ponderación entre las distintas obligaciones *prima facie*... La idea de pesos mayores o menores moviendo la balanza de un lado a otro ilustra gráficamente el proceso de ponderación, pero puede también confundir si de forma incorrecta sugiere que la valoración es intuitiva o subjetiva. Para ponderar justificadamente, es necesario aportar buenas razones que apoyen el juicio.”⁸⁹

La preocupación de los autores es de evitar el intuicionismo. Por eso Beauchamp y Childress reconocen que el proceso típico de balance necesita un cierto tipo de razonamiento. Se trata de limitarse a ofrecer unas buenas razones, teniendo en cuenta

⁸⁹ Beauchamp T. Childress James. *Principios de ética biomédica*: p. 30 en inglés pp. 33 (véase también 32-35) “An agent’s actual obligation in the situation is determined by the balance of the respective weights of the competing *prima facie* obligations...This metaphor of larger and smaller weights moving a scale up and down graphically depicts the balancing process, but it may also obscure what happens in the process of balancing by misleadingly suggesting an intuitive or subjective assessments. Justified acts of balancing entail that good reason be provided for one’s judgment”.

que no será posible ofrecer razones últimas, absolutas; un razonamiento éste que, sin dificultad alguna, podemos llamar prudencial. Pero hay más. La relación entre la propuesta de los autores y la prudencia resulta más patente a la hora de considerar la especificación.

“La especificación es una forma de resolver problemas a través de la deliberación, pero ninguna especificación propuesta está justificada si no resulta coherente.”⁹⁰

Lo interesante aquí no es tanto la relación entre especificación y deliberación, uno de los momentos constitutivos de la prudencia aristotélica, cuanto la manera misma de conceptualizar la deliberación. Los autores no tratan temáticamente este aspecto, limitándose a acudir a un artículo de Richardson⁹¹ y a un trabajo de DeGrazia en torno a ésta. Richardson ha elaborado un modelo peculiar de justificación ética, que ha llamado “especificaciones de las normas”. Este modelo representa, para el autor, una propuesta de justificación ética alternativa a la esbozada tanto por una ética deductiva o por una intuicionista como por cualquier justificación resultante de una mezcla de ambas. Beauchamp y Childress adoptan este modelo para explicar la especificación, sin por eso rechazar el momento de balance que su propia metodología requiere. Como el mismo Richardson atestigua, la elaboración de su propuesta ha estado influenciada por la lectura de un trabajo de Wiggins⁹² en torno a la deliberación aristotélica. En el trabajo citado, Wiggins, argumenta a favor de una deliberación de fines y no sólo de los medios, sirviéndose, entre otros, del concepto de “especificación de los fines”. Trataremos esta compleja cuestión en el capítulo siguiente. Ahora lo que merece la pena subrayar es que el trasfondo del modelo teórico del principialismo, al menos en su última revisión, depende en buena medida de la lógica del razonamiento prudencial, siendo la especificación de las normas en buena medida análoga a la especificación de los fines. Como se puede fácilmente observar, la especificación de los fines de nuestras acciones nos permite determinar con mayor precisión las normas, como la especificación de las normas nos permiten explicitar los fines implicados.

⁹⁰ Beauchamp y Childress op. cit: p 27; en inglés p. 30 “Specification is a way of resolving problems through deliberation, but no proposed specification is justified without showing of coherence”.

⁹¹ Richardson Henry S. “Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems” *Philosophy and Public Affairs*. 19 (Fall 1990): 279-310.

⁹² Wiggins David. “Deliberation and practical reason” *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-6): 29-51.

La recuperación de la prudencia en la casuística no necesita más comentarios de los ya hechos a propósito de su exposición. Aquí me limitaré a acentuar los aspectos sobre los cuales Jonsen y Toulmin insisten más. Para ellos, la prudencia es sinónimo de un saber provisional, distinto del saber propio de la *epistēmē*, o ciencia, tal como la entendía Aristóteles. Es un saber que revierte sobre lo que puede ser distinto de lo que es, un saber de lo contingente, en el que adquieren sentido todas aquellas condiciones que hacen de una situación, una situación particular (su cómo, su dónde, su cuándo, etc..). Es el saber propio de una actividad cuyo fin es intrínseco: la acción buena, virtuosa. Es ésta una acción que vale de por sí y que tiene el fin en sí, distinta, en este sentido, de la actividad de la producción o *poiēsis*, cuyo valor se mide a la luz de sus productos, o cuyo fin es exterior a la acción misma. Es un saber que se articula en el mundo de la *dóxa*, en el que se toman en consideración las opiniones de las personas con sabiduría, y eso no por un amor incondicionado a la autoridad sino por la conciencia de no tener otros criterios más adecuados. Las opiniones de los sabios, la comunidad de pertenencia, la peculiaridad de un saber provisional, son pues algunas de sus características esenciales, tal como se encuentran en los textos aristotélicos.⁹³ Pero no son éstas las únicas características de la prudencia. Las otras metodologías nos atestiguan otras peculiaridades.

La prudencia es una virtud peculiar, eso es cierto; aquella virtud que concierne el saber de lo probable con referencia a nuestras acciones. La ética de la virtud ha puesto su atención en un aspecto peculiar de la prudencia, su dependencia de una cierta *héxis* o disposición. Será un examen de ésta el que nos permitirá avanzar en nuestro examen de una justificación moral. Pero esto no es todo, la ética del cuidado, la ética narrativa y la perspectiva fenomenológica también se han justificado a la luz de la prudencia aristotélica, más o menos directamente. La primera, aludiendo al papel jugado por las virtudes del cuidar; la segunda, por el papel ejercido por el contexto y la identidad del sujeto; la tercera, por su apuesta para una razón provisional capaz de incluir en sus consideraciones todos los elementos considerados gracias a un reconocimiento fenomenológico. A continuación presento una tabla que resume lo que, a mi juicio, son

⁹³ Sobre la relación entre casuismo y recuperación de la dimensión prudencial véase también Gregory E. Kaebnick "On the intersection of Casuistry and Particularism" *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 10; 4 (2000): 307-322 donde el autor apuesta por un casuismo corregido a la luz de las indicaciones de David Wiggins (*elucidation of a concept*) y Henry Richardson (*argumentative support*).

las mayores afinidades entre las metodologías ante expuestas y la prudencia. Cabe precisar que se ha indicado sólo el aspecto sobre el que más se han concentrado las metodologías. Esto, naturalmente, no excluye que cada una de las metodologías indicadas tenga más afinidades con la prudencia de las simplemente indicadas.

	Principlismo	Casuística	Ética de la virtud	Ética del cuidado	Ética narrativa	Propuesta fenomenológico
Prudencia	Especificación y deliberación de los fines	Saber provisional	Saber disposicional	Saber disposicional y relacional	Saber contextual	Saber e identidad

Si nuestra reconstrucción es acertada, la recuperación de la prudencia ha sido una de las vías empleadas en bioética para dar forma al contexto de una ética práctica antes definido.⁹⁴

Como sabemos, el método de la prudencia es la deliberación, tal como la caracteriza Aristóteles en sus escritos. La deliberación sería entonces una de las características comunes a las metodologías en bioética. Por eso, en lugar de hablar de un método deliberativo, propiamente dicho, habría que hablar de distintas maneras de deliberar. Diego Gracia ha caracterizado la deliberación como la metodología propia de la bioética clínica y la actitud previa a cualquier uso de las metodologías. Sin salir de su marco, me atrevo a afirmar que la deliberación es el tejido conectivo que abarca a las metodologías en bioética, el tejido conectivo mismo de una ética práctica. Pero ¿qué se entiende por deliberación? Aquí me limitaré a considerar la deliberación en tanto que proceso de decisión, tanto individual como colectivo, gracias al cuál se llega a

⁹⁴ Véase también Eugenie Gatens Robinson “Clinical Judgment and the Rationality of Human Sciences” *Journal of Medicine and Philosophy*; 11 (1986): pp. 167-178. “The general becomes a way to understand the particular case and the particular case becomes a way of showing how the general could be better put up. In other words, the "logic" at work in such a task is that of neither deduction nor induction, but rather of dialogue. The Method, the theory, the general rule becomes a means for interrogating the particular and the particular case becomes a means of understanding things in general...What I would like to suggest is that in both its moments of diagnosis and care, the rationality of clinical judgment is "practical" in this Aristotelian sense. It is thus essentially dialogical and narrative. It is dialogical rationality because knowledge of the particular, as it relates to a certain stage of any theoretical understanding, arises in a dialogue of well placed questions and their revealing answer. The skill in such dialogue requires a broad range of knowledge of a variety of sorts, a cognitive forestructure that constitutes in Gadamer's language a legitimate «prejudice»”. (175)

determinar lo que es correcto / bueno en una circunstancia concreta. Me serviré de la descripción propuesta por Gracia:

“La deliberación es antes de nada, la fe en la inconmensurabilidad de la realidad, y por tanto en la necesidad de incluir todas las distintas aproximaciones y perspectivas, a fin de enriquecer el debate y la comprensión de las cosas y los hechos. En otras palabras, la deliberación es la capacidad de relativizar la propia perspectiva acerca de los fenómenos, teniendo en cuenta la perspectivas de los demás, discutiendo racionalmente sus puntos de vista y modificando progresivamente la propia visión del proceso. La deliberación es un modo de conocimiento, porque durante la misma todos los implicados se hallan en un continuo proceso, pacífico y no coactivo, de evaluación y cambio de sus propios puntos de vista. Un proceso de deliberación ha funcionado bien cuando las opiniones mantenidas por los participantes en el punto de partida son distintas de aquellas que se sustentan al final del proceso... Deliberar es un arte, basado en el respeto mutuo, cierto grado de humildad o modestia intelectual, y el deseo de enriquecer la propia comprensión de los hechos escuchando e intercambiando opiniones y argumentos con los otros implicados en el proceso. La deliberación es un modo de análisis público y crítico de los propios puntos de vistas. Necesita de ciertos conocimientos, pero especialmente de ciertas habilidades y, sobre todo, de algunos rasgos de carácter. ...La experiencia enseña que el proceso en sí mismo actúa como educativo, mejorando las capacidades de las personas implicadas en el mismo. Puede decirse que nadie sabe cómo deliberar de manera natural. La deliberación no es un comportamiento natural. De manera natural, todo el mundo cree estar en posesión de la verdad y piensa que todos aquellos que defienden opiniones o creencias distintas de las suyas son tontos o malos. Deliberar es un proceso de auto educación. Quizá también sea un proceso de auto análisis, y hasta un cierto punto, una terapia. Sócrates estuvo toda su vida educando a jóvenes a través de la deliberación, o en el proceso de la deliberación. Sócrates no respondió preguntas, sólo ayudó a la gente a encontrar sus propias respuestas a las preguntas.”⁹⁵

Y añade:

“La razón práctica es deliberativa. Pero la deliberación es una tarea difícil. Necesita de muchas condiciones: ausencia de restricciones externas, buena voluntad, capacidad de dar razones, respeto por los otros cuando están en desacuerdo, deseo de entendimiento, cooperación y colaboración. Este es el marco para un proceso de deliberación verdadero. La deliberación descansa no en la «decisión» sino en el «compromiso».”⁹⁶

Cuando deliberamos tenemos que admitir que existen más soluciones de las que se nos patentizan a la vista. Tenemos que estar abiertos a nuevos descubrimientos. En un cierto sentido, tenemos que poder ser sorprendidos por algo nuevo. Es esta abertura la que nos interesa. ¿Qué significa? En un sentido, tenemos que admitir que podemos cambiar de opinión, o ver las cosas de forma diferente, como cuando dialogamos, aunque en este caso estaríamos dialogando de una manera peculiar: para alcanzar una decisión.⁹⁷ También, aquí, se trata de admitir una cierta forma del saber del no saber, una

⁹⁵ Gracia Guillen Diego. “La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica”: p. 38.

⁹⁶ Ibidem: p. 41.

⁹⁷ Greenblatt Samuel H. “Limits of Knowledge and Knowledge of Limits: an Essay on Clinical Judgment” *The Journal of Medicine and Philosophy*. 5; 1 (1980): 22-29. En este artículo Samuel H Greenblatt considera la relación entre la conciencia de los límites de nuestro saber y las actitudes y las habilidades ejercitadas por los clínicos en la práctica diaria. Un caso clínico constituye el hilo conductor del artículo

forma que tendrá que ser analizada. Eso requiere un ejercicio de humildad intelectual⁹⁸, un respeto a los demás, una utilización de nuestra capacidad imaginativa y empática, también una cierta disposición para aceptar el desorden y la confusión que un proceso deliberativo requiere. Sócrates nos recuerda lo difícil que es cambiar nuestra posición, y cómo no todo el mundo lo puede hacer con la misma desenvoltura. La metáfora del nacimiento expresa, mejor que muchas descripciones, el proceso que una deliberación requiere y nos muestra, una vez más, la posible relación entre prudencia y el saber del no saber socrático.

La dimensión pluralista en medicina nos había encaminado hacia una recuperación de la dimensión dialogica. (capítulo primero) Se nos había abierto un campo de investigación: la recuperación del saber del no saber socrático en tanto que condición inmanente al diálogo mismo. Otro tanto podría decirse, ahora, por la dimensión prudencial, en tanto que modalidad de interpretar el marco abierto por una ética práctica.⁹⁹ Vamos por tanto a investigar este componente en el diálogo y en la deliberación. Se trata de abrir el campo para una promoción del saber socrático en medicina para poder considerar el tema del diálogo y de la prudencia.

en el que Greenblatt muestra cómo nuestro saber junto con la conciencia de nuestro propios límites actúan de manera diferente según se trate de clínicos neófitos o expertos.

⁹⁸ Véase a propósito, Glenn McGee “Phronesis in clinical ethics” *Theoretical Medicine*; 17 1996: pp. 317-328.

⁹⁹ Cabe aquí mencionar un artículo interesante, el de Ronald Polanski en Polanski Ronald. “Phronesis on Tour: Cultural Adaptability of Aristotelian Ethical Notions” *Kennedy Institute of Ethics Journal*; 10: 4: pp. 323-336 donde el autor muestra, desde un punto de vista histórico, cómo la aceptación de la *phrónēsis* no es incompatible con un marco pluralista, así como no lo fue en su origen. Según el autor, a pesar del prejuicio muy frecuente, los griegos, en particular en el helenismo, supieron vivir en contacto con culturas diferentes y preservar las tradiciones locales. Aun cuando los griegos se distinguían de las poblaciones bárbaras, no hay que olvidar que el fundamento de esta distinción se enraíza en el tipo de cultura propio de los griegos, no en un carácter peculiar de su población.

SEGUNDA PARTE
EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO

SEGUNDA ETAPA
LA TRAMA DEL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO

CAPÍTULO III

EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO, ENTRE EL DIÁLOGO Y LA PRUDENCIA

3.1 Un punto neurálgico: entre diálogo y prudencia

Este capítulo es la conclusión de una larga reflexión que habíamos empezado en los dos precedentes y que habíamos llamado “diagnóstico de la situación actual en medicina”. Se trata ahora de plantear la recuperación/promoción de la práctica socrática en el contexto antes analizado. De ahí que este capítulo representa tanto un punto de llegada como de partida, haciendo de puente, por así decir, entre la reflexión que le precede y la que le sigue. La piedra angular de este puente es la relación entre el saber del no saber socrático y los problemas detectados al final de los primeros dos capítulos: la instancia de un diálogo abierto (la cuestión del pluralismo) y de un saber prudencial en medicina (la cuestión de la “ética práctica”). Por eso, las preguntas que vamos a trabajar serán las siguientes: ¿qué relación existe entre diálogo, pluralismo y el saber del no saber socrático? ¿Qué relación existe entre prudencia, proceso deliberativo y el saber del no saber socrático? Es este sólo un primer paso, sin duda, pero un paso que nos permite enfocar la hipótesis que salió al final de los dos antecedentes apartados : la necesidad de la recuperación/promoción del diálogo socrático en medicina. De ahí el carácter central que ocupa esta sección.

Habida cuenta del carácter de mediación de este capítulo, nos vemos obligados a anticipar algunas de las reflexiones sucesivas. Una vez mostrado con argumentos cuál es la relación entre saber socrático, diálogo abierto (respecto a la cuestión del pluralismo) y prudencia, se explicarán las razones por las que hemos elegido tratar una peculiar metodología socrática, la de Leonard Nelson y Gustav Heckmann. A esta dedicaremos amplio espacio.

Sin embargo, el lector no tendrá que olvidar que este espacio, precisamente los capítulos cuarto y quinto de este estudio, no constituye más que una premisa para el tratamiento de las cuestiones abiertas por nuestro diagnóstico inicial de la medicina. Nos ofrece simplemente el contexto en el que se puede entender el diálogo socrático

según una peculiar versión. Será solamente a partir del capítulo sexto cuando la recuperación del saber socrático volverá a interesarse por el contexto en el que había nacido, la medicina. De ahí la pertinencia de preguntarnos: ¿Cuál es la relación entre diálogo socrático y pluralismo en medicina?

Para contestar o esbozar una contestación a este interrogante, sobre el que discurre buena parte de este proyecto y se mide su credibilidad, se reflexionará sobre unas sesiones socráticas peculiares. Pues si es a partir de las instancias del diálogo y de la prudencia como se puede entender por qué tenga sentido recuperar una práctica socrática, será sólo a partir de su utilización en el contexto de la medicina como se podrá poner a la prueba la validez de nuestra hipótesis, así como intentar contestar a algunos de los interrogantes sugeridos de nuestro examen de la medicina a día de hoy.

Del método socrático consideraremos por el momento el papel jugado por el saber del no saber. Nuestro intento es ahora mostrar que tanto el diálogo como la prudencia lo requieren.

Pues bien, al final del primer capítulo hemos apuntado a la relación entre diálogo abierto y pluralismo. La parte central de esta sección se interesará justo de este aspecto, gracias al análisis de la relación entre el diálogo y el saber del no saber socrático. Punto de partida de este análisis será el reconocimiento de lo que, de hecho, se está haciendo cuando se está dialogando y de lo que hay que admitir para que esto sea posible. El resultado de este primer análisis nos permitirá plantear algunas reflexiones en torno al pluralismo y al respeto; reflexiones que retomaremos más tarde (sexto capítulo) cuando examinemos las sesiones socráticas en la práctica clínica, en el nuevo contexto abierto por la medicina. En el curso de nuestra investigación apuntaremos, aunque sólo de paso, a la ética del discurso, tomando en parte distancia de su manera peculiar de reconstruir el diálogo.

La segunda parte de esta sección retoma la consideración de la prudencia y de la deliberación. También aquí se tratará de destacar lo que de hecho acontece cuando se está deliberando (y lo que hay que admitir para que esto sea posible). Y también aquí los resultados de esta investigación nos llevarán hacia algunas conclusiones en torno a la cuestión del método en filosofía moral con respecto a la medicina. Si nuestra primera sección nos permite entrar en diálogo con la ética del discurso, esta segunda nos sitúa directamente en la cuestión de la prudencia como saber de medios o de fines.

Tanto en la primera como en la segunda sección, una de las nociones claves será la del saber del no saber socrático. Por eso, previamente y a título de premisa, se esclarecerá el sentido y la portada de esta expresión, sugiriendo, al mismo tiempo, una posible interpretación de la misma.

Antes de empezar, quiero explicar a título de premisa por qué la cuestión del saber del no saber socrático tiene tanta importancia en esta investigación. No se trata simplemente de un paso obligado para quien se dedica a la figura y a la filosofía de Sócrates. Es mucho más: la cuestión del saber del no saber socrático ha tenido una función heurística fundamental en esta investigación. Como veremos a continuación, intentando contestar al vaticinio, o sea, intentando interpretar su sentido, he descubierto unas posibles líneas de investigación para profundizar en el examen del mismo proceso dialógico y prudencial. Pero eso no es todo. La misma *prâxis* dialógica y prudencial que propondré en medicina (capítulo sexto) para dar una posible contestación a los interrogantes a los que está llamada y para reflexionar en torno al pluralismo y a la razón práctica, refleja una manera peculiar de entender el saber del no saber socrático. No es, por tanto, una digresión de carácter histórico la que nos ha llevado a considerar este tema como uno de los más relevantes. Nos hemos visto forzados a ir en esta dirección, como ya se podía imaginar, si se tienen en cuenta los aspectos tratados en los dos capítulos previos. En ellos, tanto el diálogo como la prudencia habían apuntado a una recuperación/promoción de la dimensión socrática.

Empezamos, por tanto, con la primera cuestión: la de la delimitación del saber del no saber en Sócrates. Es esta una cuestión que no es para nada sencilla y que aunque constituye sólo una premisa para el trabajo ulterior, merece una consideración cuidadosa.

3.2 El saber del no saber socrático

3.2.1 La declaración del oráculo y la interpretación de Sócrates: primer itinerario.

En la *Apología de Sócrates*, Platón nos cuenta que Sócrates empezó a filosofar y a dialogar con sus ciudadanos para interpretar el vaticinio del oráculo délfico. Para éste,

Sócrates habría sido el más sabio entre los hombres.¹ Como sabemos, este vaticinio fue una verdadera sorpresa para Sócrates, una sorpresa que, poco a poco, se convirtió en un autentico interrogante existencial.²

“¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio (el más sabio)?”³

¹Los oráculos se encontraban en lugares sagrados, a menudo cuevas, alturas, fuentes, árboles etc... Cada uno de los oráculos tenía una especial característica terrena y unos procedimientos peculiares a seguir para la consulta. El oráculo de Delfos era un oráculo en el que un funcionario del culto hacía de intermediario de la divinidad, hablando en su nombre.

Al comienzo (el santuario no fue construido antes del 750 a.C.), el oráculo de Delfos (Delfos fue uno de los santuarios más importantes para los Griegos) se consultaba sólo una vez al año, el séptimo día del séptimo mes (siete era el número sacro de Apolo). Con el paso del tiempo, las consultas se hicieron más frecuentes: cada séptimo día de cada uno de los nueve meses donde se creía que Apolo estaba presente. De hecho se pensaba que Apolo transcurría los tres meses de invierno en otro sitio, entre los “Hiperbóreos”. El intermediario de Apolo era una mujer, la *Pitia*, que era tanto un ministro del culto como una adivinadora. Entre sus ayudantes había cinco hombres y dos sacerdotes, llamados *prophetai*. En la sala del templo, a partir del siglo sexto se pusieron dos inscripciones famosas: “conócete a ti mismo”, y “nada en exceso” que reflexionaban la sabiduría de la época.

Durante los días de consulta, una cabra recibía un baño ritual. Con su temblar de una cierta forma la cabra indicaba la presencia del dios. En este caso se hacía un sacrificio. La *Pitia* entonces se sentaba en el *aduton*, el santuario interno, sobre un trípode que representaba el trueno de Apolo. Muy probablemente la *Pitia* bebía agua de la fuente de *Kassotis* y masticaba hoja de laurel. No es cierto que el sitio sobre el que se sentaba estuviese conectado a unos vapores capaces de favorecer el estado de *trance* o adivinación. Los consultantes se reunían en otra habitación, después de haber hecho unos sacrificios y, probablemente, hablaban directamente con la *Pitia* que le contestaba. Probablemente sus ayudantes escribían las respuestas, en el caso de que estuviesen presentes sólo los enviados por el interesado. Ha sido hoy abandonada la convicción según la cual la *Pitia* hablaba de forma incomprensible y se comportaba de forma excéntrica, necesitando, por esto, de la traducción de los sacerdotes.

Fuera del oráculo de Delfos había también intérpretes que ofrecían interpretaciones de las respuestas a sueldo. El oráculo de Delfos empezó a perder influencia en el cuarto siglo, cuando fue despojado, y con el reinado de Alejandro Magno, que desplazó al oeste el centro de la Grecia.

Véase la voz “oracles” de David E. Aune en Varios. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 11 editado por Mircea Eliade. Mac Millan Publishing Company. New York 1987: pp. 81-7 y, en la misma enciclopedia, la voz “Delphi” por Jan Bremmer. Vol 4 : pp. 277-8.

Los oráculos de Delfos se encuentran en Parke H.W. Wormell D.E.W *The Delphic Oracle*. 2 vols Oxford 1956. En el texto de Fontenrose Joseph. *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*. Berkeley 1978 se encuentran todos los oráculos de Delfos conocidos, según su grado de autenticidad, traducidos en inglés. Roux George. *Delphes: son oracle et ses dieux*. Paris 1976 es en cambio un instrumento interesante para el tratamiento del ritual de Delfos. Price Simon. “Delphi and Divination” in *Greek Religion and Society*. Edited by P.E. Easterling and J.V. Muir. Cambridge 1985 ha analizado la relación entre los oráculos y las creencias griegas.

² Como sabemos, el oráculo tenía una inscripción: “Conócete a ti mismo”; Parke H.W. Wormell D.E.W. *The Delphic Oracle*. Basil Blackwell. Oxford 1956.

³ Platon. *Apología de Sócrates*. 21b Desde ahora, si no se especificará de otra manera, se utilizará como traducción de referencia la de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual que se encuentra en Platón. *Diálogos*. Editorial Gredos. Madrid 1981. En esta nota particular queremos llamar la atención también sobre la traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado en Platón. *Apología de Sócrates – Fedón*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 2002 que traduce *sophótaton* por el superlativo absoluto “más sabio”: “¿Qué dice realmente el dios y qué enigma plantea? Pues, en fin, yo ni mucho ni poco soy conciente de ser sabio. ¿qué dice realmente cuando afirma que yo soy el más sabio[0]?”

Empezaremos nuestra reflexión a partir de esta pregunta: ¿Qué es lo que quiere decir el dios cuando afirma que Sócrates es el más sabio? Volvemos por un momento a lo que sabemos del vaticinio, esta vez sin seguir la primera interpretación de Sócrates, sino la recibida por la tradición. Como sabemos, el oráculo délfico, tal como nos lo cuenta Platón en la *Apología*, había expresado su responso en una forma negativa.

“Pues bien una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto – pero como he dicho no protestéis, atenienses – preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio.”⁴

Es por tanto Sócrates quien interpreta el vaticinio en sentido afirmativo, como si él tuviese que poseer mucha sabiduría, ser el más sabio de los hombres.⁵ En realidad la Pitia, si tenemos por acertada la versión de la *Apología*, había dicho mucho menos: que no había nadie más sabio que Sócrates. Esta contestación deja abierta la cuestión si Sócrates posee mucha sabiduría o poca. Por ejemplo, la adivinación podría significar que existe al menos un hombre que es sabio como Sócrates. Puede ser que existan más, o que, a lo mejor, muchos o todos sean sabios como él. Para el oráculo lo importante es que nadie es más sabio que Sócrates.⁶ De esta manera Sócrates representaría un punto límite de la sabiduría humana.⁷

Si este fuese el sentido del oráculo, habría que entender qué significa ser el representante de lo máximo que se pueda saber. Como el mismo Sócrates sugiere, el vaticinio del oráculo podría significar que la sabiduría de los hombres no es nada cuando se la compara con la divina. Que nadie sea más sabio que Sócrates no atestiguaría de por sí un incremento de la sabiduría de Sócrates sobre los demás, sino un estado de ignorancia común a cada hombre en tanto que tal. Todos serían ignorantes por igual. Sócrates, entonces, sería el más sabio entre los que no saben, que, dicho sea de paso, es lo que él descubrirá, como veremos enseguida. Esta interpretación, a pesar de

⁴ Platón. *Apología de Sócrates*. 21 a

⁵ Naturalmente, cada vez que afirmamos que es Sócrates el interprete, nos referimos al Sócrates de los primeros diálogos platónicos, en los que queda siempre el problema de distinguir la voz de Platón de la de Sócrates. Para profundizar en la llamada cuestión socrática, la de la identidad histórica de Sócrates, véase, para una panorámica, entre otros Reale Giovanni. *Storia della filosofia antica*. Vol. 1. Vita e Pensiero. Milano 1992:p. 287-95. Giannantoni Gabriele. *Socrate*. EMSF – Istituto Treccani vol. 6. Roma 1993.

⁶ Sobre este punto véase también Parke H.W. Wormell D.E.W *The Delphic Oracle*. 2 vols Oxford 1956: vol. 1 p. 401-5. Fontenrose J. *The Delphic Oracle. Its responses and operations*. University of California Press. Berkeley 1978: p. 34 ; p. 220.

⁷ Siempre que con este “nadie” se entienda referido sólo a los hombres y no a cualquier viviente, entre ellos a los dioses. Pero esta interpretación parece excesiva para el espíritu griego.

ser plausible y apoyada por los textos, no nos parece suficiente; quedaría abierta la cuestión en torno a la excelencia de Sócrates, la cuestión de su primado respecto a los demás. Pues bien: hay que preguntarse en qué puede consistir este más.⁸

Antes de examinar las propuestas dadas por Sócrates a este interrogante - sus interpretaciones del vaticinio – consideraremos, por un momento, las acciones que él emprendió para llegar a ellas. También en este caso tenemos como referencia el texto de la *Apología*.

La primera reacción de Sócrates fue tomarse en serio lo que le había dicho el dios. La razón es clara y nos la dice el mismo Sócrates: el dios no puede equivocarse. Así las cosas, hay que ir a la búsqueda de la verdad de su vaticinio. Esto es tanto más necesario cuanto Sócrates no puede equivocarse: él sabe que no sabe. También de esto está convencido. Consecuentemente, Sócrates se encuentra frente a una antinomia, o a un enigma, como él dice: él es el más sabio y, al mismo tiempo, el más ignorante entre los hombres. ¿Cómo es posible?⁹ La reacción de Sócrates frente a estas dos verdades, en un primer momento contrarias, es de azoramiento, una sensación que, muy probablemente, habrán vivido muchas veces sus interlocutores, cuando se han dado cuenta de la dificultad de insistir en una determinada posición. Como sabemos, gracias a la lectura de los diálogos de Platón, los interlocutores de Sócrates en estas situaciones se encuentran a menudo confundidos. A veces se quedan hasta sin palabras, casi se les cae el suelo bajo los pies. Como ya sabemos, es ésta aquella confusión que sigue al *élenchos* o confutación, aquella confusión que permite el nacimiento de un conocimiento nuevo, un conocimiento hecho posible por el arte de la mayéutica.¹⁰ Ahora bien, en nuestro caso, estaríamos asistiendo al nacimiento de la verdad en Sócrates; aquella verdad que

⁸ A esta altura, hablar de primado podría ser una exageración si interpretamos el sentido del oráculo en la forma antes expuesta: todos serían ignorante por iguales. Se podría entender el primado de Sócrates desde otro punto de vista: no se trataría del poseso de un saber superior, sino de su elección por parte del dios, i.e. de la misión que él habría recibido por parte del dios. En el curso de esta investigación nos hemos centrado sólo sobre la peculiaridad del conocimiento socrático. Habría también que investigar el papel jugado por su “sacerdocio” filosófico.

⁹ No estoy muy de acuerdo con la tesis del Fontenrose, según la cual Sócrates habría entendido el sentido del oráculo de forma negativa. Si así fuese ¿para qué intentar confutar al Dios, mostrarle alguien más sabio de él? Si fuese acertada la interpretación del Fontenrose, no tendría sentido ir en búsqueda de un hombre más sabio y no habría algún enigma para resolver. Véase J Fontenrose en Fontenrose J. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*. University of California Press. Berkeley – Los Angeles – London 1978. p. 34 “As the Pythia expressed it, other men could be as wise, and this is the conclusión to which Sócrates comes”. La interpretación del Fontenrose explica por qué Sócrates intentó encontrar a alguien sabio cómo él, pero perdiendo de vista la peculiaridad de su metodología crítica.

¹⁰ Sobre el arte mayéutica véase por ejemplo Platón. *Teeteto*. 148 a – 151 d.

hará posible su misma forma de filosofar y de vida. El punto a examinar es, por tanto, decisivo. Sigámoslo una vez más a través de la ayuda de la *Apología*. Para que este nacimiento sea posible, hay que emprender un determinado camino. Helo aquí.

El camino realizado por Sócrates, su segunda reacción al oráculo, fue la de emprender una investigación, según sus propias palabras, con fatiga y con esfuerzo. Ahora bien, a nosotros nos interesa el estilo de esta investigación, su misma forma. Aunque Sócrates no tenga ninguna duda del hecho de que el dios no se pueda equivocar, por cuanto él está convencido de esta verdad, su primer paso es intentar confutar su tesis. La pone a prueba, por así decir, para ver su resistencia a las objeciones.¹¹

“Me dirigí a uno de los que parecerían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: “Este es más sabio que yo y tu decías que lo era yo.”¹²

Una primera indicación es, entonces, la siguiente: tomarse en serio la verdad de una tesis no excluye un examen crítico de ésta. Otro elemento fundamental es la manera de investigar: Sócrates no se pone sólo a reflexionar sobre el sentido del vaticinio. Su procedimiento es un procedimiento intersubjetivo: lo que hace Sócrates es ponerse en diálogo con los demás, interrogándoles. Volveremos más tarde sobre este aspecto, porque es decisivo por dos respectos: los demás son constitutivos para el reconocimiento de sí, de nuestra propia identidad; los demás son constitutivos para el proceso de conocimiento en tanto que tal. Hechas estas aclaraciones, volvemos de nuevo al oráculo y a las respuestas descubiertas por Sócrates.

En un sentido lato, Sócrates descubre que él sabe que no sabe; y en esto constituye su sabiduría. Pero nos podemos preguntar una vez más: ¿qué significa este saber del no saber?

He aquí las dos contestaciones de Sócrates

“Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en éste oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates – se sirve de mi

¹¹ Piénsese por ejemplo en el método crítico de Popper y en el falsificacionismo que en estas palabras está en parte anticipado. Véase en particular Popper K. *Congettura e Confutazioni*. pp. 33 ss. En castellano *Conjeturas y confutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Paidós. Barcelona 1983.

¹² Platón. *Apología de Sócrates*. 21 c.

nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, cómo Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría.»¹³

En un primer sentido, el saber del no saber no sería sino un testimonio de los límites del saber humano. Sin embargo, existe también una segunda contestación de Sócrates; una contestación que se nos patentiza si consideramos que Sócrates no ha llegado a esta respuesta aisladamente, reflexionando sólo consigo mismo. Todo lo contrario la confrontación con los demás ha sido decisiva.¹⁴ Poco a poco, Sócrates se dio cuenta de que muy a menudo los demás no sabían que no sabían de qué estaban hablando, mientras que él sí que lo sabía: sabía que no sabía. Por eso le pareció plausible el oráculo delfico.

“Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saber” .¹⁵

Es interesante observar cómo en Sócrates haya dos diferentes niveles de saber. Un primer nivel es el de la sorpresa; un segundo, el del darse cuenta de saber del no saber. Este último tipo de saber se parece más a una intuición o *Einsicht* que el primero. Veamos por qué. Un *Einsicht* o intuición es un tipo peculiar de conocimiento. Tiene la fuerza de una evidencia interna. Un ejemplo nos ayudará a aclarar lo dicho. Sé que fumar es peligroso, aun así fumo. Este conocimiento no es un *Einsicht*, y no lo es porque no tiene aquella fuerza y contundencia necesaria para influenciar verosímilmente mi comportamiento. Ponemos ahora que yo tenga una enfermedad debida al humo. También ahora sé que fumar es peligroso. Lo sé porque lo he vivido, experimentado. Este saber me pertenece hasta tal punto que es probable que yo decida no fumar, aunque eso no se pueda decidir de una vez por todas. Cuando tenemos una intuición, es muy probable que nuestro comportamiento se deje orientar por ella. Una intuición tiene una

¹³ Platón. *Apología de Sócrates*. 23 a-b.

¹⁴ Aquí querría subrayar dos dimensiones dialógicas peculiares: el ser interrogado por alguien; el interrogar a alguien. Ambas juegan un papel importante en torno al saber del no saber de Sócrates. Sócrates intenta contestar a una pregunta. Es el oráculo el que tiene la iniciativa: es él quien habla primero, aunque interrogado por Querefonte y es él que da a Sócrates un problema que le da-que-pensar: nadie es más sabio que él. En el esfuerzo de dar una contestación a este enigma, Sócrates descubrirá su filosofía y, con ésta, sí mismo. Hay empero otra dimensión dialogal constitutiva. Sócrates, una vez interrogado, descubre su propia vida y filosofía discuriendo con los demás. Aquí es la dialéctica entre pregunta y respuesta en los diálogos concretos la que es decisiva, y es Sócrates, al menos el Sócrates platónico, el que toma la iniciativa en el diálogo.

¹⁵ Platón. *Apología de Sócrates*. 21 d.

fuerza peculiar: la fuerza de una experiencia vivida y la convicción de haber reconocido algo interiormente.¹⁶Es este el tipo de conocimiento que nos parece reconocer en el saber del no saber socrático.¹⁷

Hecha esta aclaración, concentrémonos sobre los dos aspectos presentes en el saber del no saber socrático: el sentido del límite de nuestro saber con respecto a un conocimiento absoluto; la afirmación según la cual lo que Sócrates no sabe, tampoco piensa saberlo.

Con respecto al primero, Sócrates se da cuenta de que el saber humano es poca cosa frente al saber de lo absoluto aunque, eso sí, no por eso deja de perder validez. A mi manera de ver, esta afirmación de humildad no se ha subrayado suficientemente. El saber de Sócrates es un saber que se mueve en unos límites bien marcados que no tiene pretensión de lo absoluto, que se deja siempre interrogar de nuevo, sin perder, por ello, su validez; un saber que anticipando la terminología aristotélica podríamos llamar ya prudencial. Bien entendido: no se trata sólo de un saber de los límites, sino de la asunción de los límites en el saber mismo.¹⁸

¹⁶ Para mantener ese sentido de intuición, dejaremos a lo largo de la investigación la expresión alemana *Einsicht* en lugar de la castellana intuición, más ligada a una evidencia principalmente epistémica.

¹⁷ Esta distinción nos puede ayudar a comprender mejor el sentido del intelectualismo socrático. Es suficiente pensar el tipo de conocimiento necesario para actuar bien como un conocimiento obtenido en la forma de un *Einsicht* y no como un simple conocimiento. Si conoces el bien de esta forma, no puedes no actuar según tu conocimiento. Esta observación es sólo parcialmente correcta y supone dos condiciones: que el conocimiento es un *Einsicht* y que la relación entre el conocimiento y la acción buena es, simplemente, muy probable. Para una concepción intelectualista de la ética, la relación entre el conocimiento y la acción buena no sólo es probable, sino que es necesaria. He aquí su error: haber confundido una posibilidad con una necesidad. En lo que viene a continuación, consideraré el saber del no saber como un *Einsicht*, y no como un conocimiento cualquiera. Para profundizar en la dirección de los presupuestos y características de un *Einsicht* véase Newman J.H. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Burns-Oates and Co., London 1870, toda la parte perteneciente a la relación entre asentimiento real y nocional, así como la interpretación dada por Jaeger del intelectualismo socrático en su *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1944: Vol. II: p. 108 trad. en italiano en Jaeger. *Paideia*. Bompiani – Il pensiero occidentale. Milano 2003: pp.796. “La conoscenza del Buono che Socrate trova al fondo di tutte le cosiddette «virtù» umane, singolarmente prese, non è una operazione dell’intelletto, ma come ben vide Platone, l’espressione, fattasi consapevole, di un essere «intimo» all’uomo. Essa ha radice in uno stato profondo dell’anima, dove l’essere penetrato dalla conoscenza e il possesso del conosciuto non si possono più scindere, ma sono, essenzialmente, uno.”

¹⁸ A nuestra manera de ver, Sócrates representa el hombre sabio por su asunción de los límites de su conocimiento, unos límites que no le impiden investigar. Todo lo contrario, le ayudan en esta tarea, una tarea en la que Sócrates se encuentra a mitad, por así decir, entre la razón y lo irracional, la actitud crítica y el respeto de las leyes, la confianza en la razón y la ausencia de un contenido estable, la convicción de lo que se dice y la disponibilidad a revisar lo que se ha dicho, el rigor de su actitud ética con una actitud responsable, el estar preocupado por el cuidado de los demás con el no saber nada. Todo estas tensiones, viven en equilibrio en la figura de Sócrates y cesan de ser antinómicas, probablemente porque no son sino la otra cara de aquella conciencia del límite que representa el saber del no saber socrático y la vida misma de Sócrates.

Con respecto al segundo punto, la afirmación de Sócrates, su conciencia del límite no se extiende exclusivamente a la confrontación con un saber divino, inalcanzable para un hombre. Se patentiza ya en la conciencia de los límites de sus propios conocimientos; se patentiza ya en su deseo de ir a buscar las razones de los argumentos dados; en su afirmación de honestidad intelectual y en su incansable búsqueda de una verdad de los trazos humanos, provisional, pero no por eso arbitraria. Lo que Sócrates no sabe, tampoco piensa conocerlo, eso es cierto, pero tampoco deja de investigarlo.¹⁹ La conciencia de los límites de su propio saber no es una afirmación escéptica, sino, como veremos a continuación, un primer paso hacia la investigación.²⁰

Todo lo dicho podría parecer, cuando menos, plausible. Y sin embargo se podría objetar que hemos dado demasiada importancia al vaticinio del oráculo délfico. Si fuese acertada esta objeción, no habría tenido mucho sentido investigar de nuevo en torno al vaticinio del oráculo, como hemos hecho hasta ahora.

Se podría decir, por ejemplo, que el cuento de Platón es simplemente un expediente retórico, apto para cautivar el interés del lector. A esto se le puede fácilmente replicar que en la época de Platón, a mayor razón en la de Sócrates, el oráculo délfico representaba una institución fundamental para los griegos. Aunque se tratase de un expediente literario, se trataría de un expediente con el cual Platón nos estaría contando algo fundamental o, al menos, algo que, para un lector de su tiempo, sería percibido como tal.²¹ Se podría también decir, que en el fondo Platón nos estaría contando una leyenda popular, que no tendría alguna validez desde una perspectiva filosófica. A pesar de ello, el hecho de poder ser un simple expediente literario, cuando no una leyenda popular, no quitaría nada al valor que los oyentes le atribuirían. Nos volvería a plantear la cuestión de su sentido, y esto por las mismas razones antes expuestas. Se podría ir más lejos y llegar a pensar que Platón no nos estaría contando una leyenda, sino un mito nuevo. Es claro, sin embargo, que el oráculo délfico no representa un cuento mítico en sentido estricto, sino una institución de la época, que sólo con categorías *a posteriori* de corte racionalista podríamos acercar a un cuento mítico. Además, aunque se tratase de un mito, no por esto no merecería un análisis muy

¹⁹ Sobre este tema véase Platón. *Menon* 80 d – 81 e.

²⁰ Véanse también las reflexiones de Karl Jaspers en Jaspers Karl. *Die grossen Philosophen*. Piper and Co. Verlag. München 1957: pp. 108 ss.

²¹ Véase lo que dice Platón en la *Republica* en torno al oráculo de Delfos. IV, 427 b ss.

cuidadoso. Como ha sido mostrado contundentemente, muchas veces Platón se ha servido del mito para hablar de lo más fundamental. Por último, se podría pensar que el saber del no saber socrático no es más que una manera de representar la ironía y la mayéutica socrática. A esta última objeción es suficiente replicar que muy probablemente el saber del no saber socrático tiene también esta función, sin por eso dejarse reducir a ella. A obligarnos también a tomarnos en serio el vaticinio son las consideraciones de algunos estudiosos.

Parke y Wormell, así como Fontenrose, han defendido la tesis de la autenticidad del vaticinio de Delfos y han sugerido una posible datación de éste. Para ellos el periodo más probable en el que Sócrates habría recibido la respuesta del oráculo tendría que ser antes del 431 a.C.²² Se trataría de un evento fundamental para la vida de Sócrates, cuya importancia estaría confirmada por su esfuerzo de descifrar el sentido del oráculo (una vez admitido que éste no podía fallar, siendo expresión de un conocimiento divino).²³

En cualquier caso, es difícil negar que la adivinación del oráculo delfico, independientemente de la cuestión de su autenticidad y eventualmente de su datación²⁴,

²² Parke H.W. Wormell D.E.W *The Delphic Oracle*. 2 vols Oxford 1956: vol. 1 p. 402: “Unless one is to regard this account in the apology as either a piece of fiction griten by Plato, or a piece of humbug perpetrated by Socrates himself, the oracle must have been given as described and must have had a determining effect on Socrates’ life. Unfortunately no direct indication is given to show when it was delivered. It must have been some years before the trial, as Chaerephon was dead by that time: the implication of the speech is that it was given many years previously, as Socrates dates after it the adoption of his whole typical manner of life...on the whole it is much more likely that the oracle was given before 431, and so influenced Socrates from about the age of thirty five”.

²³ Pero, ¿cómo es posible que la Pitia haya atribuido a Sócrates tanta importancia ya a estas alturas? ¿Cómo es posible que Sócrates fuese ya tan conocido en aquel tiempo? Parke y Wormell piensan solucionar el problema de la forma siguiente: la contestación del oráculo es una contestación negativa a la pregunta de Querefón y no positiva, como, en cambio vino a trasmitirse a lo largo del tiempo, por ejemplo por Jenofonte. Dicho en otras palabras: había habido una respuesta, pero esta respuesta no había tenido la extensión que nosotros, y Sócrates con nosotros, le habríamos dado sucesivamente. “Those responsible for the reply may have given it with a touch of that loft contempt for human wisdom, as ordinarily reckoned, which Socrates claimed to attribute to Apollo himself. If neither of this explanations is satisfactory, and the both are inadequate, one can only leave the prophecy as one of those unexplained mysteries which still remain with the Delphic Oracle. Certainly if it served to alter Socrates’ course of life, as Plato makes him say, it was probably more important as a contribution to human thought than any other words that emanated from the Pythia” Ibidem: p. 403. Vlastos, en cambio, piensa que no es necesario suponer la fama de Sócrates si se admite el tipo de adivinación propio de la Pitia, un tipo este cuya autenticidad fue contestada por Fontenrose. Véase, siempre en torno a la cuestión de la supuesta fama de Sócrates, Vlastos Gregory. *Socrates. Ironist and Moral philosopher*. Cornell University Press. New York 1991: p. 288.

²⁴ Fontenrose en Fontenrose J. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*. University of California Press. Berkeley – Los Angeles – London 1978 ha mostrado cómo tanto una interpretación racionalista de las respuestas de los oráculos como una irracionalista son inadecuadas. Para poder dar una explicación razonable de las respuestas del oráculo haría falta distinguir entre oráculos auténticos y no auténticos, tarea esta extremadamente complicada. Insatisfecho por la imprecisión de la clasificación propuesta por Parke y Wormell, según la cual habría una distinción entre oráculos históricos y ficticios a

ha constituido uno de los acontecimientos más importantes en la historia de la filosofía occidental.²⁵ Si el oráculo tuvo un significado tan relevante para el desarrollo de la filosofía en Sócrates, puede ser que en su mensaje haya algo fundamental para la filosofía en cuanto tal. Podemos por tanto dejarnos interrogar por el oráculo y examinar qué significa el saber del no saber para la filosofía. A favor de esta digresión se encuentran también los siguientes argumentos.

Sócrates vivió en un tiempo en el que el mismo filosofar, al menos en su versión clásica, había sido cuestionado. Las diversas propuestas cosmológicas existentes - piénsese por ejemplo en Parménides y en Heráclito, en los atomistas y en Anaxágoras - no habían encontrado una respuesta satisfactoria. Al mismo tiempo, algunos filósofos, los sofistas, habían pensado poder abandonar la búsqueda de la verdad para dedicarse a un tipo de saber más práctico, por ejemplo, al saber capaz de convencer a los demás (Gorgias, Protágoras...)²⁶ El mismo Sócrates no había estado satisfecho de sus estudios cosmológicos y se había decidido a concentrar todos sus esfuerzos en otro tipo de objeto: el conocimiento del hombre.²⁷ La contestación de Sócrates al oráculo, su interpretación y su forma de actuar puede, por tanto, ser entendida como una respuesta a la crisis de la filosofía de su tiempo y con esto adquirir mucha actualidad, porque hoy también la filosofía está cuestionada en su misma identidad.

Además, como segundo argumento, parece que Sócrates nos invita una vez más a tomarnos en serio la búsqueda de la verdad, restringiendo esta búsqueda a la verdad del hombre, y a hacer de esta búsqueda el motor mismo del filosofar. Lo que me ha sorprendido siempre es que Sócrates, asumiendo la tarea de la investigación y haciendo de ésta su misma forma de vivir, ha descubierto su saber del no saber, si se quiere, uno de los contenidos más abiertos que se puedan imaginar. Es como si Sócrates hubiese

lo largo de nueve distintos periodos - Fontenrose propuso una clasificación mas detallada, distinguiendo entre oráculos "historical - quasi historical - legendary - fictional" a partir de la cual poder investigar la autenticidad o no de la respuesta. El oráculo en torno a la sabiduría de Sócrates sería un oráculo histórico. Ahora bien, Fontenrose no identifica histórico con genuino. "By Historical responses I mean those which appear in contemporary records; that is the accepted probable date of the response fell within the lifetime of the writer who attests it, or of the earliest writer when several attest it, or not long before the date of the inscription which records it. Obviously most of these responses are genuine; but contemporaneity is not an absolute guarantee of genuineness, since man may be mistaken about what was happened in their own lifetimes or may put trust false reports" Véase el texto sobre citado a las paginas 7 ss.

²⁵ Parke H.W. Wormell D.E.W *The Delphic Oracle*. 2 vols Oxford 1956: vol. 1 p. 401-5.

²⁶ Con esta consideración no quiero hacer alguna crítica a la sofística, ni exponer la sofística de forma tal que quede desminuida su contribución a la filosofía. Aquí me limito a indicar la existencia de una crisis en torno a la identidad de la filosofía.

²⁷ Platón. *Apología de Sócrates* 19 C-D.; 37 E - 38 A

llegado a la forma misma de la investigación, a lo que la convierte en auténtica investigación. Si observamos más de cerca al saber del no saber socrático, no podemos excluir que desde allí se hubiera podido concluir que no tenía algún sentido buscar la verdad. Sabemos que no sabemos. Esto es todo. No hay más. Y, sin embargo, Sócrates no ha elegido la vía escéptica. Todo lo contrario, nos ha mostrado en qué sentido una investigación semejante podía tener sentido. Eso nos invita a una mayor profundización.

3.2.2 Hacia una actualización del saber del no saber socrático: segundo itinerario.²⁸

Podemos por tanto volver a nuestro interrogante inicial: ¿qué significa el saber del no saber socrático? Y ¿qué es lo que nos puede decir hoy? Para poder contestar a estas preguntas he decidido considerar el saber del no saber socrático como si se tratara de una contestación a una duda radical, expresión, esta última, de una crisis del saber. Dicho en otras palabras, sería como si Sócrates nos dijera: “Podemos dudar de todo, pero no de que sabemos que no sabemos.”²⁹ En este sentido el saber del no saber socrático anticiparía uno de los temas centrales de la filosofía, sobre todo en la modernidad. Analizaremos esta temática siguiendo tres caminos distintos: el examen de la duda radical, la *epoché* fenomenológica y la reconstrucción pragmática trascendental del mismo acto de la duda. A estas añadiremos unas consideraciones de Apel en torno al diálogo socrático.

Con unas aclaraciones importantes. No queremos hacer una investigación de corte filológico en torno al sentido del saber del no saber socrático. Intentamos hacernos interrogar por el sentido de este vaticinio. Para eso, hemos decidido también hacer referencia a algunos otros autores que se encontraron en una situación análoga a la de Sócrates. Me refiero a Agustín, Descartes, Husserl y, en parte, como veremos, Apel.

²⁸ Para una indicación de las interpretaciones del pensamiento de Sócrates en la historia de la filosofía véase, entre otras, la obra de Döring K. Flashar H. Kerferd G.B. Oser-Grote C. Waschkies H.J. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Sophistik Sokrates Sokratik Medizin*. Editada por Hellmut Flashar. Schwabe & Co Ag. Verlag. Basel 1998: pp. 166-178. Giannantoni G. *Socratis et socraticorum Reliquiae Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit*. Napoli 1983-5.

²⁹ En apoyo de nuestra interpretación hay algunas indicaciones de Platón, por ejemplo en el *Menón*. “Mira, Sócrates, ya había ya oído antes de conocerte que tú no haces otra cosa que confundirte tú y confundir a los demás; y ahora según a mí me parece, me estás hechizando y encantando por completo, con lo que estoy ya lleno de confusión... (80 a 5) Porque no es teniendo yo claridad como induzco a confusión a los otros, sino que estando yo en mayor confusión que nadie como hago que lo estén los otros” (80 c-d) Platón. *Menón*. Edición bilingüe por Antonio Ruiz de Elvira. Centro de estudios constitucionales. Madrid 1986 3 ed. P. 21 y p. 23.

Cada uno intentó a su manera contestar al escepticismo y vivió en un tiempo en el que la crisis de la filosofía era extremadamente actual. Descartes, Husserl y el mismo Apel, además, intentaron dar una fundamentación nueva al filosofar, aunque de manera distinta.³⁰

Aquí también no hay que dar a nuestras sugerencias más valor del que tienen: constituir el hilo de una posible interpretación del vaticinio, sin por eso pretender interpretar las filosofías de los autores nombrados.

En fin, una última aclaración para evitar malentendidos. La perspectiva que hemos elegido para examinar el saber del no saber socrático no implica la aceptación de la tesis según la cual Sócrates habría abierto y hecho posible la llamada filosofía de la conciencia (“*Bewusstseinsphilosophie*”). Lo que queremos hacer es simplemente utilizar la duda, en sus distintas modalidades, como instrumento heurístico para preguntarnos por el sentido del saber del no saber, tanto para Sócrates como, a través de él, para nosotros.³¹ No hay que olvidar que lo que se expresa a continuación es simplemente el esbozo de un proyecto, cuya realización desborda los límites de esta investigación. Por eso no se podrá profundizar en algunos de los argumentos mencionados y se considerarán solamente aquellos aspectos que serán relevantes para la economía de esta investigación, aquellos que ponen en luz a la centralidad del saber del no saber socrático.

Con estas aclaraciones podemos empezar.

³⁰ Hay que subrayar de forma clara que los problemas de Sócrates, Agustín, Descartes y Husserl son distintos (con respecto al contexto histórico, existencial y filosófico). Pero por eso no hay que olvidar que sus argumentos adquieren una cierta fuerza y plausibilidad con respecto a sus contextos de referencia. En este estudio, empero, no consideraré sus argumentos en el marco contextual en el que nacieron, limitándome a señalar en nota algunas referencias. Los consideraré como manera de entender de forma distinta el saber del no saber como resultado de una duda radical. En este sentido y sólo en este sentido, me he preguntado si y en qué medida estos argumentos puedan ofrecer una contribución al tema en examen: la relación entre el saber del no saber y la filosofía. Por las mismas razones no quiero criticar a Sócrates por el hecho de no haber dudado de su propia existencia o de la de un mundo externo. Una duda semejante ni hubiera podido plantearse en el contexto de Sócrates y probablemente habría sido interpretada como un sin sentido.

³¹ Existen, al menos, dos posibilidades de utilizar el instrumento heurístico de la duda radical. A) Se nos podría preguntar si Sócrates habría dudado radicalmente o no. En este sentido la reflexión de los otros autores sería un ejemplo de cómo haya sido posible en el curso del tiempo afinar la duda metódica. B) Entender los autores de forma tal que nos puedan ayudar a comprender el sentido del *Einsicht* socrático: del saber del no saber para la filosofía. Yo trabajaré más bien según esta segunda línea.

«¿De qué no puedo dudar? » habría podido preguntarse Sócrates. «De qué sé que no sé ».³² He aquí su posible contestación. Pero nos preguntamos: ¿qué significa esta respuesta?³³

Parece que aquí Sócrates trate de atestiguar la fuerza de una experiencia, una experiencia de verdad. En este caso la verdad del saber del no saber, una verdad que se le impone a Sócrates y que pretende valer de forma incondicionada y absoluta. El saber del no saber tendría una fuerza tal, sería tan contundente que dejaría fuera de discusión cualquiera duda.³⁴ Estaríamos frente a lo que hoy llamaríamos una evidencia, una evidencia acompañada de un *Einsicht*, en el sentido explicado anteriormente. Con una aclaración importante, empero, que se trataría de una verdad de tipo “formal,” porque no estaría ligada a ningún contenido peculiar - al no saber esto o lo otro - sino a la misma constitución de nuestro saber.³⁵ De ahí, también su carácter constitutivo y

³² Parece que Sócrates no pueda extender la duda al mundo; tampoco a su existencia individual. A lo mejor sus dudas podrían estar encaminada a lo que decimos en torno al mundo o en torno a nosotros. No se podría hablar de una duda radical entonces, si en esa duda estuviera implícita una duda en torno al *lógos*. El *lógos* no se puede equivocar: somos nosotros los que podemos equivocarnos. También Heráclito y Parménides habían propuesto una distinción entre la vía de la *dóxa* y la del *lógos*. También los sofistas, piénsase por ejemplo en Gorgias, para el cual nada es; si se admitiese que algo fuese, habría que admitir que no se podría conocer; si se admitiese como cognoscible, habría que reconocer que no se podría comunicar. Pero Gorgias no podía renunciar al *lógos* para defender su propia tesis.

³³ La lectura que proponemos no excluye el recurrido hecho antes (con el examen de la interpretación dada por Sócrates), sino que constituye una manera distinta de plantear la cuestión del sentido del saber del no saber socrático.

³⁴ Véase en torno a este aspecto la interpretación de Emanuele Severino en Severino Emanuele. *La filosofia antica*. Rizzoli Editore. Milano 1984: pp 72-3 “Egli (Socrate) infatti vuol dire che attorno a lui non c'è nulla che gli consenta di sapere: nè leggi, nè consuetudini sociali, nè credenze religiose, nè principi morali, nè dottrine di filosofi. Giacchè il sapere è conoscenza ferma, incrollabile, incontrovertibile – il “sapere” è cioè la verità – e invece tutte quelle regole una volta esaminate si rivelano gratuite (ossia affermate e praticate senza che si sappia veramente perchè le si affermi o le si pratici) o addirittura contraddittorie (tali cioè che vengono esse stesse a negare ciò che intendono affermare)... ma sapere di non sapere non significa soltanto aver presente l'idea della verità, ma *essere* nella verità. La verità rinasce su un piano diverso, proprio nell'atto in cui ci si rende conto di non sapere, cioè di non possedere la verità: la verità è ora appunto la verità della critica e del rifiuto di tutto ciò che si va scoprendo privo di verità.”

³⁵ ¿Tenemos que interpretar esta verdad formal como una verdad vacía? Tenemos al menos que distinguir tres conceptos diferentes de „formal“. “Formal” puede significar sin contenidos. En este sentido, “formal” se contraponen a “material”, como, por ejemplo acontece en la contraposición entre una ética formal y una material. “Formal”, empero, puede significar también lo esencial. Ahora bien, también aquí hacen falta unas aclaraciones. „Formal” puede denotar lo esencial en el sentido de “*formaliter*”, tal como esta expresión se ha utilizado en la metafísica medieval, o “formal” puede significar lo esencial en tanto que resultado de un análisis fenomenológico. El primer sentido de “formal” se entiende en un marco lógico, donde formal y analítico/tautológico son equivalentes. El segundo sentido de “formal”, en cambio, se enraíza en un contexto metafísico, donde el adjetivo “formal” reenvía a la “forma”, lo que hace que una cosa sea aquella y no otra. El tercer sentido de „formal”, en fin, se entiende en el marco fenomenológico. Aquí „formal“ no es sinónimo de “sin contenidos”, sino expresión de un contenido peculiar, resultado de un análisis fenomenológico. Para una profundización en estas cuestiones reenvío a Gracia Guillén. Diego.

estructural, su ser expresión de la condición del conocimiento humano en tanto que tal, su ser expresión de un conocimiento que tiene sentido aunque no sea definitivo y siga siendo abierto.

Sócrates había reconocido que ir a la búsqueda de la verdad tenía sentido, porque había tenido una experiencia de verdad, aunque de una verdad tan abierta como la del saber del no saber. Que se trate de una experiencia de la que no le resultó tan fácil liberarse está confirmado por la vida misma de Sócrates: una vida orientada a la búsqueda de las razones de nuestros argumentos. Se trató de una vía que Sócrates no pudo abandonar para no tener que renunciar a ser sí mismo y caer en una crisis existencial.

De ahí que el saber del no saber se nos muestra como una contestación existencial frente a la duda radical. Se trata de una contestación hecha posible por el carácter “experiencial” de la verdad, por su supuesta evidencia y contundencia, por la manera con la que se nos impone y por su pretensión de decirnos algo perentorio.

Con esto, naturalmente, no queremos quitar valor a otra dimensión fundamental de la experiencia de Sócrates: el *daimónion*. Se trataría en este caso de una voz divina, que Sócrates habría oído en algunas ocasiones y que se habría limitado a impedirle actuar de una cierta forma, sin atreverse nunca a dar consejos o indicaciones particulares. La ausencia de esta voz a lo largo del proceso en el que él fue condenado, fue interpretada por Sócrates como el testimonio de su conducta correcta en aquella ocasión.

Sin entrar ahora en la compleja cuestión del sentido y del valor del *daimónion* socrático, cabe observar que en el itinerario biográfico de Sócrates la razón aisladamente considerada no hubiera tenido el papel central que tuvo, si no hubiese ido acompañada por la confianza de estar actuando correctamente, una confianza que se abre también a algunos elementos extra racionales.³⁶ El *logos* socrático sería una mezcla

Fundamentos de Bioética. Eudema. Madrid 1989 pp. 359 – 95. En particular para una discusión en torno al sentido fenomenológico de formal reenvío a las paginas 370 ss.

³⁶ Vlastos no está convencido que el *daimónion* pueda representar una limitación al racionalismo de Sócrates. Después haber examinado las veces en las que acontece esta figura en los diálogos platónicos, Vlastos muestra cómo la llamada del *daimónion* acontece en dos situaciones: en presencia de unos argumentos que hubieran podido de por sí justificar la acción emprendida por Sócrates; y en presencia de una cierta intuición en torno a la acción correcta a hacer, de un presentimiento todavía no explicitado. En ambas situaciones el *daimónion* no resulta decisivo sino en conjunción con unos argumentos dados o presentidos. La razón de ello está en que el *daimónion* no representa la voz infalible divina, sino un signo de ella, un signo que además tendría que ser interpretado. Vlastos Gregory. *Socrates, Ironist and Moral*

de distintas componentes racionales, pero también emocionales, sobre todo por lo que concierne a las convicciones. Con esto en la mano podemos empezar a considerar las sugerencias de las posiciones de los autores antes mencionados, para ver si nos ayudan a enfocar otros aspectos ligados a esta experiencia de verdad.

Parece que Agustín nos ofrece una indicación ulterior para poder comprender la contundencia de la verdad descubierta por Sócrates. Se trata de la radicalización de la duda. Aquí nos interesa su contestación a los escépticos. En el libro undécimo del “*De Civitate Dei*” Agustín contesta al escéptico enseñándole cómo también en el dudar se expresa una verdad, la verdad de nuestra existencia.³⁷ Volviendo ahora a la cuestión del

Philosopher. Cornell University Press. New York 1991: p.p. 280-6. De opinión distintas son Thomas Brickhouse y Nicholas Smith en *Socrates on Trial*. Oxford 1989 que ven en el *daimónion* un signo divino capaz de por sí de impedir a Sócrates de actuar de una cierta forma.

³⁷ Agustín. *La ciudad de Dios*. (Obras de San Agustín edición bilingüe tomo XVI, 1) edición preparada por el Padre José Morán. BAC. Madrid 1964 p. 631, 2[0]. Augustinus Aurelianus. *De Civitate Dei*. XI, 26 P. 47-8 [XXVI] “(Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat. Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, saporibus gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas nec iam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamus;) “sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quiargo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec inparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderem et recte prohiberem ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero et illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?” Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna (87). No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejante a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que sin [0]ninguna imaginación engañosa de fantasías o fantasmas (88), estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y, si te engañas? Pues, si me engaño existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿qué razón habría para reprender y prohibirme amar cosas falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese

saber del no saber en Sócrates: si se quisiera dudar del saber del no saber, no se tendría que olvidar la verdad de nuestro dudar, la afirmación de nuestra existencia implicada en el acto mismo de nuestro dudar. Es este el *quid* del argumento de Agustín, que será reformulado y profundizado de manera muy fina por Descartes.³⁸ Así que, si se acepta esta interpretación, el saber del no saber habría adquirido el estatuto de verdad de un contenido de conciencia no eliminable.³⁹

A mi manera de ver, los indicios y las alusiones a Agustín y Descartes nos han hecho patente algo importante. Ambos han apuntado al momento de la certeza, o mejor dicho a la relación que se establece entre certeza y verdad, y han radicalizado este punto. Gracias al saber del no saber hemos podido alcanzar algo cierto, algo de que tenemos una certeza.⁴⁰ Lo que hemos alcanzado entonces es la contundencia con la que

amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como no hay nadie que no quiera ser feliz. Y, ¿cómo puede ser feliz si no existe? (89)[0]?”

³⁸ Hay que decir que los problemas de Agustín y Descartes no fueron los mismos. Descartes buscaba una manera para fundamentar de nuevo el saber. La duda metódica fue la vía que siguió para alcanzar esta tarea. Por el contrario, Agustín buscaba una comprensión de sus creencias religiosas a partir de ellas mismas (*credo ut intelligam*). Sabemos también que Agustín, como Sócrates, no dudó de la existencia del mundo o de otros objetos. La constatación de que no poseemos siempre un conocimiento firme del mundo o de los objetos, no tenía una fuerza suficiente como para legitimar una duda, por ejemplo, en torno a la existencia misma del mundo. La contundencia de la revolución copernicana y de la nueva ciencia en la edad moderna, hicieron posible plantearse entonces semejante problema.

³⁹ Descartes René. *Discurso del método – Meditaciones metafísicas*. Ed. y trad. Por Manuel García Morente. Colección Austral. Espasa Calpe. Madrid 1999p. 137 (meditación segunda). Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris 1964 (vol 9,1) (vol 7) p. 24. "Haré un esfuerzo, sin embargo, y seguiré por el mismo camino que ayer emprendí, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la menor duda, como si supiese que es absolutamente falso y continuaré siempre por ese camino, hasta que encuentre algo que sea cierto, o por lo menos, si otra cosa no puedo, hasta que haya averiguado con certeza que nada hay cierto en el mundo.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me representa, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿qué, pues, podrá estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo... Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; estaré pues persuadido también de que yo no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo era. Pero hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguiré hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte que, habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante la proposición siguiente; “yo soy, yo existo” es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu.[0].

¿Qué soy, pues[0]? Una cosa que piensa. ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe[0], afirma, niega, quiere, no quiere, y, también imagina y siente”

⁴⁰ Claro está, este tipo de solución va a abrir toda una serie de problemas nuevos: nuestra certeza está expuesta al error, puede fallar: ¿cómo podemos evitarlo? Hacen falta unos criterios que nos ayuden a discernir la verdadera de la falsa certeza. Los criterios nombrados por Descartes, “claridad” y “distinción” no parecieron suficientes. De eso fue consciente el mismo Descartes, que tuvo que recurrir a la existencia de Dios para fundamentar nuestro conocimiento, expuesto constitutivamente al error y a un posible

se nos impone la verdad de nuestra existencia en tanto que *res cogitans*, para emplear la terminología de Descartes. Dicho en otras palabras: lo que hemos descubierto es que el saber del no saber implica la existencia de un saber todavía más radical. Se trata de un saber que no se reduce a la confesión de nuestra ignorancia frente a lo que no conocemos (lo que de otra manera pensaríamos saber no sabiéndolo) o frente a lo que no podemos conocer (un saber divino). El saber del “no saber” incluye en su interior el “saber” de nuestro saber del no saber, nuestra *res cogitans*.

El carácter formal del saber del no saber se llenaría de ese contenido particular: la afirmación de nuestra existencia. De ahí la imposibilidad, también por parte de Sócrates, de renunciar a ella. Ahora bien, con esto se habría alcanzado sólo un aspecto. Gracias a unos indicios ofrecidos por una rápida alusión a Husserl nos daremos cuenta de lo siguiente: no sólo en el “no saber” está incluido un “saber” sino al revés, en el “saber” está incluido un “no saber.” Veamos cómo.

Husserl también puso entre paréntesis nuestras creencias y convicciones, en una manera distinta, empero, de la elaborada por Descartes. Se trata de la bien conocida *epoché* fenomenológica. Con la *epoché* Husserl intentó abrir una vía nueva para la fundamentación filosófica, justo como Descartes con la radicalización de la duda metódica. Las diferencias con las que ambos filósofos intentaron llegar a cabo su proyecto es grande, no menos de las que hay entre Descartes y Agustín. Es verdad que Descartes puso en cuestión la existencia del mundo, de los demás, de nosotros mismos. Sin embargo, para poder dudar de ellos tuvo que admitirlos, y eso en tanto que objeto de la duda metódica. Husserl, en cambio, no dudó de la existencia del mundo o de los demás de la misma manera. Intentó poner entre paréntesis todos los conocimientos que tenemos de ellos para poder emprender un camino nuevo, el análisis fenomenológico: el análisis de lo que se nos manifiesta, tal como se nos manifiesta. Husserl puso entre paréntesis lo que asumimos en la llamada “actitud natural” (que hay un mundo, que hay otros sujetos, que existimos, así como todas las teorías y interpretaciones en torno a estos objetos), para poderse dedicarse a la descripción de lo que acontece en tanto que acontece.⁴¹

fracaso. Descartes René. *Discurso del método – Meditaciones metafísicas*. Ed. Y trad. Por Manuel García Morente. Colección Austral. Espasa Calpe. Madrid 1999p. 17e-80. (Meditación quinta).

⁴¹ Husserl Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Martinus Nijhoff. Haag 1975 § 27-32.

Es aquí donde podemos descubrir algo nuevo. Husserl habla de la unidad entre dos aspectos: el noético y el noemático, algo que es previo a la distinción entre sujeto y objeto. Si ahora consideramos el saber del no saber en su unidad noético-noemática, nos damos cuenta que es en el mismo saber donde está incluido un no-saber.⁴² La intencionalidad del saber incluye un no saber. Un ejemplo nos ayudará a entender este pasaje.

Cuando percibimos algo, no percibimos la totalidad de los aspectos constitutivos del objeto en cuestión. Por ejemplo, vemos sólo un lado de una figura; no podemos contemplarla de manera simultánea desde todas las perspectivas posibles. Lo que nos descubre un aspecto, nos impide detectar otro, o dicho con palabras de un autor español, Zubiri, que parafrasea a Husserl, “todo lo que descubre, encubre.”⁴³ Lo mismo acontece cuando intentamos poner ante el fuego un objeto. Se nos abre un campo perceptivo en el cual se detecta un objeto a partir de un fondo. Al poner una parte del fondo en el centro de nuestra atención, el objeto antes considerado va a perder su definición, quedándose, por así decir, al lado. Estas imágenes expresan contundentemente lo que acontece en nuestro mismo conocimiento, donde no sólo no nos están dadas todas las perspectivas sino que no se puede excluir que se puedan abrir otras, capaces de detectar nuevos aspectos del objeto considerado. El saber del no saber sería, en este sentido, el resultado de un análisis fenomenológico. Podemos ahora resumir el camino recorrido.

Al haber sometido el saber del no saber socrático al examen del análisis fenomenológico y de la duda radical hemos aludido a su carácter constitutivo, trascendental respecto al conocimiento humano. Se trata de una experiencia de verdad con la que estamos confrontados, una experiencia que nos pone de manifiesto nuestra misma existencia como una intencionalidad que indica el carácter constitutivamente abierto de nuestro conocer. El saber del no saber expresaría un carácter trascendental de nuestro conocimiento, un carácter que nos permitiría dar razón de nuestra incesante investigación, sin por eso caer en una actitud relativista.

Ahora bien, la cuestión del sentido del saber del no saber socrático podría ser examinada también a partir de otro punto de vista: el “pragmático trascendental”. Aquí no hay que averiguar lo que la afirmación del saber del no saber socrático implica desde un punto de vista semántico, sino lo que esa afirmación implica una vez considerada a

⁴² Husserl Edmund. *Logische Untersuchungen.*, V, §§ 9-21). *Ideen I* § 35.

⁴³ Zubiri X. *Sobre el Problema de la filosofía.* Madrid 1996.

la luz de la dimensión ilocucionaria de los actos lingüísticos. En este caso, de unos actos con los cuales se pretende decir algo que tenga sentido y validez. Nos encontraríamos entonces en el marco abierto por la pragmática trascendental elaborada por K.O. Apel. Nuestra pregunta se trasformaría en la siguiente: ¿qué es lo que hacemos cuando afirmamos que sabemos que no sabemos y que no podemos negar sin caer en una contradicción performativa? He aquí la posible línea de investigación.

Como sabemos, para la pragmática trascendental no se puede pretender decir algo que tenga sentido y validez, sino tener que reconocer, al mismo tiempo, algunos mínimos éticos.⁴⁴

Tal vez ha sido Wolfgang Kuhlmann quien ha dado a este argumento, llamado por sus partidarios “Reflexión trascendental,” la forma más nítida, intentando contestar a un posible escéptico.⁴⁵ Según esta impostación, el saber del no saber socrático sería sólo un ejemplo apto para mostrar la validez del análisis pragmático trascendental; un

⁴⁴ Apel K.O. *La transformación de la filosofía. II*. Taurus. Madrid 1985 trad. Por Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill: “No podemos comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso. Incluso el pensador que se encuentra fácticamente solo, puede explicitar y comprobar su argumentación únicamente en la medida en que pueda internalizar, en el crítico «diálogo del alma con sí mismo» (Platón), el diálogo de una comunidad potencial de argumentación. Con ello resulta patente que la validez del pensamiento solitario depende por principio, de la justificación de los enunciados lingüísticos en la comunidad actual de la argumentación (Darin zeigt sich, dass die *Geltung* einsames Denkens von der Rechtfertigung von sprachlichen Aussagen in der – prinzipiell unbegrenzten – Argumentationsgemeinschaft prinzipiell abhängig ist)... Ahora bien, junto con la comunidad real de argumentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental... En suma, en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos...Dicho de otro modo: todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones sus expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.” 379-80. en alemán Apel K.O. *Transformation der Philosophie*. Band II: “Die logische Geltung von Argumenten kann nicht überprüft werden, ohne im Prinzip eine Gemeinschaft von Denkern vorauszusetzen, die zur intersubjektiven Verständigung und Konsensbildung befähigt sind. Selbst der faktisch einsame Denker kann seine Argumentation nur insofern explizieren und überprüfen, als er im kritischen «Gespräch der Seele mit sich selbst» den Dialog einer potentiellen Argumentationsgemeinschaft zu internalisieren vermag. Darin zeigt sich, dass die *Geltung* einsames Denkens von der Rechtfertigung von sprachlichen Aussagen in der – prinzipiell unbegrenzten – Argumentationsgemeinschaft prinzipiell abhängig ist... Zugleich mit der wirklichen Argumentationsgemeinschaft setzt aber nun die logische Rechtfertigung unseres Denkens auch die Befolgung einer moralischen Norm voraus... Kurz: in der Argumentationsgemeinschaft ist die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Diskussionspartner vorausgesetzt... Alle der sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen müssen als Personen anerkannt werden, da sie in all ihren Handlung und Äußerungen virtuelle Diskussionspartner sind und die unbegrenzte Rechtfertigung des Denkens auf keinen Diskussionspartner und auf keinen seiner virtuellen Diskussionbeiträge verzichten kann.” 399-400. En España véase sobre este tema, entre otros: Cortina Adela. *Ética minima*. Tecnos. Madrid 1986. *Ética sin moral*. Tecnos. Madrid 1995.

⁴⁵ Kuhlmann W. *Reflexiveletzbegründung. Untersuchungen zur Transzendental Pragmatik*. Freiburg München 1985. Böhler D. *Rekonstruktive Pragmatik*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt 1982

ejemplo particularmente adecuado porque nos pondría directamente en confrontación con la objeción escéptica y falibilista. Quien afirma con sentido y validez que sabe que no sabe está ya presuponiendo la validez de una serie de mínimos éticos. He ahí por tanto otra posible verdad del saber del no saber.

Lo dicho nos muestra la centralidad que esa cuestión ha adquirido a lo largo de la filosofía y el interrogante permanente que ella conlleva. Haber recurrido a la ética del discurso, nos permite ahora recuperar una dimensión importante del sentido del saber del no saber socrático: la dimensión intersubjetiva que ese saber implicaría. En efecto, parece que Sócrates no haya descubierto el sentido de la verdad de éste reflexionando simplemente consigo mismo, sino dialogando con los demás.⁴⁶ Y esto nos lleva una vez más a considerar más despacio la interpretación explícita de Apel del sentido del diálogo socrático.⁴⁷ Hasta ahora hemos indicado algunas posibles interpretaciones del saber del no saber socrático en filosofía. Pasamos ahora a una interpretación peculiar de lo que a partir del saber del no saber socrático fue posible: el diálogo socrático.

Apel muestra cómo ya a partir de algunos diálogos socráticos, sobre todo el Gorgias y la República⁴⁸ es posible reconocer el vínculo indisoluble que se da entre la argumentación y algunos de los mínimos éticos que están en su fundamento, como condición de su posibilidad.⁴⁹ Para Apel, la voluntad de comunicar la verdad, por ejemplo, sería un momento constitutivo de la argumentación. Pues bien, esto nos permitiría excluir de las posibles argumentaciones todas aquellas que fueran incompatibles con este supuesto. Para Apel sería insostenible, por ejemplo, pretender

⁴⁶ Para ser más precisos, se podría decir que Sócrates habría descubierto la verdad en sí mismo, gracias al diálogo con los demás. Esta verdad sería individual, sin ser individualista o solipsista.

⁴⁷ Karl Otto Apel. "Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie" en *Das sokratische Gespräch. Ein Symposium*. Junius. Hamburg 1989: p. 57 "...die gegenwärtige Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie, die den argumentativen Diskurs als Bedingung der Möglichkeit und Gultigkeit des Philosophierens reflektiert, erstmals die paradigmatische Funktion des Sokratischen Gesprächs zur Geltung bringen kann."

⁴⁸ Platón. *La Republica*. 344 d1 - 345 a- 2

⁴⁹ Karl Otto Apel. "Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie" en *Das sokratische Gespräch. Ein Symposium*. Junius. Hamburg 1989: p. 65 "Freilich hat Platon in den sokratischen Frühdialogen - so z.B. im »Thrasymachos« (der später als 1. Buch in die Politeia aufgenommen wurde) und im »Gorgias« durchblicken lassen, dass die Teilnahme am Dialog als Wille zur Mitteilung der Wahrheit mit der gleichzeitigen Propagierung der Ungerechtigkeit unvereinbar ist. Indem der Sophist Thrasymachos sich auf Bitten des Sokrates bereit erklärt, seine Diskurspartner über die Vorteile der Ungerechtigkeit aufzuklären und ihnen durch diese Belehrung bei der Lebensführung behilflich zu sein, verwickelt er sich in einen performativen Selbstwiderspruch; denn im Interesse des Ungerechten müsste es ja liegen, die Vorteile der Ungerechtigkeit gerade geheimzuhalten - wie ja auch ein intelligenter Krimineller als Parasit des Rechtsstaats daran interessiert sein muss, dass alle anderen die Gesetze befolgen."

argumentar a favor de la explotación de los demás, o como Platón había indicado acertadamente en la *Republica*, argumentar a favor de la utilidad de ser injustos.

En efecto, quien defiende la tesis de la utilidad de la injusticia no puede servirse de la argumentación sin caer al mismo tiempo en contradicción pragmática consigo mismo. Y esto como consecuencias de las condiciones mismas del argumentar. Pues bien: es justo en el interés de quien está convencido de la utilidad de la injusticia que los demás ignoren la validez de su convicción. De otra manera, los demás sabrían de la utilidad de actuar injustamente y actuarían conformemente a ella, perjudicando también al partidario de la tesis de la utilidad de la injusticia. De ahí, que quien está convencido de la utilidad de la injusticia no puede argumentar a favor de su tesis, porque si lo hiciese, no podría sacar más ventaja de su propia posición.

Para Apel, Platón, a través de un caso límite (la argumentación a favor de la utilidad de la injusticia) habría descubierto un punto fundamental: quien argumenta y lo hace de verdad, no puede no ofrecer las razones de sus convicciones, en este caso las razones que soportan la utilidad de ser injusto. No se puede argumentar a favor de la injusticia, porque en la misma argumentación no habría espacio para ser injustos. La argumentación incluiría ya el reconocimiento de los demás como miembros de la comunidad de la argumentación. Se excluiría un uso estratégico de ésta. El diálogo platónico, mostrando la imposibilidad de argumentar a favor de la injusticia, no habría hecho sino anticipar, aunque incoadamente y de manera imprecisa, esta verdad fundamental.

El diálogo socrático habría sabido anticipar, sin desarrollar, la intuición fundamental de la ética del discurso, por más que Apel reconozca algunas diferencias fundamentales. Pues la mayéutica presentada en los diálogos platónicos no es simétrica. Además, Sócrates sabe ya dónde quiere llegar y es un artista en la técnica del preguntar. En fin, los discípulos se limitan a contestar de forma afirmativa o negativa. Su papel en el discurso es extremadamente limitado. No es, pues, a la forma del diálogo socrático elaborada por Platón a la que Apel quiere apuntar, sino a la intuición fundamental, aunque expresada de forma incoativa, del vínculo constitutivo entre ética y *lógos* argumentativo.⁵⁰ Se trataría ahora de liberar el diálogo socrático tanto de la hipoteca

⁵⁰ Ibid. P. 65-66. "Insofern hat Platon hier zumindest durch die Sokratische Wiederlegung der Sophisten angedeutet, dass der Argumentative Diskurs der Philosophie als solcher, sc. durch seine Intersubjektivitätsstruktur ethisch-politische Implikationen besitzt. Aber diese Einsichten scheinen bei

metafísica platónica (la teoría de la *anamnesis* y la doctrina de las ideas en el *Menón*) como de la epistemológica, ligada a una filosofía de la conciencia, para reconstruir su condición de posibilidad misma a la luz de una pragmática trascendental. De esta manera el método socrático no sería sólo el método del filosofar, sino el filosofar en su propia condición de posibilidad.⁵¹

La propuesta de Apel nos permite extender las consideraciones antes expuestas en el nivel de la argumentación y de la intersubjetividad, pero corre el riesgo de alejarse excesivamente de la dimensión del saber del no saber a la que habíamos apuntado. Habrá que matizar de otra manera la relación entre ética y diálogo para poder incluir también el saber del no saber socrático. Más en detalle: tendremos que plantearnos la cuestión del saber del no saber a partir de la peculiar dimensión intersubjetiva que está requerida cada vez que nos encontramos en un diálogo. Esto nos permitirá añadir unas consideraciones hermenéuticas fundamentales. Retomaremos este discurso en el capítulo sexto, al considerar la lectura peculiar de Gadamer. Por el momento baste lo anticipado. Vamos por tanto a resumir este recorrido, con el cual no hemos hecho sino apuntar a lo fundamental del saber del no saber socrático en la filosofía.

Nuestro punto de partida fue entender qué es lo que el saber del no saber socrático podría significar, para ver si el vaticinio del oráculo de *Delfos* tenía actualidad también hoy.

Hemos considerado el sentido del vaticinio a la luz de la interpretación dada por Sócrates. El saber del no saber sería expresión de la conciencia de los límites de nuestro saber. Nos damos cuenta de que no siempre sabemos lo que pensamos saber, y nos damos cuenta de que no podemos saber todo. Nuestro saber, comparado con lo divino, es nada. Nuestro saber está marcado por el límite, desde dentro por nuestra soberbia y desde fuera por lo inalcanzable por nosotros. En este sentido hemos sugerido que el saber del no saber socrático es una experiencia cognoscitiva existencial, similar a la de un *Einsicht* capaz de poner en marcha el mismo proceso de investigación socrática.

Platon nicht theoriefähig zu sein. Sie werden nur implizit durch den Dialog - und d.h. nur im Sinne der ironischen Anspielung - vermittelt."

⁵¹ Véase a este propósito también Apel - Böhler - Rebel (hg.) *Fünk Kolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Beltz. Weinheim Basel 1984. Bd. II: 360 ss. como la voz *Diskurs* escrita por D. Böhler y H. Gronke en Varios. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Editado por Gert Ueding. Band II. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1994: pp. 764-819.

La investigación tendría sentido porque habríamos vivido, en el sentido de reconocido, el darse de la verdad, aunque, eso sí, en la mera forma del saber del no saber. Es ésta una verdad que nos impide abrazar la vía escéptica, porque rechaza la admisión de la indiferencia de los resultados de la investigación. Esto, al menos, no es indiferente: que sabemos que no sabemos. Esta verdad nos acompaña y alimenta el sentido de nuestro investigar. Esto no obstante, nunca estaríamos en la condición de terminar nuestra investigación. Nunca podríamos acabar con ella. Pero el hecho de que siempre sea posible descubrir algo nuevo no implica en absoluto la equivalencia de nuestros resultados de investigación. Todo lo contrario. Será una admonición para poner a prueba los conocimientos adquiridos, aunque fuera simplemente para poder atribuirles un valor provisorio. Es esto algo muy distinto del relativismo. La investigación mantiene su fuerza y pretensión de validez, aunque lo que podemos alcanzar es una verdad de corte provisional, válida hasta que no se encuentre otra mejor, “*bis auf weiteres*.”⁵² La verdad, considerada formalmente, es relativa, no definitiva, siempre parcial sin, por eso, ser indiferente o arbitraria.

Además, nuestra reflexión en torno al sentido del saber del no saber socrático a lo largo de la filosofía, nos ha sugerido que en esta afirmación se expresa un saber no eliminable. Se trata de un saber que está ligado a la evidencia y certeza que lo acompaña. Eso lo hemos ya visto. Y se trata de un saber que está ligado constitutivamente al darnos cuenta de nuestra identidad de sujetos pensantes. Justo a partir de esta conciencia, se puede reconocer una vez más el carácter estructural de ella, gracias al reconocimiento ahora de la dimensión del límite como momento constitutivo del saber. Sabemos también cómo en el caso de Sócrates ese itinerario fue posible gracias a la confrontación consigo mismo y con los demás, una confrontación que se midió en los diferentes diálogos. Es por eso que nos quedará por examinar la relación entre el saber del no saber y el diálogo, para preguntarnos si esta relación es algo de accidental o es señal de algo más constitutivo.

Es tiempo de pasar a este tipo de análisis. Al final de los dos capítulos precedentes nos habíamos enfrentado a la instancia de una recuperación del saber del no saber socrático en medicina, tanto para la *prâxis* dialógica como prudencial. Hasta el momento nos hemos ocupado tanto de la centralidad de esta expresión como de su

⁵² Heckmann G. *Das sokratische Gespräch*. Frankfurt am Main. Dipa Verlag 1981 (1993): p. 87.

sentido. Vamos ahora a ver su relación con el diálogo y la prudencia. Se trata de otro camino; un camino en el que se nos podrán patentizar otros sentidos del saber del no saber socrático, como algunas indicaciones para el proceder de este estudio. Nos preguntamos: ¿qué relación existe entre diálogo y saber del no saber socrático? Y ¿entre el diálogo así delineado y el pluralismo? Esta será la ocasión para intentar contestar a aquellos aspectos aparecidos a propósito de la lectura apeliiana del discurso socrático.

3.3 Diálogo, saber del no saber socrático, pluralismo

3.3.1 Reformulación de la cuestión de partida

Reconocer que sabemos que no sabemos ¿es el resultado de una práctica dialógica o uno de sus elementos maestros? He aquí nuestra pregunta de investigación. Mi hipótesis es que el saber del no saber es uno de los elementos que conlleva el diálogo mismo, una de sus características constitutivas. En las páginas que siguen intentaré argumentar a favor de esta tesis, sin por ello recurrir a ninguna definición *a priori* de las expresiones mencionadas, i.e. “saber del no saber” y “diálogo”. Todo lo contrario, será suficiente hacer referencia al uso que hacemos de estas expresiones en el lenguaje cotidiano y recurrir a la misma experiencia dialógica de cada uno, es decir, a lo que se está haciendo cuando se está efectivamente dialogando con otra persona.

Reconocer que sabemos que no sabemos puede acontecer en distintas situaciones y adquirir distintos sentidos. La consideración de algunos de estos nos ayudará a esclarecer nuestra posición.

Puede suceder que nos demos cuenta de que nos hemos equivocado, por ejemplo, por un error en la percepción o por un error en la argumentación; y a la vez nos damos cuenta de que con un poco más de tiempo y un poco más de atención hubiera sido posible evitar el error. Al admitir que sabemos que no sabemos en una situación así, estaríamos confesando y admitiendo nuestro error, bien como un error de la lógica o como una ilusión de la percepción. Sabemos además que esta confesión podría adquirir distintos sentidos según sus modalidades expresivas (una observación consigo mismo, una imprecación ...), la ocasión concreta de su manifestación, el contexto en el que se la pronuncia o las personas a las que se refiere.

Pero también podemos decir que sabemos que no sabemos cuando nos damos cuenta de que hemos dicho algo de forma imprecisa. Aquí no se trataría de admitir un error de los tipos indicados anteriormente, sino de confesar una falta de precisión; una precisión que, por supuesto, estaría requerida por el objeto de que se está hablando. Por tanto, también en este caso podemos suponer que la imprecisión hubiera podido ser evitada con un poco más de atención.⁵³

A veces el saber del no saber no requiere la admisión de una falta de atención, sino el reconocimiento de unos límites constitutivos de nuestro saber. Hay disciplinas, entre ellas la medicina, que se mueven en el terreno de una alta probabilidad, aunque, como sabemos, no por eso dejen de tomarse decisiones racionales. El saber del no saber estaría aquí ligado a la conciencia de los límites de un saber peculiar. El médico, por ejemplo, denunciaría los límites de su disciplina. El saber del no saber sería, por tanto, expresión de un acto de honestidad intelectual.

A menudo, la admisión de que sabemos que no sabemos expresa nuestra confusión, nuestro estado subjetivo de inquietud. Otras veces, en cambio, tiene que ver con el reconocimiento de que no estamos en posesión de un conocimiento requerido. En el primer caso, estaríamos frente a un acto de desconcierto, en el segundo ante el testimonio de nuestra ignorancia. En éstas como en las demás situaciones indicadas, los actos que estarían involucrados en la afirmación misma del saber del no saber serían múltiples y dependerían en buena medida del contexto en el que se le dan.

Podríamos seguir adelante, porque muchos pueden ser los sentidos del saber del no saber y muchos los actos lingüísticos performativos ligados a esta afirmación en cada una de las situaciones antes citadas. El contexto, la situación, los actos en ellos implicados podrían ser de lo más variado. Cuando esta conciencia no se refiere a una región particular del saber o a una disciplina peculiar, sino a nuestro saber en tanto que tal, el saber del no saber adquiere el estatuto de una intuición existencial. Nos damos cuenta de que nuestro conocimiento no es absoluto; nos damos cuenta de que no nos está dada la posibilidad de decir la última palabra en torno a las cosas. Este peculiar sentido es el que vamos a tomar en cuenta.

⁵³ Se nos podría objetar que una falta de precisión es un error. Al hablar de error, empero, hemos hablado de errores ligados al campo perceptivo o a la aplicación de unas reglas de la lógica. No se trataría por tanto de imprecisiones, sino del uso equivocado de nuestros sentidos o de nuestra argumentación. Cuando hacemos referencia a la imprecisión, nos referimos a un saber que, sin ser equivocado, no respeta el tipo de precisión debida al objeto en cuestión.

Ya hemos visto cómo una confrontación con los demás puede jugar un papel esencial para apereibirnos de los límites de nuestro saber. Nos preguntamos una vez más: ¿qué es entonces lo que queremos decir cuando afirmamos que sabemos que no sabemos?

En nuestra opinión, cuando hablamos del saber del no saber estamos reconociendo al mismo tiempo que las aportaciones de los demás pueden tener un valor fundamental para el incremento de nuestro conocimiento. Dicho de otra forma: nos damos cuenta de que no poseemos todo el saber a disposición y que, por eso, lo que dicen los demás puede ser interesante e importante para nosotros. Aceptamos una revisión e integración de nuestro saber. Esto implica correlativamente que el diálogo a que hacemos referencia es un diálogo en el que queda abierta la posibilidad del enriquecimiento recíproco. Ahora bien, esta tesis es fundamental porque haría del saber del no saber un elemento constitutivo del diálogo mismo. La analizaremos con cuidado a continuación. Pero, antes, habida cuenta de que la experiencia parece contrastar nuestra afirmación, tenemos que tener en cuenta algunas objeciones importantes. Las consideraremos justo ahora, añadiendo a dichas consideraciones algunas reflexiones relativas a la ética del discurso en la forma de un *excursus*. Al final retomaremos nuestro discurso donde lo hemos dejado.

3.3.1.1 Algunas objeciones

Una primera consideración parece obvia. Cuando uno dialoga es porque sabe que no sabe. Pero también vale lo contrario; cuando estamos dialogando, pensamos que sabemos algo. De otra forma ¿cómo podríamos defender nuestra tesis, articular nuestras convicciones etc...? En el curso del diálogo, así como es importante escuchar lo que dicen los demás, es importante responsabilizarse de lo que se está diciendo. Pues bien, para dialogar, ¿mas que no saber habría que saber algo!

Esto es cierto, pero necesita un comentario. Nos resulta un poco difícil imaginar un diálogo en el que uno de sus miembros no estuviera nunca dispuesto a admitir la posibilidad de revisar su posición. Con esto no estamos diciendo que eso tenga siempre que ocurrir, pero sí que, al menos, puede ocurrir. Parece entonces necesario admitir la posibilidad del saber del no saber, si no al inicio del diálogo, al menos en el curso de éste. En los diálogos socráticos es lo que acontece con frecuencia: el interlocutor se da

cuenta, gracias a las objeciones de los demás, de que lo que pensaba saber, poseer con firmeza, se le escapa de las manos. Sabe que no sabe, se siente confuso e irritado. Ya sabemos que esta irritación y confusión puede ser vivida de formas muy distintas y puede conducir a conclusiones dramáticas: en el caso de Sócrates, probablemente, a su condena a muerte.⁵⁴

Pero eso no es todo. Tampoco nos parece plausible un diálogo en el que sólo uno de los interlocutores adquiere el título de hablante. En este caso, podría tratarse de la arrogancia con la que una persona estaría convencida de poseer toda la razón y de no tener que escuchar a los demás, o del crédito que un cierto auditorio concedería a un hablante por su autoridad. En este segundo caso, el ponente podría revisar su opinión, pero no en el marco de una relación dialógica con los demás: le faltaría las contestaciones de su auditorio. Para poder hablar de diálogo habría que incluir una reciprocidad más profunda.⁵⁵

Podemos por el momento concluir de la siguiente forma: si no al inicio, al menos a lo largo de su desarrollo, aceptar que sabemos que no sabemos, en el sentido antes precisado, es una condición para la misma acción de dialogar.

A esta conclusión se le podrían hacer algunas objeciones: no es realista creer que tenemos que modificar siempre nuestro conocimiento cuando estamos dialogando, ni pensar que los demás nos inviten siempre a modificar nuestras precomprensiones. Nunca tendríamos un punto estable: tanto nosotros como los demás estaríamos incluidos en un continuo cambio. Esta objeción sería válida si se pensase que con el saber del no saber estaría implicado siempre un cambio o un rechazo efectivo de nuestros conocimientos. No siempre es así. Naturalmente, puede acontecer que yo tenga que abandonar mi tesis. A menudo se tratará de modificarla, de reconocer aquel componente de verdad que ésta incluye para poder incluir también la contribución de los demás. Se puede también pensar que no se tenga que rechazar o modificar nuestra posición, que nos quedamos con ella. Sin embargo, reconocemos que los argumentos de los demás

⁵⁴ Las razones por las cuales es tan difícil aceptar y reconocer que no se sabe lo que se pensaba saber pueden ser muy varias. No es este el lugar para analizarlas con detalle. Tal vez la revisión de nuestras convicciones implica una revisión de nosotros mismos. Somos también lo que decimos, aquello de lo que estamos convencidos. Aceptar que se sabe que no se sabe es entonces una experiencia personal que requiere una cierta apertura, con una cierta estabilidad psicológica.

⁵⁵ Sobre este tipo de discurso y sobre su diferencia con uno realizado de forma dialógica, véase el artículo de Gadamer sobre “Die Unfähigkeit zum Gespräch” en Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Band II* Mohr. Tübingen 1986: pp. 207-219. Trad en castellano de Manuel Olasagasti en *Verdad y Método. Tomo II*. Sígueme. Salamanca 1994 pp. 203-213 (“La incapacidad para el diálogo”).

nos han ofrecido la posibilidad de percibir el problema desde una perspectiva diferente, una perspectiva que nos permite enfocar y descubrir nuevas cuestiones a investigar. Se puede, además, conceder que los argumentos de los demás, aunque no modifiquen nuestras convicciones y no nos ofrezcan nuevas contribuciones para el objeto a investigar, son interesantes de por sí. Nos pueden ayudar a descubrir algo inesperado. Existiría siempre la posibilidad de conceder a los demás la posibilidad de enriquecer el diálogo.⁵⁶

Así las cosas, cabe preguntarse si el saber del no saber de que estamos hablando no se ha disuelto en una pluralidad de expectativas con respecto al diálogo mismo; si el saber del no saber es una condición para poder dialogar, uno de sus posibles resultados, pero no un componente estructural del diálogo mismo. De ser ahí, nuestra hipótesis tendría que ser modificada o revisada.

A la primera objeción contestaremos profundizando nuestra reconstrucción de lo practicado en el diálogo; a la segunda, a través de la confrontación con una modalidad peculiar de entender el diálogo: aquella propuesta por la ética del discurso. Hasta el momento nos hemos centrado sobre la dimensión ligada al “no saber” que requeriría el darse del diálogo. En cambio, la ética del discurso, de la que ahora trataremos brevemente, ha puesto la atención en la dimensión del “saber” que requiere la participación en el diálogo, ejerciendo además la pretensión de establecer las condiciones mismas del diálogo en tanto que tal. Por eso, una confrontación nos parece inevitable.

3.3.2 Excursus en torno a la ética del discurso

La ética del discurso, tanto en la versión de la pragmática formal de Habermas, cómo en la de la pragmática trascendental de Apel, ha examinado atentamente las condiciones de posibilidad, tanto de la acción comunicativa (Habermas), como del discurso (Apel).

La posición de la ética del discurso, aunque con distintos matices, parte de la consideración de que cuando estamos comunicando (Habermas) o cuando argumentamos (Apel), estamos al mismo tiempo pretendiendo que lo que decimos tenga

⁵⁶ Claro está, con esto no se quiere decir que en cualquier diálogo sea posible enriquecer nuestra perspectiva. En la realidad lo que pasa es justo lo contrario. Lo que se quiere subrayar es que en un diálogo tiene que darse por lo meno la posibilidad de este acontecimiento.

un sentido y que, desde un determinado punto de vista, sea válido. Dicho en términos académicos, estamos ejerciendo una instancia de sentido (“*Sinnanspruch*”) y una instancia de validez (“*Geltungsanspruch*”). Estas instancias de sentido y de validez que acompañan siempre nuestras afirmaciones cuando queremos comunicarnos con alguien o argumentar, no se explican más que a partir del reconocimiento de la dimensión intersubjetiva de estos actos lingüísticos.

Cuando decimos algo que pretende tener un sentido, nos comprometemos ya a pertenecer a una comunidad lingüística; además, estamos dispuestos a revisar lo dicho, a esclarecerlo según las necesidades de los interlocutores, y esto porque suponemos que tiene un sentido, que no es un hecho meramente privado. Otro tanto se podría también decir de las instancias de validez que están incluidas en nuestro mismo hablar - cuando se trata de una acción comunicativa o de un discurso - ; instancias que implican de por sí la posibilidad de ser justificadas o refutadas. Nuestras pretensiones se exponen, por una parte, a la crítica, a la revisión; y por otra, a algunas condiciones de posibilidad propias, distintas, siguiendo ahora a Habermas, según que se esté diciendo 1) lo que realmente se piensa, 2) cómo están las cosas, 3) cómo se debería comportarse.

Lo que es más importante es que nuestras pretensiones de validez, para poderse dar, atestiguan ya la inclusión de los demás en nuestro discurso en tanto que posibles interlocutores. Dicho con la terminología apelianiana: el mismo acto de decir algo con pretensión de validez y de sentido no podría darse más que en el marco de una comunidad de comunicación que no se restringe a la efectiva comunidad de hablantes, sino que incluye la totalidad de los posibles hablantes, presentes y ausentes en tanto que interlocutores válidos a los que se les reconocería al mismo tiempo igualdad y reciprocidad.⁵⁷ Las consideraciones expuestas sobre el fenómeno del hablar (no entendiendo este último como el simple acto de expresarse, sino como el pretender decir algo que tenga sentido y validez (“*etwas als etwas zur Sinn und Geltung bringen*”), serían válidas también para su correlativo: el fenómeno del escuchar. También cuando escuchamos a alguien esperamos que lo que diga tenga sentido y pretenda ser válido. Por eso le hacemos preguntas, si no entendemos; críticas, si no estamos de acuerdo.

⁵⁷ Para un análisis de las distintas modalidades de *Geltungsanspruch* véase Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. p. 44 ss. Trad. En castellano de Manuel Jiménez Redondo *Teoría de la acción comunicativa*. I. Taurus. Madrid 1987: p. 44.

Para Habermas, se trataría de descifrar lo que acontece cuando estamos comunicando, cuando nos servimos de una razón comunicativa y no instrumental (técnica o estratégica - orientada a alcanzar un fin extraño a ella), cuando nuestro intento no fuera sino la comprensión. Quién actuara de esta forma, estaría al mismo tiempo expresando lo que piensa (instancia de veracidad), haciendo una afirmación en torno a la realidad de las cosas (instancia de verdad), actuando de una forma que pretendería correcta (instancia de corrección), como acabamos de ver. Estos actos harían, respectivamente, referencia al mundo interior del hablante, al mundo exterior de las cosas, al mundo social. Con una importante aclaración: cada vez que nos comunicamos o hacemos un discurso, estamos ejerciendo cada una de estas instancias de validez. Las distintas instancias de validez antes expuestas y distintas según los mundos de referencia, serían también aspectos constitutivos de la dimensión ilocucionaria de cualquier acción comunicativa.

Habermas, gracias al análisis de la dimensión ilocucionaria de los actos lingüísticos en la acción comunicativa y Apel a través de la radicalización del giro pragmático en la pragmática trascendental y a través del reconocimiento de la centralidad del discurso, del poder ofrecer argumentos, habrían ofrecido una reconstrucción de las condiciones de posibilidad del diálogo mismo, aunque con profundas diferencias. Para Habermas, se trataría de llegar a una metafísica descriptiva o a lo que Habermas llama “pragmática formal”; para Apel a una “filosofía trascendental”.⁵⁸ Para Apel no se trata simplemente de la condición de posibilidad de un tipo de acción que dependería de nosotros llevar o no a cabo. Sería la misma razón a reconocerse práctica y comunicativa. Si se quiere, Apel pretendería sustituir el “yo

⁵⁸ Para una diferencia entre la aportación de Habermas y Apel véase Habermas J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1991: 185-199. Trad. en castellano de José Mardomingo en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Editorial Trotta. Madrid 2000: pp. 192-204; Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1983: pp. 104 ss. (119) Trad. en castellano de Ramón García Cotarelo en *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península. Barcelona 1985: pp. 118-134. El núcleo del análisis de Habermas en torno a la dimensión ilocucionaria de los actos lingüísticos se encuentra en Habermas J. *Theorie des Kommunikativen Handelns* : Band I: pp. 141-151, 385-427; Band 2: 97 ss. Trad. en castellano de Manuel Jiménez Redondo *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid 1987, tomo I pp. 136-146; 367-407 y tomo II páginas 91 ss. Para Apel véase Apel K.O. *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1973 Erste Auflage Band II: pp.: 399-403-5; 415-423. Trad. en castellano de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill *La transformación de la filosofía. I II*. Taurus. Madrid 1985: tomo II: pp. 379-385; 394-402. Apel K.O. "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften" in Apel. K.O. *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp. Frankfurt A.M. 1973 Bd. II: pp. 237 ss. En castellano Ibidem: pp. 224 ss.

pienso” kantiano por el “nosotros argumentamos” implícito en el mismo discurso. Rechazar esta condición implicaría, para Apel, caer en una contradicción de corte performativo.

Lo que nos interesa ahora es subrayar la manera peculiar de enfocar la cuestión de las condiciones de posibilidad del diálogo por parte de la ética del discurso, con respecto a lo dicho antes. Retomamos aquí, por tanto, el problema abierto por la reconstrucción histórico-hermenéutica del saber del no saber socrático con Apel, así como lo que habíamos alcanzado al final de nuestro examen del uso de la expresión saber del no saber.

Como se recordará, nos habíamos preguntado si el saber del no saber tiene que ser considerado como un momento constitutivo del diálogo o sólo como una de sus condiciones externas. El *excursus* en torno a la ética del discurso nos ha puesto frente al intento de explicitar las condiciones de posibilidad del diálogo a partir de su análisis reconstructivo. Este nivel es el que tenemos que trabajar ahora. Tenemos que preguntarnos si la ética del discurso ha contestado satisfactoriamente a esta pregunta o si, por el contrario, nuestra aproximación al saber del no saber socrático nos ofrece algo nuevo, o al menos complementario.

Del análisis de la ética del discurso consideramos las condiciones de posibilidad del diálogo, con atención tanto a un posible hablante como a un posible oyente; y nos preguntamos si es del todo exhaustiva. El hablante, en su misma acción comunicativa, reclama una instancia de sentido y de validez (con respecto a la verdad de lo que dice, a la veracidad de lo que está diciendo, a la corrección de sus actos). Esta instancia exige por parte del oyente el esfuerzo de reconocer el sentido (en el caso de que el sentido no sea claro, de investigarlo) y el esfuerzo de tomar posición en torno a él, reconociendo o desconociendo su validez, exponiéndose a la argumentación, a poder ofrecer argumentos en favor de su consenso o disenso, actuando conforme a estas posiciones. Aunque, como hemos subrayado previamente, la relación es recíproca, el fulcro sobre el cual rueda el análisis está centrado principalmente sobre el decir, o, en el caso de Apel, sobre la argumentación, como su forma original. Esto significa que en la ética del discurso la escucha se explica a la luz de las instancias del decir y no al revés: el decir a la luz de las instancias del escuchar. Puede ser por tanto que la ética del discurso no matice suficientemente algo fundamental y que, por esto, sea necesario emprender una

reconstrucción de las condiciones de posibilidad del discurso a partir de la perspectiva de la escucha. Lo cual, no haría sino explicitar nuestra aproximación al sentido del saber del no saber. Pero antes de empezar este camino, queremos precisar algunas de las críticas a la ética del discurso.

Cabe, por ejemplo, preguntarse si uno de los puntos compartidos por la ética del discurso, el primado de un saber lingüístico, explicitable y criticable, refleja la complejidad de la experiencia cognoscitiva humana y lo que efectivamente acontece cuando se dialoga.⁵⁹ Tal vez no todo es expresable lingüísticamente en la forma de un saber enunciativo / “proposicional”, en la forma de un juicio predicativo. Pero para poder hablar del diálogo de esta forma, desde el punto de vista de quien escucha la complejidad de lo expresado, habría que admitir una semántica distinta de la aceptada por Apel y Habermas, según los cuales habría una identificación entre conocimiento y

⁵⁹ Particularmente interesante es a este propósito: Habermas J. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad por Manuel Jimenez Redondo. Taurus. Madrid 1987: p. 24. “Siempre que hacemos uso de la expresión «racional» suponemos una estrecha relación entre racionalidad y saber. Nuestro saber tiene una estructura proposicional: las opiniones pueden exponerse explícitamente en forma de enunciados. Voy a presuponer este concepto de saber sin más aclaraciones, pues la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento. En las emisiones o manifestaciones lingüísticas se expresa explícitamente un saber, en las acciones teleológicas se expresa una capacidad, un saber implícito. Pero también este *know how* puede en principio tomar la forma de un *know that*.” p. 24 Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1981 Band 1 ed. 1987 (Vierte durchgesehene Auflage): p. 25 “Wann immer wir den Ausdruck rational verwenden, unterstellen wir eine enge Beziehung zwischen Rationalität und Wissen. Unser wissen hat propositionale Struktur: Meinungen lassen sich explizit in der Form von Aussagen darstellen. Dieser Begriff des Wissens will ich ohne weitere Klärung voraussetzen, denn Rationalität hat weniger mit dem Haben von Erkenntnis als damit zu tun, wie sprach und handlungsfähige Subjekte Wissen erwerben und verwenden. In sprachlichen Äusserungen wird Wissen explizit ausgedrückt, in Zielgerichteten Handlungen drückt sich ein Können, ein implizites Wissen aus; auch diese know-how kann grundsätzlich in die Form eines know-that übergeführt werden.” Véase también la relación entre saber, poder ser criticado y poder expresarse en la forma de argumentos. Obsérvase también Apel, cuando dice: “En suma: en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos. Ahora bien, puesto que podemos interpretar todas las expresiones lingüísticas, e incluso todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales (en la medida en que pueden ser verbalizadas) como argumentos virtuales, en la norma fundamental del «reconocimiento» de todos los hombres como «personas», en sentido hegeliano” Apel K.O. *La transformación de la filosofía. II*. Taurus. Madrid 1985 trad. Por Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill p. 380... “In der Argumentationsgemeinschaft ist die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Diskussionspartner vorausgesetzt. Da nun aber alle sprachlichen Äusserung und darüber hinaus alle sinnvollen Handlungen und leibhaften Expressionen von Menschen (sofern sie verbalisierbar sind) als virtuelle Argumente aufgefasst werden können, so ist in der Grundnorm der wechselseitigen Anerkennung der Diskussionspartner diejenige der «Anerkennung» aller Menschen als «Personen» im Sinne Hegels virtuell impliziert. ” *Transformation der Philosophie*. Band II. 1973: p. 400. Para una crítica a la semántica tradicional véase también pp. 402 y 420 en la versión alemana y pp. 382 y 400 en la castellana pero, sobre todo, Apel K.O. “Ist intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus des Bewusstseinsphilosophie” en Varios. *Intentionalität und Verstehen*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1990: 13-55. Subrayado por nosotros.

saber enunciativo / proposicional. No es nuestra intención ahora considerar esta cuestión, que nos llevaría también a considerar la compleja cuestión de la primacía del lenguaje o de las vivencias y a investigar las formas posibles del saber.⁶⁰

Al centrar la atención sobre nuestro escuchar y, correlativamente, sobre los actos del hablante a partir de la perspectiva de quien escucha, estaríamos poniendo la atención tanto en lo que él dice como en lo que él no dice del todo. Dicho en otras palabras: estamos poniendo la atención sobre lo que él nos comunica, sin que por eso pueda ser transcrito en la forma explícita de un juicio predicativo.

Aquí, pues, no nos limitamos simplemente a los componentes no verbales característicos de la comunicación. Éstos, en un sentido, podrían ser descifrados y explicitados en el marco de una interpretación compartida de los signos, aunque, eso sí, bajo una razonable incertidumbre. Tampoco nos referimos a aquellas comunicaciones involuntarias de los demás, que, sin darse cuenta, hablando de una cierta forma, nos están diciendo mucho más de lo que pretenden decir. En este caso sería posible poder ser explícito: haría falta poseer la clave justa para descifrarlo. Nos referimos a unos elementos presentes en el mismo lenguaje y no equivalentes a su traducción en la forma de enunciados o juicios predicativos. Un ejemplo de estos elementos podría ser la metáfora, que aunque puede ser explicada a través de una perífrasis, perdería su peculiaridad comunicativa en la medida en la que se dejara reducir a esta “traducción”. Con lo cual la metáfora sería una situación límite. Por el medio del lenguaje se expresaría algo único y no traducible por el lenguaje mismo.

A estas consideraciones habría que añadir que, habitualmente, cuando se dialoga, al lado de unos componentes explícitos y argumentativos, juegan un papel decisivo algunos componentes implícitos que no se dejan explicitar del todo y que, no

⁶⁰ Sobre este punto considero particularmente interesante y heurísticamente prometedora la distinción propuesta por Günter Abel entre distintos niveles de saber: «saber proposicional - no proposicional» (el saber expresable en la forma de un juicio predicativo y el saber no expresable en esta forma); «saber lingüístico - no lingüístico» (piénsese por ejemplo en el saber de las imágenes como en un saber peculiar); «saber explícito – implícito» (piénsese en el saber jugar al fútbol, en el saber como un saber hacer, un poder, como ejemplo de saber implícito no equivalente a su traducción explícita), donde cada una de estas distinciones tendría que ser entendida de por sí y no como un subconjunto de las demás, como podría a primera vista parecer. Habría por tanto elementos enunciativos en el saber no lingüístico, como en las imágenes, como habría saberes lingüísticos que no serían proposicionales (véanse las expresiones, -“me duele,” por ejemplo- que no se dejan reducir en un juicio formulado por una tercera persona “él dice, que le duele”). En este sentido cabría reconstruir el diálogo a la luz de estas sugerencias, identificando los diferentes saberes en juego. Abel Günter. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1993. *Sprache Zeichen Interpretation*. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1999: pp. 78-93; 169-207; 328-334.

obstante, adquieren un papel fundamental en el mismo diálogo. Piénsese, por ejemplo, en todos aquellos aspectos que favorecen el paulatino cambio de nuestras posiciones, de los que nos damos sólo parcialmente cuenta cuando ya hemos cambiado de posición y de los que no tenemos conciencia a lo largo del diálogo.⁶¹ Una consideración de estos sería tarea de un análisis descriptivo de las dinámicas ligadas a la elaboración del diálogo, objeto probablemente de la neurofisiología o de la así llamada filosofía de la mente.

En fin, a la impostación de la ética del discurso habría que añadir una objeción de matriz ética: habría que preguntarse si las personas son dignas de respeto porque podrían ser miembros actuales o posibles de una comunidad de argumentación o por otras razones. Si aceptamos la primera hipótesis, la sugerida por Apel, no hay que asombrarse de que nuestra atención en el diálogo se centre principalmente sobre la fuerza de los argumentos y de los argumentantes.⁶²

Antes de terminar este apartado hace falta una importante aclaración, indispensable para comprender lo que vamos a proponer a continuación. En la fase de reconstrucción del diálogo podemos resaltar unos elementos, “fijar la atención” en ellos en la medida en la que los estamos haciendo patentes. Con esto no queremos decir que éste sea el tipo de atención que ejercemos durante el diálogo. Por el contrario, tendríamos que admitir que en el diálogo hay siempre algo de lo que somos conscientes o de lo que podríamos serlo, en tanto que objeto de nuestra atención. Sería éste un algo que podríamos traducir de forma proposicional, y eso es justo lo que queremos evitar.

⁶¹ En las consideraciones antes propuestas hemos sugerido reconstruir el diálogo a partir de la perspectiva de quien escucha. Esto nos permitiría, al menos en nuestra intención, detectar otros aspectos, distintos de los sugeridos por la ética del discurso. Con una importante aclaración. En la fase de reconstrucción del diálogo podemos apuntar a unos elementos, hacer atención sobre ellos. En la medida en la que los estamos haciendo patentes, empero, no los estamos transformando en elementos proposicionales. Si así fuese, tendríamos que admitir justo lo que queremos evitar: que hay una equivalencia entre saber y saber enunciativo. Tampoco estamos afirmando que siempre seamos conscientes de ellos. En el diálogo, junto con la atención sobre lo que se entiende, se está poniendo atención, por así decir, sobre lo que todavía no se entiende, si bien esto pueda parecer paradójico. Se trataría en este caso de aquella atención que se presenta en la forma de un estar o de un estado disposicional, más que en la de un tener a disposición un determinado contenido de conciencia. Se trata de aquella atención que deja abierta en el diálogo la posibilidad de que algo nuevo, inesperado acontezca, algo de lo que todavía no tenemos una idea precisa, ni todavía una conciencia definida.

⁶² Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode* Band II: p. 215: “Das Beispiel soll nur sagen, dass es objektive gesellschaftliche Umstände gibt, durch die man das Sprechen verlernen kann, das Sprechen nämlich, das Zu-jemandem-Sprechen ist und Auf-jemandem-Antworten ist und das wir ein Gespräch nennen.” Trad. en castellano de Manuel Olasagasti en Gadamer H.G. *Verdad y Método*. Tomo II. Sígueme. Salamanca 1994: p.210 “el ejemplo significa que hay circunstancias sociales objetivas que pueden atrofiar el lenguaje, ese lenguaje que es hablar –a-alguien y contestar-a-alguien y que llamamos conversación.”

En cambio, en el diálogo, junto con poner atención en algo de lo que ya tenemos conciencia, se estaría practicando una atención peculiar hacia lo que todavía no se entiende; una atención que se esclarecería por saber dejar abierta la posibilidad de que algo nuevo, inesperado, acontezca; algo de lo que todavía no tenemos una idea precisa, ni una conciencia definida. Una atención de este tipo no puede ser más que una disposición, una apertura a algo distinto, pero no una conciencia ya definida de éste.

Hechas estas aclaraciones, nos limitaremos a intentar reconstruir el diálogo a partir de lo practicado por los que están orientados por el interés de comprender a los demás. Si se quiere, tratamos de esbozar una reconstrucción de lo que Habermas ha llamado “acción comunicativa” a partir de un enfoque complementario, concentrándonos sobre la dimensión ética presente en ella y dejando para otra ocasión el ahondamiento de las consideraciones epistémicas esbozadas. Será ésta una ocasión para preguntarse si el saber del no saber es un constitutivo o no del diálogo y para retomar el discurso en donde lo habíamos dejado.

3.3.3 Reconstrucción de la trama del diálogo: tercer itinerario

El punto que vamos a tratar ahora es el siguiente: ¿Qué es lo que “implica” el darse cuenta de que “lo que dicen los demás pueda ser interesante e importante para el discurso?” (donde el “implicar” tiene que ser entendido, en adelante, como el “acontecer” en este mismo darse cuenta): Dicho con otras palabras: ¿qué es lo que acontece en el mismo darnos cuenta de que lo que dicen los demás pueda ser importante e interesante para el discurso?⁶³ Como se recordará, éste fue el aspecto que habíamos dejado indicado en nuestra interpretación del saber del no saber socrático.⁶⁴

⁶³ Confróntense nuestros resultados con los expuestos en Gadamer. H.G. *Wahrheit und Methode*: p. 367 a propósito de la auténtica conciencia histórica.

⁶⁴ Otra reconstrucción de las condiciones necesaria para que se de un diálogo se encuentra en el texto de Perelman Chaim. Tyteca Lucie-Olbrechts. *Tractado de la argumentación*. Trad. en castellano de Julia Sevilla Muñoz. Gredos. Madrid 1989. Tras haber esclarecido lo que el autor entiende por argumentación § 1 (la capacidad de influenciar gracias al discurso la intensidad de la adhesión con la que un auditorio se adhiere a unas tesis) Perelman esclarece algunas de sus condiciones de posibilidad, que ahora vamos simplemente a mencionar: (§ 2 y §3) 1) la existencia de un lenguaje común y de una técnica que permita la comunicación; 2) el conocimiento de las reglas sociales que normativizan la posibilidad del darse de un diálogo; 3) el deseo de entrar en comunicación; 4) la atribución de un valor a la adhesión del propio interlocutor; 5) la aceptación de una cierta modestia intelectual (el tener que persuadir a alguien en el sentido de que se acepta que lo que decimos no posee una autoridad tan fuerte para poder renunciar a la tarea del argumentar); 6) la aceptación de la igual dignidad entre los argumentantes; 7) la admisión de que se puede aceptar el punto de vista de aquel a quien se escucha; 8) la pertenencia a una cierta comunidad; 9) la atención recibida por los interlocutores, el auditorio; 10) tener la capacidad de poder ser escuchados etc. De particular interés para nuestra investigación son los puntos 3); 4); 5); 6) y 7).

Antes de nada, vamos a esclarecer el sentido de los términos “interesante” e “importante”. Con la expresión “interesante”, aludimos a nuestro asombro, a nuestro darnos cuenta de que en el discurso se ha descubierto algo de nuevo, algo que no habíamos pensado antes. Con la expresión “importante”, hacemos referencia a nuestra capacidad para considerar la contribución ofrecida en el discurso por parte del hablante, un aspecto en el que merece la pena insistir.⁶⁵

Es preciso dejar claro que no es nuestra intención investigar las motivaciones psicológicas que nos pueden mover a dialogar de una forma más que de otra. Tampoco queremos detectar aquellas condiciones empíricas (psicológicas o materiales) que puedan facilitar una manera peculiar de dialogar. Menos aún, nuestro objetivo es esclarecer el tipo de gratificaciones o desafíos que acompañan a los diálogos. En el primer caso, estaríamos contestando a la pregunta: ¿por qué dialogamos de esta forma? En el segundo, a la cuestión ¿cómo es posible poder dialogar de esta forma? (donde el “cómo” no haría referencia a unas condiciones transcendentales sino empíricas) En el tercero, al interrogante ¿qué puede acontecer si dialogo de esta forma? Lo que estamos intentando es describir lo que estamos haciendo cuando estamos dialogando.⁶⁶ Todo ello requiere una metodología peculiar, descriptiva y fenomenológica, cuyos resultados no aspiran al estatuto epistemológico de axiomas ni de generalizaciones de experiencias. No es una demostración ni una inducción la que estamos proponiendo, sino una reconstrucción, la cual supone ya, de manera inevitable, el darse de lo que se va analizando; en nuestro caso, una cierta precomprensión de lo que es un diálogo.

⁶⁵ Veremos a continuación con más precisión estos dos momentos estrictamente ligados entre sí, que no hay que distinguir como lo subjetivo / interesante de lo objetivo / importante. Ambos tienen un momento subjetivo y uno objetivo: un darse cuenta que es a un mismo tiempo una concesión y una estimación del valor de lo dicho, en el primer caso atestiguada por el asombro, en el segundo por el presentimiento o la convicción de que merece la pena profundizar en él.

⁶⁶ En lugar de definir el diálogo y de distinguirlo en diferentes especies o modalidades, hemos preferido referirnos al diálogo como si se tratase de algo conocido y hemos dejado a la «reconstrucción» la tarea de esclarecer el sentido que damos a esta experiencia. Pensamos no haber incurrido en una *petitio principii* (explicando el *definiens* con el *definiendum*) porque, como he subrayado, no estamos llevando a cabo ni una demostración, ni una inducción. Sobre este tipo de proceder véase lo que dice Kuhlmann en Kuhlmann W. “Warum Normenethik?” en Apel - Böhler - Rebel (hg.) *Fünk Kolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Beltz. Weinheim Basel 1984: p. 505. “In allen Fällen, handelt es sich darum - wie Habermas bemerkt - «ein vortheoretisches Wissen systematisch nachzuzukonstruieren...» - Allerdings steht dieses Wissen nicht abrufbereit zur Verfügung, was gerade die Rekonstruktion erforderlich macht. Der Besitzer kann nicht - oder nicht vollständig sagen - was er eigentlich schon weiss... weil es sich bei dem Gegenstand nicht um ein blosses stummes Objekt handelt, sondern um etwas das selbst Wissen ist - freilich ein Wissen, dass wir nicht völlig verstehen - besteht die Aufgabe nicht wie in anderen wissenschaftlichen Disziplinen darin, eine Theorie darüber aufzustellen, sondern darin, dieses Wissen zu explizieren, zu klären, es zu übersetzen oder umzuschreiben.”

El darse cuenta de lo que “lo que dicen los demás...”⁶⁷ requiere, bajo los supuestos antes expuestos, al menos dos conjuntos de acontecimientos que podríamos reunir bajo las siguientes expresiones: “Dejar que los demás se expresen” e “intentar entender lo que los demás expresan”.⁶⁸

Si consideramos el primer conjunto - dejar que los demás se expresen - es mucho más que asegurar su libertad de expresión. Garantizar esta última es ciertamente una condición necesaria para el discurso y un primer paso hacia una comprensión recíproca. Sin embargo, no es suficiente: hay mucho más. Se trata de todo aquel conjunto de acciones (entre ellas actitudes, habilidades) que se practican en el diálogo, que favorecen su desarrollo y que describen su misma estructura. Nos referimos, por ejemplo, al silencio con el cual se deja a los demás tiempo y espacio para esclarecer su punto de vista. Hay muchas formas de estar en silencio: un silencio desinteresado o un silencio forzado por las circunstancias, no son lo mismo que un silencio de expectativa, de curiosidad frente a lo que el otro nos puede decir o a lo que nos está diciendo. En este último caso, se trata de orientar nuestra atención hacia los demás, de tomarse en serio lo que nos dicen y de estar centrados en ellos. Todo esto supone en su misma práctica toda una serie de acontecimientos. Entre estos adquieren un papel central: la confianza en el hablante, la credibilidad que se le atribuye y que en parte alimenta la misma acción del escuchar; la convicción de poder aprehender algo nuevo y, por tanto, la disponibilidad a modificar nuestras posiciones iniciales.

Lo que acabamos de señalar no tiene que ser entendido como el reconocimiento de una peculiar estructura trascendental, pero tampoco como la identificación de algunas de las condiciones empíricas efectivas gracias a las cuales es posible dialogar, como si se tratara de algo distinto del diálogo.⁶⁹ Como hemos ya dicho al inicio, no se

⁶⁷ Desde ahora simplemente saber del no saber socrático.

⁶⁸ En rigor, se podrían considerar estos dos conjuntos de acciones como condiciones necesarias pero no suficientes del darse de la vivencia antes caracterizada, sin por eso conceptualizarlas como unas de sus componentes. Yo creo, empero, que es en el mismo dejar que los demás se expresen e intentar entender lo que los demás expresan donde se realiza una componente fundamental del mismo diálogo. A continuación intentaré mostrar lo aquí simplemente afirmado

⁶⁹ Dicho con otras palabras: el resultado de nuestro análisis es trascendental sólo en un sentido rebajado. Las condiciones a las que llegamos son efectivamente las condiciones de posibilidad del darse del diálogo. Nada empero nos impide pensar que el diálogo no se dé siempre de esta forma, ni que nuestra descripción sea la última posible. Para el concepto de un trascendental desminuido, rebajado, por así decir, que no pierda su instancia de condición de posibilidad, de pretensión de validez, sin por eso tener que acudir a unas formas *a-prióricas* ineludibles, véase a Strawson P. *Individuals* Methuen and Co. Ltd 1959. Bien entendido que con esto no estamos diciendo que no tenga sentido un análisis trascendental de corte distinto del nuestro. Queremos simplemente enfocar los límites de nuestra investigación.

trata de una condición de posibilidad del darse del diálogo (en el sentido este de unas condiciones efectivas que permitan su efectuarse) sino de su mismo darse en esta forma. Estamos dentro del diálogo mismo y estamos intentando delinear su estructura compleja.⁷⁰

Podemos por tanto dar un paso más. En el mismo dejar que los demás se expresen está incluido un punto importante: *intentar entender lo que los demás expresan*. Era nuestro segundo elemento o conjunto de elementos.⁷¹

No tendría mucho sentido dejar al otro la posibilidad de decirnos algo inesperado si no nos esforzamos por comprender su mensaje. A menudo se concibe el fenómeno de la comprensión de una forma sencilla, como si la comprensión se redujera a lo dicho por el hablante. Como hemos visto a propósito del examen de la ética aplicada, en los argumentos están entrelazados temores, preocupaciones, valores, convicciones, a menudo presupuestos, sin los cuales los argumentos mismos serían inteligibles sólo en una mínima parte. Aunque el fenómeno de la comprensión no tenga un límite ya determinado, y aunque no sea ahora nuestro objeto de investigación, cabe preguntarnos qué tipo de acciones nos permiten intentar entender lo que los demás expresan. Se trataría de todos aquellos esfuerzos de los que se nutre una actitud que es, a un tiempo, empática y crítica. Con la actitud empática intentamos enfocar el punto en torno al cual se orienta la contribución del hablante, su percepción peculiar; con la crítica, la pretensión de validez ejercida por sus argumentos.

Para comprender lo que los demás nos dicen hace falta, al menos, reconocer que lo que nos están diciendo es plausible. No se trata simplemente de reconocer que no estamos frente a un contrasentido, como cuando chocamos contra una proposición gramaticalmente incorrecta o lógicamente contradictoria. Se trata de algo más, de una concesión dada al hablante a favor de su contribución. Esta concesión nos explica por qué merece la pena, en caso de desacuerdo, ir a la búsqueda de las razones por él expuestas, en vez de considerarlas ya erróneas. Muchos de los esfuerzos de

⁷⁰ Se nos podría objetar que lo que estamos diciendo es lo siguiente: si no me comporto de una cierta manera, no estoy dialogando. Y, al revés, si diálogo, me estoy comportando de una cierta manera. Sin embargo, este comportamiento es distinto del diálogo. Ahora bien, si nuestra afirmación es verdadera, el diálogo, al menos una cierta forma de él, es justo este tipo de comportamiento, un tipo de comportamiento que hemos resumido bajo el saber del no saber.

⁷¹ Para utilizar un lenguaje de la ética del discurso, se trataría de esclarecer la instancia de sentido ejercida por los demás.

comprensión que se efectúan durante un diálogo, se justifican a la luz de este reconocimiento.

Nuestra hipótesis es que estos acontecimientos no son una más de las posibles situaciones en las que nos podemos encontrar cuando dialogamos, sino una componente característica del diálogo mismo. Conceder a los demás la plausibilidad de sus argumentos queda patente en caso de desacuerdos y incomprensiones (cuando se intenta salir de ellos), pero no es característica exclusiva de estas circunstancias. También cuando nos entendemos estamos continuamente concediendo a los demás la plausibilidad de sus argumentos, sólo que no nos damos cuenta y no nos damos cuenta porque no chocamos contra una incomprensión. Con esto no estamos diciendo que la plausibilidad de lo dicho sea una garantía de su validez. También es cierto que no siempre todo lo que dicen los demás nos parece, en un primer momento, plausible. Sin embargo, aunque la afirmación de plausibilidad no sea equivalente a la de validez y, aunque a menudo las contribuciones de los demás no estén tan claras, seguimos intentando comprenderlas y en este “seguir intentando comprenderlas” se expresa nuestro acto de respeto y de confianza frente a ellos. Veremos cómo este acto es particularmente relevante para matizar la cuestión del pluralismo y del respeto en medicina en el capítulo final de este estudio.

Para que sea posible dialogar hace falta poder aceptar perspectivas distintas a la nuestra. En cierto sentido se trata de reconocer bajo qué perspectiva adquiere inteligibilidad la afirmación que se nos ofrece. Se trata, en buena medida, de saber ponerse en el lugar de los demás; una experiencia, ésta, que parece de por sí un contrasentido. Porque, ¿cómo podemos saber lo que los demás entienden cuando somos distintos de ellos, cuando no estamos en su cabeza? Aquí lo que entra en juego es nuestra competencia empática y las paradojas que conlleva.

Por capacidad empática no entendemos el poder de identificarnos con los demás, como en una relación de tipo simbiótico o de identificación. Al contrario; el otro queda en tanto que “otro” que nosotros. Tampoco por capacidad empática entendemos la presunción de atribuir a los demás lo que nosotros haríamos si estuviésemos en su lugar. Serían estos dos extremos a evitar: la presunción de poder ver a los demás en su interioridad (el desaparecer de nuestra subjetividad en la de los demás); la presunción de reducir la interioridad de los demás a la nuestra (el desaparecer de la subjetividad de los

demás en la nuestra). Lo que nos queda en el diálogo es algo distinto, más sutil, una tarea más compleja, si se quiere.

Por una parte, en las expresiones de los demás se nos manifiesta una alteridad que reconocemos distinta de la nuestra y a las que, sin embargo, atribuimos valor, aun antes de poder ser expresadas con argumentos. En las palabras de los demás, y no sólo en sus palabras, sino en todo el conjunto de signos verbales y no verbales que nos ofrecen, se nos manifiesta, por así decir, un mundo distinto del nuestro.⁷² Es éste un mundo que a veces no compartimos, cierto, y que, eso no obstante, tiene una pretensión de validez. Es éste un mundo que nos queda en parte desconocido; no del todo traducible, pero que, al mismo tiempo, constituye una ocasión para poder encontrar tanto a los demás como a nosotros mismos.⁷³

Esta descripción puede parecer paradójica y, sin embargo, preferimos aceptar la paradoja que resolver esta relación al precio de perder su fuerza descriptiva. Se trata de una paradoja porque en el diálogo el otro nos está dado (por los signos) como escondido (por la necesidad de interpretarlos); su sentido está presente y ausente. Se requiere el esfuerzo de la comprensión y de la interpretación. Es éste un esfuerzo que, muy probablemente, no dejará nunca a los interlocutores en la misma posición de antes. Cada uno se encontrará cambiado, afectado por los demás, y en este cambio encontrará la posibilidad de entender tanto a los demás como a sí mismo, aunque en una forma provisional. Se trata de algo paradójico también, porque en realidad no sabemos del todo lo que el otro está efectivamente pensando y, sin embargo, le damos una pretensión de validez. Esta pretensión no está justificada en una simpatía o antipatía personal, sino en la misma confianza de que el otro puede decir algo relevante. Es la humanidad del otro la que se nos manifiesta y nos exige, en una cierta forma, un respeto que nos puede encaminar al esfuerzo de reconocerlo y entenderlo.⁷⁴

⁷² Stein Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Buchdruckerei des Waisenhauses. Halle 1917. trad. En castellano de José Luis Caballero Bono en *Sobre el problema de la empatía*. Trotta. Madrid 2003.

⁷³ Sobre estos aspectos, una contribución fundamental ha sido la de Paul Ricoeur en Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI de España editores SA. Madrid - México 1996. Más en general entran en este contexto todas aquellas reflexiones que han hecho de la cuestión de la identidad una cuestión narrativa e intersubjetiva. Piénsese, por ejemplo, en Arendt y en su concepto de *prâxis* en *Vita Activa. Oder vom Tätigen Leben*. Piper 2002 (1972 1st ed.): pp. 213-234.

⁷⁴ El reconocimiento de esta dimensión de sentido abre un espacio para una comunicación y una recíproca aclaración que, por parte de los sujetos, requiere una competencia peculiar. Ahora bien, por competencia se pueden entender fenómenos muy distintos. En un primer sentido, una persona es competente cuando sabe hacer algo. Más allá, cuando sabe hacer algo gracias a un cierto conocimiento y una cierta experiencia. En este sentido la competencia implica la posesión de una técnica. En un segundo sentido, la

En la escucha de los demás, nos está requerido un acto de confianza y de respeto a los demás, sin que dicho acto de confianza y respeto comporte un acto de a-criticidad. Es decir, no se nos pide considerar como verdadera cualquiera de las tesis de los demás porque está expresada por ellos. Sobre este punto nos queremos detener.

Se podría decir que ser críticos es una modalidad de respeto a los demás tan relevante como la de ser empáticos.⁷⁵ Tomarse en serio lo que dicen los demás requiere ponerse en su lugar para apreciar su perspectiva en tanto que es distinta de la nuestra, pero también la posibilidad de ejercitar una crítica. Naturalmente, mucho depende de cómo se entiende la crítica.

Desde un punto de vista impersonal, se apreciará la aportación de los demás sólo cuando se halle formulada de forma coherente, fundamentada a la luz de algunos principios, apoyada por unas razones bien delineadas. A esta concepción cabe objetar que en la argumentación no hay sólo elementos lógicos. A menudo, quien sabe argumentar mejor puede abusar de su poder frente a aquellos menos hábiles en la comunicación; una coherencia presumida no representa de por sí un criterio capaz de convencernos. Mejor es confiar en un diálogo auténtico. En este caso, la aceptación de la tesis de los demás, su rechazo, o su modificación, resultará de la posibilidad de haber podido abiertamente discutir su valor, una vez reconocida su plausibilidad. Una tarea fundamental de la criticidad exigida por el diálogo será entonces intentar captar el punto de vista según el cual lo dicho por el interlocutor adquiere sentido, destacando las razones a su favor, para poder después investigar si esas razones y este punto de vista, aunque plausible, es el más adecuado, el más correcto, el más convincente en este caso. Esto sólo será posible si el esfuerzo crítico - el deseo de alcanzar una verdad aunque sea provisional - no se distancia del esfuerzo empático debido al interlocutor. Estas observaciones nos permiten mostrar cómo la descripción del diálogo, tal como lo estamos sugiriendo, va a añadir algo importante a la propuesta por la ética del discurso. La siguiente tabla resume las observaciones hechas hasta ahora.

competencia de una persona reenvía a la posibilidad de utilizar este saber y saber hacer en distintos campos y situaciones. La competencia aquí señala la posibilidad de aplicar la técnica a disposición. Pero la competencia que se requiere a los dialogantes no es la de un experto, técnico, ni la de una persona apta para resolver los problemas. Se trata más bien del ejercicio de una actitud ética de respeto a los demás, en este caso un respeto que se patentiza en la manera de dialogar.

⁷⁵ La componente crítica en el discurso es tan importante como la empática, al punto tal que, a veces, la distinción entre ambas es problemática. Si la empatía no es una identificación de nosotros con los demás, ni una reducción de los demás a nosotros, no es necesario que empatía y a-criticidad sean sinónimos.

Tabla 1. Reconstrucción de las condiciones de posibilidad del discurso a partir del “decir” o del “escuchar”

Ética del discurso: el diálogo desde la perspectiva del decir		
<p>Hablante ↔ Oyente</p> <p>Desde la perspectiva del argumentar</p>	<p>Hablante</p> <p>ejerce frente a lo que dice una</p> <ul style="list-style-type: none"> - Pretensión de sentido Dispuesto a esclarecer ... - Pretensión de validez Dispuesto a argumentar, dar razones... 	<p>Oyente</p> <p>Pretende que lo que se le diga sea comprensible</p> <p>Pretende que lo que se le diga sea argumentable, justificable</p>
Aspectos no suficientemente considerados por parte de la ética del discurso: el diálogo desde la perspectiva de la escucha		
<p>Hablante ↔ Oyente</p> <p>Consideraciones epistemológicas a la luz de la perspectiva de la escucha por parte de un oyente</p> <p>Posibles investigaciones en torno al saber no enunciativo, no lingüístico, implícito, propio del diálogo.</p>	<p>Oyente</p> <p>no encuentra sólo un saber explícito sino también implícito, según distintos niveles que requieren una escucha capaz de recibirlos.</p> <ul style="list-style-type: none"> 1 nivel: - saber no explícito por parte del hablante (inconsciente) - Lenguaje no verbal eventualmente traducible 2 nivel: saber lingüístico no proposicional (metáforas...) 3 nivel: atención como disposición Aspectos disposicionales No traducible 	<p>Hablante</p> <p>está</p> <p>Comprometido en el diálogo según</p> <p>Dimensiones no estrictamente racionales</p> <p>Dimensión creativa del diálogo</p> <p>Dimensión abierta del diálogo</p>

Hablante ↔ Oyente	<p>Oyente</p> <p>Sabe que no sabe</p> <p>Lo que se le dice puede ser</p> <ul style="list-style-type: none"> - Interesante - Importante <p>Y no sólo</p> <ul style="list-style-type: none"> - Portador de sentido y de validez <p>Práctica empático-crítica</p> <p>Responsabilidad en el escuchar</p>	<p>Hablante</p> <p>Se compromete a ponerse en lugar de los demás y no sólo a exponer el mejor de los argumentos.</p> <p>Reconocimiento de sus propios límites</p> <p>Responsabilidad en el hablar</p>
<p>Consideraciones éticas a partir de la perspectiva de la escucha</p> <p>Posible investigación en torno al primado del contestar, responder en el diálogo a los demás en tanto que personas y no en tanto que personas dialogantes</p>		

3.3.4 Diálogo abierto y pluralismo dinámico

Para los objetivos de este estudio podemos ya contentarnos con lo adquirido, por cuanto se intuye que sería necesario llevar a cabo un análisis más refinado.

El examen del saber del no saber socrático, considerado esta vez no como una intuición particular de Sócrates, ni como una contestación a una duda radical, sino como un elemento constitutivo del diálogo, nos ha permitido apuntar la dimensión empático - crítica practicada en el diálogo y requerida por esa forma peculiar de interrelación.

El saber del no saber socrático ha sido reconocido como uno de los elementos constitutivos de la práctica dialógica como tal y, en este sentido, nos ha permitido esclarecer un concepto que habíamos introducido en el capítulo primero: el de “diálogo abierto”. Nuestra investigación nos ha llevado a reconocer en la “apertura” un trazo constitutivo del diálogo y no sólo una de las formas posibles de dialogar.

Si se recuerda, al final del primer capítulo habíamos sugerido la distinción entre un pluralismo “dinámico” y un pluralismo “estático”. Veamos ahora brevemente qué es lo que nos pueda decir con respecto a este problema, nuestra reflexión sobre el saber del no saber socrático. Como se recordará, los conceptos de pluralismo “estático” y “dinámico” se esclarecieron a la luz de las distintas modalidades de entender el respeto a los demás y del tipo de diálogo que propiciaban. En aquel contexto, la confrontación con Engelhardt fue la ocasión concreta para esclarecer nuestra posición.

Un pluralismo “estático” sería un pluralismo que se limita a respetar las diferencias y a no hacer uso de la fuerza para resolver las cuestiones. Su carácter “estático” dependería del tipo peculiar de práctica por él sugerido en caso de disenso: la no interferencia; el esfuerzo por resolver las disputas sin hacer uso de la fuerza. La diferencia de los demás, aquí, sería percibida como una posible amenaza, evitable, por una parte, gracias a unos acuerdos y pactos entre los contrayentes y, por otra, gracias a la promoción de unas comunidades peculiares de amigos morales, de personas que comparten el mismo lenguaje, los mismos valores, las mismas maneras para resolver los conflictos. Hemos sugerido que esta no es la única manera posible de entender el pluralismo: es posible pensar en un pluralismo distinto, en el que las diferencias no se reduzcan a amenaza sino a ocasión para una confrontación recíproca. Es el pluralismo dinámico. Un pluralismo en el que los demás pueden interrogarnos y poner en cuestión nuestras creencias. Un pluralismo en el que, en lugar de garantizar el establecimiento de las relaciones posibles entre los pertenecientes a una comunidad peculiar, se promueve el diálogo entre las comunidades.

El diálogo, tal como lo hemos descrito, no hace sino mostrar la condición misma de posibilidad de semejante pluralismo. Aquí el diálogo no refleja ni relaciones de tipo estratégico o instrumental, ni relaciones de tipo amical, sino relaciones entre personas, que gracias a que piensan de forma diferente pueden aprender el uno del otro. Además, es menester subrayarlo, la escucha activa de los demás, la actitud solícita frente a ellos, la disponibilidad a revisar nuestras posiciones, la empatía junto a la crítica, no son sólo una forma posible de interactuar sino aquella forma que hace del diálogo lo que efectivamente es.

Es verdad que no siempre que dialogamos nos enriquecemos de forma mutua; que no siempre es posible dialogar, que hay que pensar también en defenderse de quien nos quiere instrumentalizar etc...Por eso intentaremos proponer al final de esta disertación algunas maneras peculiares de practicar un diálogo abierto, un pluralismo dinámico en el contexto de la medicina. Será esta una ocasión para ver los límites y las posibilidades de este planteamiento y para avanzar en nuestras reflexiones. Es el momento de pasar a analizar la relación entre el saber del no saber y la deliberación.

3.4 Saber del no saber socrático y prudencia

En el segundo capítulo hemos mostrado cómo algunas de las metodologías utilizadas en bioética han intentado re-actualizar en medicina, de forma más o menos explícita y con unas diferencias importantes, el saber prudencial y su método: la deliberación. Nos preguntamos ahora si el saber del no saber socrático, tal como lo hemos esbozado al examinar las condiciones mismas del darse del diálogo, nos puede decir algo significativo en torno al proceso deliberativo como tal. Nos preguntamos entonces qué relación existe entre prudencia, proceso deliberativo y saber del no saber socrático.

Nuestro examen se compone de cuatro partes: en una primera, nos aproximaremos a la deliberación siguiendo el examen del uso del término en el lenguaje común. En la segunda, tendremos en cuenta algunas de las críticas neokantianas a este proceso. En la tercera, intentaremos reconstruir la deliberación en algunos de sus componentes. Y en la cuarta, consideraremos la compleja cuestión relativa a la prudencia en tanto que saber técnico instrumental o saber ético.

3.4.1 Sobre la deliberación

A título de premisa esclareceré el sentido del término deliberación refiriéndome a su uso en el lenguaje común. Esto me permitirá enfocar algunos rasgos característicos de este proceso, considerando también algunas de las críticas que se le han hecho.

Solemos decir “ la corte ha deliberado que...”; “el Parlamento delibera...” para poner de relieve algunos contextos típicos en los que se da la deliberación: el contexto administrativo, el político, el judicial... En todos ellos se detectan algunos aspectos importantes.

La deliberación es un proceso que precede a la decisión; es más, se la percibe como su fundamento. Por eso algunos de los sinónimos de deliberación son “examen”, “análisis”, “consideración”, “razonamiento”...⁷⁶ Es un proceso este en el que están incluidas distintas personas (sobre todo en el contexto político y administrativo). Por eso es un proceso esencialmente plural. Pero eso no es todo, ni tampoco lo más importante. La deliberación implica una atención peculiar hacia las personas, no tanto

⁷⁶ Varios. *Diccionario sinónimos y antónimos*. Espasa Calpe. Madrid 1994: p. 392.

por el hecho de que tiende a incluir efectivamente a una pluralidad de interlocutores en el mismo proceso decisorio, sino por la manera como, efectivamente, les incluye. Las conclusiones de una deliberación no pueden ser arbitrarias: tienen que poder ser aceptadas por las personas que las formulan a la luz de un proceso argumentativo, como bien ha subrayado en este caso la ética del discurso, tanto en la versión de Apel como en la de Habermas.⁷⁷

Pero hay más, este proceso no se limita a los efectivamente deliberantes: los interlocutores de la deliberación se extenderán hasta incluir una comunidad ideal de hablantes. Eso significa entre otras cosas que las decisiones tienen que poder ser justificadas ante un conjunto de personas mayor de las que efectivamente deliberan, cuando no por la humanidad como tal.⁷⁸ La deliberación se nos manifiesta, entonces,

⁷⁷ A este propósito véase a la reflexión de Habermas en Habermas J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1992 2 ed. : pp. 349-98.

⁷⁸ En torno a la deliberación política véase, por ejemplo a Gutmann Amy. Thompson Dennis. *Democracy and Disagreement*. Bellnap Press of Harvard University Press. Cambridge (Massachussets) 1996. Habermas ha considerado particularmente este aspecto proponiendo un criterio para decidir de la corrección de las normas. Véase Habermas Jürgen. *Moralbewusstseins und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main. 1983: p. 75 ss. : “So muss jede gültige Norm der Bedingung genügen: dass die Folgen und Nebewirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von alle Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten) vorgezogen werden können.” Trad. en castellano por Ramón García Cotarelo en *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península. Barcelona 1985 pp. 85 ss “Así cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación” precisándolo un poco más adelante: “wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können” Ibidem: (103). En castellano: pp. 116 “Cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*.” Claro está que no siempre se puede incluir a todos. Por eso es necesaria un complemento del principio propuesto. Para éste véase Habermas, J., “Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform ‘rational’?” en Varios, *Rationalität*. Editado por H. Schnadelbach. Suhrkamp. Frankfurt 1984: p. 219. Después en Habermas Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp. Frankfurt 1991: p. 32. “Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können. ” Trad. en castellano de José Mardomingo en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Editorial Trotta. Madrid 2000: pp. 36 “Toda norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto estos participen en un discurso práctico.”

También Apel ha formulado un criterio semejante, pero centrado sobre las acciones que se podrían aceptar más que en las normas. He aquí sus formulaciones. Apel K.O. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main 1988: p. 123 U^b “Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder - ersatzweise - aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, dass die Folgen und die Nebewirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können” traducido por Adela Cortina en Apel K.O. “Límites de la ética discursiva?” en Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme.

como un proceso argumentativo, en el que las razones ofrecidas para la acción juegan un peso importante en la toma de decisión. Bien entendido, que por argumentación no se entiende demostración. El razonamiento ofrecido queda en los límites de la probabilidad y de la capacidad de ser convincente a la luz de los mejores argumentos a disposición.⁷⁹ En este sentido, la deliberación no es sólo un proceso plural sino un proceso esencialmente intersubjetivo, y eso, obsérvese bien, aunque sea practicado aisladamente por una persona (como ha mostrado Perelman, analizando el caso de la deliberación consigo mismo como un caso particular de argumentación).⁸⁰

Hecha esta primera aclaración, podemos añadir otra consideración, esta vez relativa a las condiciones reales en las que de hecho se delibera. Se trata de poner la atención sobre el factor temporal. La deliberación es un proceso que requiere un “cierto” tiempo, pero es éste un tiempo que no puede ser prolongado hasta el infinito.⁸¹ Antes o después, la corte, el parlamento, la asamblea tendrán que llegar a una decisión. Por eso el factor tiempo marcará constitutivamente los pasos del mismo proceso decisorio. El factor tiempo juega también un papel, en la medida en que marca el objeto de la deliberación. La deliberación es un razonamiento que puede orientarse hacia el pasado, como cuando en un tribunal se intenta averiguar lo que ha acontecido para pronunciar una sentencia correcta, así como hacia el futuro, como cuando los políticos intentan establecer los criterios y las finalidades sobre las que orientar su política.⁸² El factor tiempo nos permite también enfocar la dimensión de incertidumbre ligada a la deliberación. La deliberación parece posible sólo cuando nos encontramos en una

Salamanca 1985: p. 251 “Obra sólo según una máxima de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y las subconsecuencias, que resultarán previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, puedan ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real.” También para Apel hace falta un complemento de este principio, porque no siempre es posible su cumplimiento. He aquí: “Colabora en la realización de las condiciones de aplicación de U teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes”.

⁷⁹ Para una definición de la argumentación distinta de la demostración véase, por ejemplo, el texto de Perelman C. Tyteca L.O. *Tratado de la argumentación*. § 1; y el de Toulmin S. *The Uses of Argument*. Cambridge University Press. London – New York 1958.

⁸⁰ Sobre la dimensión plural de la deliberación, aunque ésta se restringiese a la deliberación con nosotros mismos, véase Perelman. C. *Tratado sobre la argumentación*. § 9. Sobre la imposibilidad de deliberar sin incluir a una comunidad de hablantes, véase también Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band I*. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt am Main 1984 (n. 199). trad. en castellano de Alfonso García Suárez y Ulises Mulines. *Investigaciones filosóficas* Crítica. Barcelona 1988. (n. 199). Sobre la necesidad de incluir a todos los afectados en el proceso decisorio véase Habermas J. y Apel en las obras ya citadas. La dimensión colectiva de la deliberación se encuentra también sedimentada en el uso de la palabra. Obsérvese por ejemplo la definición de “deliberar” ofrecida ya en el 1966 por Maria Moliner. *Diccionario de uso del español*. Gredos. Madrid 1966: “tratar un asunto entre varias personas”.

⁸¹ Sobre este punto véase en particular Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. VI 1142 b – 27 ss.

⁸² Véase por ejemplo los géneros de la retórica. Aristóteles. *Retórica*. 1; I 1358 b 2-7.

condición de incertidumbre, y aun así tenemos que tomar una decisión. Cabe decir, bien que de paso, que esta condición, más que representar un fenómeno aislado, propio de algunos contextos, es un rasgo constitutivo de la experiencia humana, marcada esta última por su finitud y su vulnerabilidad.⁸³

Eso nos permite extender nuestras consideraciones sobre la deliberación a todos aquellos ámbitos en los que tenemos que tomar una decisión en condición de incertidumbre, sin poder recurrir a un conocimiento de corte demostrativo. Entre ellos no hay que olvidar naturalmente todos los que conciernen al razonamiento clínico.⁸⁴

Terminamos esta primera aproximación con otra consideración. De lo que hemos dicho resulta patente que el uso de la expresión deliberación y de sus derivados tiene particularmente que habérselas con la decisión como tal. Por eso se dice haber “actuado deliberadamente”, es decir con intención, con conciencia de lo que se está haciendo, de por qué se actúa de una cierta forma, de las consecuencias de nuestros actos.⁸⁵ La deliberación entonces implica una cierta imputabilidad y por consiguiente una cierta responsabilidad de nuestros actos. Pero eso no es todo. Algunas de las decisiones más difíciles recaen sobre lo que queremos hacer, sobre nuestros proyectos vitales, nuestra manera de vivir. En este caso la deliberación, llevada a cabo en el foro interior de cada uno, ha sido considerada una experiencia existencial fundamental y puede ser entendida como una de las modalidades de elegir en torno a nuestros fines.⁸⁶

Estas primeras aproximaciones al tema, sugerida por el uso y el contexto del término, nos han permitido enfocar algunos trazos fundamentales de la deliberación. Entre ellos cabe destacar: su constitutiva pluralidad e intersubjetividad; su apelación a una forma peculiar de razonamiento; su capacidad para expresar la situación humana

⁸³ Véase a este propósito Martha Nussbaum. *The Fragility of Goodness. Lucks and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press 1986. Arendt H. *The Human Condition*. University of Chicago Press. Chicago 1958. En Bioética: Varios. *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*. Vol. 1 Institut Borja de Bioética. Barcelona 2000.

⁸⁴ Es por eso que Aristóteles ya en la *Ética a Nicómaco* trata la deliberación en el marco de la prudencia, aquella forma de conocimiento que recae sobre lo que puede ser distinto de lo que es. (En el caso de la prudencia, las acciones (*prâxis*); en el de las obras (*érgon*), la *téchnē*. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. VI 1140 a – 1140 b 30.

⁸⁵ Esta ambivalencia del término está ya presente en Aristóteles, quien trata la relación entre deliberación y elección de forma muy estrecha. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* VI 1139 a 17; III 1111 b 5 ss. y en particular III 1112 a 15 – 17; 1113 a 3 -15.

⁸⁶ Aquí también, como por casi todas las observaciones expuestas, se puede volver a Aristóteles y a una lectura del proceso deliberativo en términos existenciales: el descubrimiento del tipo de vida plena a la que estaríamos llamados. Para una interpretación de este tipo véase Wiggins D., del que hablaremos más adelante a propósito de la cuestión sobre la deliberación sobre medios o fines.

(en nuestro tener que decidir en condición de incertidumbre), su relación con la responsabilidad y la determinación de los fines.

El uso de la palabra, además, nos puede también orientar hacia otras direcciones. De hecho, a menudo y sobre todo en política, el tipo de deliberación resulta ser todo lo contrario a un proceso intersubjetivo; es una simple contratación, regida por relaciones de fuerza e interés. Se trata, en este caso, de la deliberación en tanto que instrumento de una racionalidad estratégica, cuyas características han sido estudiadas con peculiar detalle por los teóricos de la elección racional. Dudas han sido expresadas también por parte de la dimensión existencial de la deliberación. Aquí el temor expresado ha sido exponer la deliberación a un proceso excesivamente expuesto al egoísmo y a la influencia de nuestras pasiones. Estas objeciones nos invitan por tanto a considerar algunas de las críticas hechas a la deliberación y a modificar el nivel de nuestro análisis: desde el reconocimiento de algunos componentes presentes en el lenguaje, a una consideración de corte histórico filosófico.

3.4.2 Las críticas a la deliberación y a la prudencia

Primero Kant y después el neokantismo, han criticado abiertamente el proceso deliberativo implicado en el razonamiento prudencial, aduciendo distintas razones. Sobre todo las referidas a las modalidades diferentes de entender la cuestión moral en torno a lo que se debería hacer. Dicho en otras palabras ¿qué es lo que estamos preguntando cuando nos preguntamos qué “debemos” hacer?

Cuando nos estamos preguntando qué es lo que debemos hacer, podemos estar preguntándonos cosas distintas. Por ejemplo, qué es lo que tendríamos que hacer para alcanzar un determinado objetivo o fin ya dado y fuera de discusión. En este sentido, tendríamos que encontrar los medios adecuados para el fin que nos proponemos. Si seguimos el lenguaje de Kant, nos encontraríamos con unos imperativos peculiares, capaces de mandar, eso sí, pero sólo condicionadamente, a la luz de un fin ya puesto. Estos imperativos hipotéticos podrían ser, siempre siguiendo el lenguaje kantiano *consejos de la prudencia o reglas de la habilidad*.⁸⁷ En el primer caso, no se saldría de lo habitual, de lo conforme a una determinada tradición, bien que se haga referencia a un cuerpo de tradiciones, o bien que se haga referencia a un sabio que pueda encarnar

⁸⁷ Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam. Stuttgart 2000: p. 61 Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft*. § 1 Anmerkung.

este cuerpo de tradición. En el segundo caso nos encontraríamos con un razonamiento de tipo técnico. Si la primera opción quedaría expuesta al arbitrio de las tradiciones y a las posibles injusticias en ellas sedimentadas, la segunda quedaría expuesta al uso de los demás para nuestros fines, a su utilización y reducción a meros instrumentos.

Tanto en el primer como en el segundo caso, nuestra pregunta no sería una pregunta ética, porque no pondría el acento sobre el respeto debido a cada una de las personas. Además, el “deber” expresado en ellas sería equivalente a la necesidad de una ley de la naturaleza. En el deber moral, en cambio, no se estaría expresando una ley de la naturaleza, una ley capaz de conectar unos antecedentes a unos consecuentes - ley presupuesta para una razón de corte técnico, para conectar unos medios a unos fines -, ni una ley de los costumbres. Estaría en juego una necesidad de otro nivel, la de un imperativo categórico, capaz de mandar in-condicionadamente. El carácter de incondicionado del mandamiento adquiriría su visibilidad, entre otras cosas, por su capacidad de ir en contra de nuestras inclinaciones, pasiones, deseos etc... (de nuestro egoísmo) y por su apelación a la “universalizabilidad”.

Cuando actuamos, actuamos a la luz de unas máximas o “principios subjetivos de acción”. Para Kant, se trataría de averiguar si estas máximas podrían alcanzar el estatuto de “principios objetivos” del obrar, es decir de una “ley moral”. Este principio no valdría sólo para nosotros en unas situaciones concretas, sino que valdría para cualquier otra persona, considerando esta última un fin en sí mismo, (sujeto de dignidad) y no sólo un simple medio (objeto de estimación y de precio).⁸⁸ Con esto no se estaría afirmando de por sí una supuesta uniformidad de los comportamientos, como si cada uno tuviera que actuar de la misma manera. Se trataría en este caso, y en sentido estricto, de una uniformidad y no de una universalidad. En la universalidad, en cambio, se estaría expresando la necesidad de tener en cuenta a cada una de las personas en tanto que sujetos de dignidad.

Poco importa ahora cómo Kant intentó dar forma a la idea contenida en la universalidad (expresada para él por el mismo mandamiento del deber moral) a través de sus distintas formulaciones del imperativo categórico y de los criterios ofrecidos para su utilización. Como se sabe, esos criterios fueron: la posibilidad de pensar en la máxima como no contradictoria, tanto en el marco estrictamente racional (en el sentido

⁸⁸ Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Reclam. Stuttgart 2000: p. 87.

que sería contradictorio pensarla) como en el marco de lo deseable (en el sentido que sería contradictorio quererla). En el primer caso se trataría de algo que ni se podría pensar, en el segundo de algo que no se podría ni desear, aunque estrictamente hablando sí pensar.⁸⁹ Tampoco nos interesa ahora averiguar si Kant consiguió o no su intento. Para esto tendríamos que concentrarnos en su filosofía y en las críticas que a lo largo del tiempo le fueron puestas. Lo que nos interesa subrayar ahora es la instancia de universalidad como instancia estrictamente moral. Eso significa que no existimos sólo nosotros, ni sólo una cultura particular, y que tenemos que tener en cuenta a cada una de las personas en tanto que fin en sí, sujeto de dignidad y no de precio, a la hora de tomar una decisión. El cómo es ya otra cuestión y no es esta la ocasión para reflexionar sobre esto. Para Kant y sus sucesores, a la prudencia y a la deliberación les habría faltado esta convicción fundamental.

Volvemos ahora a nuestro interrogante. Una primera manera de entender la cuestión antes expuesta, como acabamos de ver, sería la prudencial. Pues bien no es ésta la única posible. Otra, estrictamente ligada a la técnica, podría ser la siguiente. Una vez que tenemos un fin a alcanzar, tenemos que encontrar la mejor manera para obtenerlo, entendiendo como mejor manera la más racional. Cuando está en juego no sólo la producción de un objeto sino una acción que involucra otros sujetos, nuestra pregunta adquiere el estatuto de una pregunta de corte estratégico. En este caso nos estaríamos preguntando por la mejor manera de alcanzar nuestros intereses, teniendo en cuenta la interacción de los demás con nuestros posibles planes de acción. La razón en este caso sería estratégica. El deber en este caso sería todavía un deber que expresaría la necesidad de unas leyes de la naturaleza, esta vez medidas y confrontadas a la luz de algunos posibles factores distorsionantes: las acciones de los demás. Lo que se requiere sería un análisis de las vías que, verosímilmente, nos permitirían llegar a alcanzar con mayor probabilidad nuestro objetivo. Los esfuerzos efectuados por parte del neokantismo actual irían en la dirección de mostrar que la razón no es sólo una razón técnica ni sólo una razón estratégica. La razón es, también, moral. Para que esto sea posible haría falta un examen de la razón que sepa poner en luz su constitutiva

⁸⁹ ¿Podría ser pensado sin contradicción o podría ser razonablemente deseado un mundo en el que tuviese que valer para cada una de las personas las máximas "X"? Véase en particular Kant y sus ejemplos en torno al suicidio, a la posibilidad de no mantener una promesa, a una vida dedicada al *otium*, a no ayudar a quien lo necesitaría. Kant. I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam Stuttgart pp. 69-71.

dimensión intersubjetiva, sin por ello tener la pretensión de dar voz a un *factum* reconocible como evidente; es decir sin apelar a ningún *factum* de la razón.⁹⁰

Hay, en fin, otra manera, al menos, de entender nuestra cuestión, que es la siguiente: cuando nos preguntamos qué es lo que tenemos que hacer, es como si nos formuláramos la siguiente pregunta: ¿qué es lo que tengo que hacer para alcanzar mi felicidad? Se trataría de la pregunta existencial, pregunta que estaría también expuesta a las críticas de una deriva individualista de nuestra acción, crítica ésta que compartiría con las precedentes objeciones.⁹¹

He aquí por tanto nuestra tarea: averiguar si la prudencia y la deliberación que se dan en la práctica son razón sólo técnica, estratégica; si sólo son razón individualista; si son simplemente razón a-crítica, ligada a unas tradiciones ya existentes.⁹²

3.4.3 Esbozo de una reconstrucción de la prudencia a la luz del saber del no saber socrático

Demos un paso más. Consideremos, aunque sólo sea en esbozo, lo que estamos haciendo cuando deliberamos, sin olvidar lo dicho a propósito del saber del no saber socrático. Será esta una ocasión para empezar a plantearse si las objeciones neokantianas son acertadas y para introducir el último punto a considerar en esta sección: la cuestión de si la prudencia se limita a los medios o si se extiende también a los fines.

Comencemos con una aclaración importante: no nos estamos preguntando cuáles son las condiciones efectivas que facilitan o impiden un proceso deliberativo, como por ejemplo podrían ser unos estados psicológicos que nos afectan en un determinado momento. Nos preguntamos, sin más, qué es lo que hacemos al deliberar, como nos

⁹⁰ Para comprender por qué la razón se ha reducido a una razón de corte instrumental o estratégica, véase, entre otros, Apel con su crítica a los supuestos de la racionalidad weberiana. Cabe también recordar que en esta tarea no han trabajado sólo los que, como Apel, han intentado mostrar que la razón es de por sí ética, sino también los que han intentado mostrar que la razón estratégica no es la más racional, (no es la mejor manera para alcanzar lo que nos proponemos), como en cambio pretendería ser. Gauthier D. *La moral por acuerdo*. Trad. en castellano de Alcira Bixio. Gedisa. Barcelona 1994.

⁹¹ Véase a Habermas J. “Von pragmatischen, ethischen und moralische Gebrauch der praktischen Vernunft” en Habermas J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1991: pp. 100 - 118. Trad. en castellano de José Mardomingo en “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” Habermas J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Editorial Trotta. Madrid 2000: pp. 109-127.

⁹² Las preocupaciones de estas críticas ponen de manifiesto el riesgo de la razón individualista y instrumental que no sería capaz para efectuar una crítica de los hábitos adquiridos, o que no sería capaz para salir de una actitud individualista. A este propósito cabría preguntarse si el carácter individual del proceso deliberativo implique de por sí un carácter individualista, justo cómo nos habíamos preguntado en precedencia si el carácter relativo de la verdad implicaría de por sí una afirmación de corte relativista.

hemos preguntado antes por lo que estábamos haciendo al dialogar. Esto no significa que no se cuente con algunos factores psicológicos, pero sí que sólo se hará referencia a ellos en la medida en que nos ayuden a describir la complejidad del acto mismo de deliberación.⁹³

En primer lugar, cabe subrayar que cuando se delibera es porque se busca algo.⁹⁴ En este sentido, la deliberación es una forma peculiar de investigación y, como tal, supone que ya no tenemos a la mano la respuesta que estamos buscando, y esto, obsérvese bien, aunque podamos estar convencidos de la validez de nuestra posición. Esta indicación no tiene que ser equivocada porque es fundamental.

Cuando se delibera se intenta convencer a los demás de la validez de algo a la luz de unas razones (que ya como hemos sugerido precedentemente no son apodícticas), sólo que no se excluye la posibilidad de modificar nuestra posición. En caso contrario, estaríamos simplemente intentando convencer a los demás de la validez de nuestra posición, bajo la convicción de que sólo ella sería la adecuada; fenómeno éste que en el mejor de los casos está más cerca de la enseñanza que de la deliberación.⁹⁵

Esto implica que al deliberar se realiza algo cuya descripción puede parecer paradójica. Por una parte, sabemos algo (en el sentido de que estamos convencidos de algo)⁹⁶ y por otra parte, no sabemos algo (en la medida en la que estamos dispuestos a revisar aquello de que estamos convencidos). Es difícil imaginarse una deliberación en la que sus miembros no sepan nada, no estén convencidos de nada o, al menos, no se hayan hecho una opinión de lo que se trata. Claro está, este “saber” a disposición será más o menos vinculante según se trate de una convicción capaz de vincular nuestras

⁹³ No pretendemos con esto agotar lo que se puede decir sobre la deliberación: la situación, el contexto, el horizonte de referencia y la cultura juegan ciertamente un papel importante respecto a lo que acontece en el proceso deliberativo. Al lector incumbirá la tarea de evaluar si el análisis aquí propuesto es o no satisfactorio y suficiente, o si, por el contrario, necesita integraciones o modificaciones ulteriores. En esta sección el lector encontrará en notas algunas referencias a la *Ética a Nicómaco* cada vez que nuestro análisis ponga el acento sobre temas tratados también por Aristóteles en ese texto.

⁹⁴ Véase también a Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. III 1112 b 20 – 25.

⁹⁵ A este respecto, por ejemplo, se podría hablar del esfuerzo de persuadir a los demás sin ponerse en juego. Es éste un esfuerzo que, si está acompañado por la convicción de poseer la verdad, podría llegar en algunos casos a justificar el uso de la constricción, del engaño, de la manipulación, para obtener nuestras finalidades: la adhesión a la propuesta sugerida por nosotros. Ahora bien, nos parece difícil aceptar que en estos casos se pueda hablar de deliberación. Para mostrar esto, es suficiente reflexionar sobre lo que de hecho practicamos cuando deliberamos.

⁹⁶ Véase a Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1974. La distinción entre saber, creer, opinar, respectivamente *Wissen, Glauben, Meinen*: pp. 687-95.

acciones, de una simple opinión o de un presentimiento.⁹⁷ Lo importante es que en una deliberación, tanto las convicciones como las opiniones y los simples presentimientos, por citar algunos de los saberes en juego, pueden ser replanteados. Si se tiene una convicción tan fuerte que influye nuestras acciones y nuestros juicios (y parece que esto sea propio el rasgo característico que distingue una convicción de una mera opinión), se estará dispuestos a rebasarla. En el caso de una opinión, en cambio, se estará dispuesto a abandonarla o a elevarla al estatuto de una convicción, si las razones a su favor son consideradas suficientes. Otro tanto valdría para el presentimiento y las otras formas de saber involucradas, que aquí no hemos mencionado porque ahora no es nuestro objetivo destacar una fenomenología de los distintos saberes a disposición. Esto significa que al deliberar el estado de nuestro “saber” se encuentra expuesto a un movimiento y a una oscilación constitutiva que, si por una parte lo hace inestable, por otra lo hace apto para recibir la mejor forma posible, aunque se trate de algo simplemente provisional.⁹⁸

La paradoja de saber y, al mismo tiempo, no saber es evitable si no asociamos a nuestro saber una pretensión de validez absoluta y si a la vez no confinamos nuestro saber a la mera arbitrariedad.⁹⁹ Todo lo contrario: nos movemos en un saber de los trazos humanos, que aunque probable y revisable, no está dispuesto a perder tan fácilmente su pretensión de verdad bajo los supuestos de no poderla alcanzar de una vez por todas. Estamos, entonces, justo en aquel marco que habíamos destacado al hablar de una ética práctica.

Pero nuestro análisis no parece suficiente. Le falta un momento fundamental: aquel momento que ya habíamos encontrado en el análisis del diálogo y que ahora vamos a desarrollar. Cabe subrayar que podemos empezar este nuevo recorrido porque la deliberación puede leerse como una forma peculiar de diálogo: aquella en la que intentamos tomar una decisión o ayudar a alguien a tomarla; decisión que puede ser tanto individual como colectiva.¹⁰⁰

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Piénsese por el momento en la crisis socrática, que precede a la posibilidad del darse un conocimiento distinto, crisis descrita metafóricamente con la imagen del parto.

⁹⁹ Hemos ya mencionado este punto en el capítulo segundo, al reconstruir los presupuestos epistemológicos de la ética aplicada.

¹⁰⁰ Por el momento consideraremos la deliberación tanto en el primero como en el segundo caso, es decir como proceso de decisión o de consulta para la decisión. Diego Gracia, al hablar de la deliberación en el contexto clínico a propósito de la cuestión de las metodologías de bioética clínica, afirma con decisión que la deliberación es simplemente un proceso de ayuda a la decisión, un proceso de consulta, pero no de decisión. Esta afirmación, a nuestro juicio, está motivada por la preocupación, entre otras, de evitar que

Ya hemos afirmado que nos encontramos con la posibilidad de que los demás nos puedan decir algo interesante e importante. Sin modificar el estatuto de nuestro análisis, es decir, sin salir del análisis de lo que se está haciendo cuando se delibera (moviéndonos por así decir por círculos concéntricos), nos preguntamos ahora qué es lo que significa la consideración antes expuesta para nuestro examen de la deliberación. La deliberación no se identifica con un proceso decisorio en el que lo único que acontece es ofrecer unos argumentos para sostener una u otra tesis. Justo aquí cabe añadir lo que habíamos dicho a propósito del diálogo, al poner en relieve el momento de la escucha. La escucha no se limita a centrar la atención sobre los argumentos propuestos, eso lo habíamos ya marcado. Como se recordará, al examinar el diálogo habíamos apuntado a dos momentos esenciales estrictamente ligados entre sí: dejar que los demás se expresen e intentar entender lo que los demás expresan. Se trata de ver ahora qué aportan estos acontecimientos para la deliberación.

Se nos dirá, y con razón, que a menudo en una deliberación (mucho más que en un diálogo que no tenga como objetivo una determinada toma de decisión) habrá que ponerse de acuerdo sobre la situación de la que se está discutiendo. Cuando se toma una decisión hay que conocer con un cierto detalle el contexto y la situación concreta en la que estamos llamados a decidir. Esto, que puede parecer una banalidad, requiere la disponibilidad para aceptar que los demás puedan ver, bajo perspectivas distintas a la nuestra, nuevos elementos de la situación en juego que puedan resultar decisivos para la toma de decisión. Si en la primera parte de nuestro análisis hemos apuntado a la fuerza que tienen los argumentos (aunque probables) en la deliberación, aquí apuntamos a la fuerza de las perspectivas de los demás, aunque a veces estas perspectivas no estén todavía argumentada, o, como con frecuencia acontece, no se puedan argumentar del todo. Dejar que los demás se expresen y intentar entender lo que expresan será entonces una práctica tanto argumentativa como de escucha; una práctica dialógica abierta.

se considere la deliberación, sobre todo cuando es colectiva, como un expediente para renunciar a nuestra responsabilidad en el proceso decisorio. Gracia D. "Ethical Case Deliberation and Decision Making" *Medicine Health care and Philosophy*. 6 (2003): 232 "It should be remembered that the aim of this process is not to make decisions. It doesn't have executive or decision making properties, but consultative ones. Moral decisions cannot be easily transferred. Over the wide range of privately managed duties it is the patient, the doctor responsible, the family member, or the health manager who has the right and the obligation to make his/her own decision. The deliberations rounds cannot exonerate them from this responsibility. What it can try to do is help them in this process, in the conviction that in this way it contributes to improving the quality of healthcare and professional and user satisfaction with the health system."

Concentrémonos ahora en el último punto antes precisado: la dificultad de argumentar en favor de algunas perspectivas adoptadas. No siempre se está en condiciones de explicitar la razón bajo la cual vemos un cierto aspecto como relevante, ni siempre se ve la relevancia de un aspecto en seguida.¹⁰¹ Un ejemplo nos ayudará a esclarecer lo dicho: después de discutir la imagen que teníamos de la situación concreta de que se está deliberando, es menester esperar un cierto tiempo para que se configure una imagen distinta, en la que adquieren relevancia unos contornos más que otros, unos aspectos más que otros. Esto implica que deliberando se está también aceptando, aunque de forma implícita, que perspectivas diferentes, aunque no todavía argumentadas, pueden tener un valor cuya presencia aparece sólo en un segundo momento. Está claro que no nos parecerá relevante cualquiera perspectiva u observación. Cuando se delibera en torno a los medios terapéuticos a utilizar con un paciente, no parece muy acertado preguntarse si los pelos de éste tienen que ser más o menos de diez millones. Hay un campo flexible pero no arbitrario de las observaciones que se pueden reconocer apropiadas. Y sin embargo, éste es un campo que puede ser mucho más amplio de lo que estamos dispuestos a conceder en un primer momento.¹⁰²

Y esto nos lleva a otro punto, que es fundamental: en una deliberación se está haciendo espacio a una diversidad, pluralidad de posiciones que, *prima facie*, exigen respeto. Aquí hace falta una aclaración importante. No se trata simplemente de respetar la posición de alguien sino a alguien en su posición, sin por eso dejar de ejercer una actitud crítica frente a la misma.¹⁰³

¹⁰¹ Para esto se necesita tiempo y, tal vez, el diálogo con los demás con toda la escucha requerida.

¹⁰² Este punto nos parece particularmente importante porque apunta a una dimensión del saber no estrictamente “proposicional”, es decir no estrictamente reducible en la forma de un juicio predicativo. Reenvío también para esta cuestión a la reflexión de Günter Abel en particular en *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Suhrkamp. Frankfurt 1993; *Sprache Zeichen Interpretation*. Suhrkamp. Frankfurt 1999 y, sobre todo, en *Zeichen der Wirklichkeit*. Suhrkamp. Frankfurt 2004: 322; 339-370. El autor muestra cómo la interpretación, en sus caracteres y niveles distintos, es un constitutivo del fenómeno de la comprensión y de la utilización del mismo lenguaje y distingue entre saber proposicionales y no proposicionales; lingüísticos y no lingüísticos; implícitos y explícitos.

¹⁰³ También aquí hacen falta unas consideraciones. A menudo se afirma que se respeta a los demás porque nadie tiene la posibilidad de detentar de una vez por todas la verdad. Esta afirmación, en nuestra opinión, está acertada sólo en parte. Mucho depende del sentido de la expresión “porque”. Si se trata de un “porqué causal”, la afirmación, a nuestro juicio, está equivocada, porque se rige bajo una falsa suposición. Si en cambio se trata de un “por qué descriptivo”, que se limita a mostrar cómo los demás puedan enriquecer nuestra perspectiva una vez que se les deje expresarse, no tenemos particulares objeciones. Como hemos ya dicho, no nos parece correcto decir que respetamos a los demás “porque” nadie, y a mayor razón nosotros, poseemos una verdad última. No es este el por qué, la razón última, del respeto debido a cada uno. Tanto quien cree poseer una verdad última como quien cree que no sea posible, viven del mismo

Es suficiente recordar, una vez más, cuanto hemos dicho a propósito del diálogo en torno a la empatía y a la posibilidad de ejercer una actitud crítica. Se pueden entender las razones y las perspectivas de los demás, sin tener que compartirlas necesariamente. Tal vez aquí nos pueda ser de ayuda la distinción entre “asentir” y “consentir”.¹⁰⁴ La primera expresión tiene una pretensión de validez epistémica y traduce, por así decir, el haber comprendido las razones de los demás. La segunda, en cambio, tiene una pretensión de validez ética e implica por parte de quien consiente el dejarse llevar por estas razones a actuar de forma distinta. Sirviéndonos de esta distinción, podemos decir que la deliberación, en su misma dinámica, se presenta como un ejercicio de asentimiento que a veces puede llevar a los participantes a un consenso. Con ello, no se quiere decir que una deliberación lleve o tenga que llevar siempre a un consenso. La deliberación puede llegar a un consenso, pero también a un disenso razonable, no arbitrario.

Resumiendo, al deliberar estamos dialogando de una forma peculiar; una forma que es una búsqueda, una investigación que tiene como objetivo una toma de decisión peculiar en un contexto de incertidumbre. Esta decisión puede ser tanto nuestra como de un colectivo. Además puede llegar a ser una elección que nos concierne directamente, como cuando deliberamos para decidir cómo comportarnos en una determinada situación, o indirectamente, cuando el resultado de la deliberación asume la forma de una consulta y la decisión a la que se llega concierne al tipo de consulta a ofrecer. En esta búsqueda se está dispuesto a revisar nuestra posición y esto, como hemos visto,

supuesto: que sólo el poseedor de una verdad última nos permite restringir el comportamiento de los demás. Un tiempo estábamos convencidos de poseer la verdad y esta convicción justificaba nuestro comportamiento coercitivo frente a los que la pensaban de forma distinta que nosotros. Ahora no estamos ya tan convencidos y no nos sentimos autorizados en limitar, entre ciertos límites compartidos, la libertad de los demás. La primera forma de respeto estaría fuertemente limitada por su dogmatismo, la segunda por la abertura a un cierto relativismo. Tal vez el respeto a los demás no se explica por la coincidencia de nuestra verdad con la verdad de ellos, ni por una ausencia de una verdad común a ambos, sino por una respuesta hacia los otros de una cierta manera. Se podría objetar a nuestra crítica que el hecho de que no se posea una verdad última es un dato trascendental, no eliminable, constitutivo para el ser humano. Aunque se acepte esta reconstrucción y el sentido del “porque” como explicación y no como fundamentación, no habría que olvidar que el respeto a los demás se nos patentiza más como respuesta frente a alguien que como atestación de los límites del saber humano, aunque los dos aspectos estén entre sí fuertemente entrelazados. El respeto es debido con independencia de nuestro actual conocimiento. Es cierto, siempre que al respetar los demás nos demos cuenta, como en un movimiento circular, del carácter provisorio de nuestro conocer y del enriquecimiento que a veces las aportaciones de los demás nos pueden ofrecer. Es por esto que hablando de deliberación estamos hablando a un mismo tiempo tanto del respeto de las posiciones de los demás como de los demás en sus posiciones. Aquí se trata de plantear la cuestión de forma distinta, de salir de un plano meramente epistémico descriptivo hacia uno ético.

¹⁰⁴ Estos dos aspectos se examinarán con más detalle en el cap. VI.

requiere la aceptación de unos límites constitutivos de nuestro conocer. Es esta una manera de respetar a las personas, sin por eso ser un fundamento, en sentido estricto, del respeto mismo debido a ellas. La revisión requerida por la deliberación nos puede llevar tanto a abandonar como a consolidar nuestra posición.¹⁰⁵ Los argumentos, que en estos casos nunca serán apodícticos, jugarán un papel fundamental, aunque no exclusivo; un papel que no tendrá que estar separado de aquella actitud empático crítica que ya hemos tenido ocasión de examinar a propósito del diálogo.

En este largo proceso juegan, como se acaba de ver, al lado de aspectos estrictamente racionales (por cuanto en el marco de lo razonable), elementos no estrictamente lógicos, como deseos, expectativas, creencias, intereses que constituyen la trama misma del proceso, su propia carne. Entre ellos: dar crédito a los demás; desear alcanzar una posición más adecuada; aceptar nuestros propios límites; estar dispuestos a revisar nuestra posición; soportar una fase de incertidumbre etc.... Todo esto no tiene que entenderse como una reflexión externa a la deliberación sino como el esbozo de una reconstrucción de lo que efectivamente hacemos cuando la llevamos a cabo y que hemos intentado resumir gracias a las observaciones propuestas por el saber del no saber socrático.

Podemos ahora intentar esbozar una respuesta a la posición neo-kantiana. Lo haremos a la luz de lo dicho hasta ahora y del sentido para la cuestión de la prudencia en tanto que razonamiento técnico o ético. Esto nos permitirá considerar, aunque de paso, una cuestión central para la deliberación: la extensión de la prudencia a la cuestión de los fines o su restricción a la cuestión de los medios.

3.4.4 Excursus: Prudencia de los medios o de los fines

De lo que llevamos dicho resulta que la deliberación, por su dimensión constitutiva intersubjetiva, tanto en el momento del decir (ofrecer argumentos, sugerencias, consideraciones distintas...) como en el momento del escuchar (aceptar unas perspectivas distintas, considerar el problema desde una óptica diferente...), difícilmente pueda equipararse simplemente a una razón técnica o estratégica. En ambas, las personas no juegan aquel papel que, en cambio, es constitutivo en el proceso abierto por la deliberación. Una razón técnica es una razón que se preocupa

¹⁰⁵ En este proceso de revisión juegan un papel importante tanto las componentes estrictamente proposicionales como aquellas no proposicionales que la acompañan y sustentan.

exclusivamente de los medios para alcanzar un fin; un fin que estaría ya dado y que no se podría modificar de ninguna manera. En el caso de la deliberación, en cambio, la misma consideración de los medios adecuados, por la misma modalidad intersubjetiva con la que se llevaría a cabo, podría modificar de forma consistente el fin en cuestión. A mayor razón, entonces, nos parece que la deliberación no puede ser una racionalidad exclusivamente estratégica. La discusión abierta por ella puede llegar a modificar radicalmente aquellos intereses cuya realización había sido la tarea de una racionalidad calculadora. La cuestión no es tanto y sólo si la deliberación es sobre los medios o sobre los fines, sino si la deliberación es un proceso abierto e intersubjetivo o, por el contrario, cerrado e individualista. A la objeción según la cual la deliberación es un proceso individualista, es suficiente objetar que el hecho de que el sujeto esté implicado en primera persona no implica, de por sí, que los resultados del proceso deliberativo alcancen valor sólo para él, y esto por la manera misma de llegar a ellos. Una vez más parece necesario distinguir entre individual e individualista. Con respecto a la crítica en de deliberación en tanto que saber restringido a una tradición peculiar, nos parece legítimo afirmar que las tradiciones y los prejuicios que juegan una parte activa en el proceso deliberativo, pierden su carácter a-crítico si se exponen al juego intersubjetivo de la deliberación misma, en el cual es constitutiva su posible revisión y crítica.

Las críticas neokantianas la han considerado siempre equivalente a un saber de los medios y un saber instrumental o estratégico, olvidando las distintas modalidades en las que se puede dar semejante proceso. Además, han considerado siempre el saber prudencial aristotélico exclusivamente como un saber de medios, incapaz de cuestionar los fines y, por tanto, expuesto a la arbitrariedad, a la autoridad, al egoísmo etc... De ahí que nos planteamos si la prudencia aristotélica también se refiere a fines y no sólo a los medios adecuados para el fin.

Consideraremos este problema teniendo en cuenta los resultados de cuatro investigadores: Gauthier, Aubenque, Berti y Wiggins, que tanto han contribuido a este debate. Con esto naturalmente no queremos afirmar que sólo estos autores hayan dicho algo significativo al respecto. Piénsese, por ejemplo, en las contribuciones de Ricoeur, Gadamer, MacIntyre, Nussbaum, Habermas, Guttman por citar sólo a algunos.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Ricoeur Paul. *Sí mismo como otro*. (estudio séptimo, octavo y noveno) Nussbaum. Martha. *The Fragility of Goodness*: pp. 291-317 ("non scientific deliberation") Perelman C. Tytheca. *Tratado de la argumentación*. § 9 Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode*. Band I: pp. 317 ss ("Die Hermeneutische

Hemos elegido estos cuatro autores y no otros porque estamos convencidos de que la confrontación con su examen de la prudencia aristotélica nos pueda ayudar a enfocar mejor algunos conceptos anteriormente esbozados. Previamente, vamos a considerar la posición de Aristóteles sobre la deliberación.

Para la cuestión que nos ocupa consideraremos lo que Aristóteles trata en la *Ética a Nicómaco*, en concreto el libro tercero y sexto de esta obra. Los dos libros ponen la cuestión de la deliberación a partir de dos contextos diferentes. En el tercer libro, la cuestión central es la de la voluntariedad o no de las virtudes y de los vicios. Aquí Aristóteles considera la deliberación a la luz de la dimensión voluntaria o no de nuestros actos y a la luz de la relación con la elección o *proaíresis*. En cambio, en el sexto libro la cuestión central es determinar las modalidades distintas que tenemos de conocer lo verdadero. Como sabemos, para Aristóteles dichas modalidades son cinco: *epistēmē*; *noûs*; *sophía*, *téchnē* y *phrónēsis*. La deliberación se explicará en el marco del conocimiento propio de la *phrónēsis* o prudencia.

3.4.4.1 La deliberación en el marco del libro tercero de la *Ética a Nicómaco*

3.4.4.1.1 Voluntario, involuntario, no voluntario

Es muy importante tener en cuenta que, para Aristóteles, voluntariedad y elección no son sinónimos. Para nosotros esto podría parecer un contrasentido, porque unimos constitutivamente la voluntad a la posibilidad de elegir, y esta última a nuestro libre albedrío. Como ya sabemos, para un griego no existe una noción de libre albedrío, como tampoco una noción de creación de la nada. Y no existe porque en el mundo en el que él vive y tal como él lo percibe le parece un contrasentido admitir semejante noción, algo imposible. Debemos por tanto enfocar con cuidado la cuestión de la voluntariedad o no de nuestros actos tal como está planteada por el autor para evitar algunas confusiones.

Aktualität des Aristoteles”) MacIntyre A. *After Virtue*. Cap. 12 (la interpretación aristotélica de la virtud) Guttman A. Thompson D. *Deliberative democracy*; Habermas J. *Faktizität und Geltung* ya citado. Véase además los estudios presentes en Riedel Manfred. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Band I und II. Verlag Rombach. Freiburg 1972. Por otra parte, la deliberación ha sido también considerada un razonamiento calculador. De este concepto véase la teoría de la decisión racional y la modalidad de considerar la deliberación para Rawls J. *A Theory of Justice*. Oxford University Press 1999 (revised edition): p. 365-72; Gauthier. D. *Morals by agreement* Gauthier D. La moral por acuerdo. Trad. Alcira Bixio. Gedisa. Barcelona 1994. que, entre otros, se refieren al modelo hobbesiano de razonamiento moral.

Aristóteles distingue entre actos involuntarios, voluntarios y no voluntarios. Los actos involuntarios son aquellos actos que se cometen o bajo constricción (por fuerza) o por ignorancia.

Comenzamos a considerar la involuntariedad con respecto al factor constricción. Pertenecen a esta categoría todos aquellos actos cuyos principios son externos a quien actúa.¹⁰⁷ Como precisa Aristóteles, en estos casos quien actúa no concurre para nada a la acción que está efectuando, como, por ejemplo, acontece cuando estamos arrastrados por el viento. No siempre los actos son involuntarios de una forma tan contundente. Existen toda una serie de actos que dejan un cierto espacio a quien actúa, aunque se realicen bajo una cierta constricción.¹⁰⁸ También aquí los ejemplos de Aristóteles son clarificadores. Piénsese en alguien que nos está chantajeando y que nos obliga a elegir entre unos cursos de acciones particulares que no nos habíamos planteado, o en la necesidad de tomar unas decisiones en condiciones de emergencia, como, por ejemplo, las que tiene que tomar el navegante en el curso de una tempestad. Para Aristóteles estas acciones, si las consideramos en absoluto, son involuntarias (nadie querría encontrarse en una situación semejante y las elegiría), pero si las consideramos según las circunstancias efectivas en las que se dan, son voluntarias (el principio de la acción quedaría en quién actúa).¹⁰⁹ De hecho es justo en estas situaciones donde resulta muy difícil elegir lo que tenemos que hacer o no hacer, tolerar o no tolerar. Dicho esto, tenemos que hacer una aclaración importante.

No hay que pensar que por lo dicho lo que es bello o placentero sea un factor suficiente para excluir la voluntariedad de algunos actos. En esto, Aristóteles es contundente. De otra forma nunca existirían acciones voluntarias: siempre actuamos arrastrados por lo bello o lo placentero. Admitir esta tesis sería contradictoria con lo que acabamos de decir, porque el estar forzado a actuar de una cierta forma no nos parece para nada placentero. Al contrario, nos parece implicar un cierto sufrimiento.¹¹⁰ Por último, Aristóteles se pregunta si este no sería un esfuerzo para justificar de manera hipócrita nuestra voluntad débil, atribuyendo siempre a los deseos (*epithymía*) y a los

¹⁰⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. III, 1, 1110 a ss.; 1110 b 1 –5. La traducción de la que nos servimos, si no especificaremos otras distintas, será la de María Araujo y Julián Marías. En Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid 2002. Desde ahora EN. En este caso EN: III, 1, 1110 a ss.; 1110 b 1 –5.

¹⁰⁸ EN 1, III, 1110 a 12 - 15.

¹⁰⁹ EN, 1, III, 1110 a 15 – 20.

¹¹⁰ EN III, 1, 1110 b 7 ss.

impulsos (*thymós*) la causa de nuestras acciones. Aquí, como se ve, Aristóteles intenta abrir un espacio para la responsabilidad de nuestros actos, aunque en el marco por él admitido de la voluntariedad.

Consideremos ahora la involuntariedad con respecto a la ignorancia, que era justo el segundo punto mencionado. Esta distinción nos permite distinguir entre “involuntariedad” y “no voluntariedad” de los actos. Para Aristóteles todo lo que se cumple por ignorancia es “no voluntario”. En cambio, adquiere el estatuto de “involuntario” sólo lo que se ha efectuado por ignorancia y, al mismo tiempo, nos ha provocado aflicción y disgusto.¹¹¹ A estas consideraciones hay que añadir otras dos decisivas: no hay que confundir actuar ignorando con actuar por ignorancia; no hay que confundir la ignorancia en la elección de lo que nos conviene con la ignorancia de las circunstancias particulares. También el borracho actúa ignorando, pero no por ignorancia. Ahora bien, para calificar un acto como involuntario hay que actuar “por” ignorancia y no simplemente “ignorando”. Pero se nos preguntará: ¿ignorancia de qué? En términos generales y aproximativos se podría contestar diciendo que se ignora lo que se está haciendo. Pero eso no es del todo suficiente. Aristóteles es muy preciso en este punto. La ignorancia no recae sobre lo que nos conviene: la ignorancia en la elección es causa de la perversidad de los actos, pero no de su involuntariedad, lo mismo cabe decir de la ignorancia del universal, por la que se está reprobado y no justificado para haber actuado involuntariamente.¹¹² La ignorancia versa sobre las circunstancias particulares de la acción: concierne a quien actúa, lo que está haciendo, el objeto o ámbito de la acción, los medios con los cuales se está actuando; el fin de la acción, las modalidades con las que se está efectuando. De estas circunstancias particulares las más importantes son lo que se está haciendo y el resultado que se quiere alcanzar.¹¹³

Estas consideraciones nos permiten enfocar el voluntario con una cierta precisión:

“Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia podría creerse que lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción.”¹¹⁴

¹¹¹ EN III, 1, 1110 b 17 – 25. Una vez más, Aristóteles atribuye un peso fundamental a las emociones y a los sentimientos apropiados, aspectos estos que serán tomados en cuestión en la deliberación.

¹¹² Aquí habría también que añadir al texto aristotélico que la ignorancia de lo que nos conviene es justo lo que se tiene que decidir, y, por eso, no puede ser considerada un factor característico de la involuntariedad de los actos.

¹¹³ EN III, 1, 1111 a 4 – 8. 15 – 20.

¹¹⁴ EN III, 1, 1111 a 20-5.

Podemos por tanto sacar dos conclusiones de lo dicho. El hombre puede actuar voluntariamente aunque, a veces, esté bajo el influjo de pasiones (*epithymía*) y de impulsos (*thymós*).¹¹⁵ Para que pueda actuar voluntariamente hace falta un cierto conocimiento, en este caso, el conocimiento de las situaciones particulares. En este sentido, la acción voluntaria requeriría también una cierta dimensión racional, que es justo la que se explicará con la deliberación. Pero tenemos que ir por pasos. Como hemos dicho al inicio no hay que identificar voluntariedad con elección. Vemos por qué.

3.4.4.1.2. Voluntario, elección, deliberación

Aristóteles atribuye un valor decisivo a la elección o *proaíresis*. Por ella se puede juzgar el carácter de una persona y no por las acciones. Pero, ¿en qué consiste? No hay que pensar empero que la elección se identifique con lo voluntario. Este último es un ámbito más amplio, que abarca aquellos actos cuyos principios son internos y no externos a quien actúa, como hemos visto. En el voluntario están incluidos también aquellos actos que hoy caracterizaríamos como espontáneos e impulsivos. Para Aristóteles, tanto los niños como los animales tienen la posibilidad de actuar voluntariamente, aunque no de elegir. Lo mismo cabe decir de los actos repentinos, que para Aristóteles pueden ser también voluntarios. Se tratará de detectar en qué consiste lo específico de la elección, cuál es su peculiaridad. Que haya algo de voluntario está fuera de duda, pero ¿de qué tipo de voluntario se trata? Después de haber dicho que la elección no puede ser pasión (*epithymía*), impulso (*thymós*), voluntad (*boúlēsis*) o cualquier opinión (*dóxa*),¹¹⁶ Aristóteles precisa su caracterización de la elección, incluyendo justamente nuestro objeto de investigación: la deliberación.

“¿será acaso lo que ha sido objeto de una deliberación previa? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre (*proaíresis*) parece que es lo que se elige antes que otras cosas.”¹¹⁷

¹¹⁵ Sobre el problema de la voluntariedad ligadas a las virtudes y a los vicios en el marco aristotélico, véase también EN II, 1, 1103 a 15bss. donde Aristóteles precisa en qué sentido se nace con las virtudes. No estamos ya determinados por la naturaleza a ser virtuosos, porque en el ser virtuoso hay ya incluida la posibilidad de no serlo, cosa que sería imposible si la virtud estuviera ya dada de entrada por la naturaleza. Además, a diferencia de las cosas dadas por la naturaleza, la virtud se adquiere practicándola, se vuelve virtuosos actuando con virtud y no viceversa, se actúa con virtud porque se posee ya la virtud. Pero no se obtiene la vista utilizando los ojos, sino que se puede utilizar la vista porque ya se poseen los ojos. La determinación por la naturaleza depende de nuestro poder recibir las virtudes para después poder perfeccionarlas con nuestras habitudes.

¹¹⁶ EN 1111 b – 1112 a 14.

¹¹⁷ EN, III, 1112 a 15-18.

La investigación de la deliberación adquiere, por tanto, en el libro tercero, un papel fundamental con respecto a la cuestión de la voluntariedad o no de nuestros actos y, por consiguiente, con la cuestión del tipo de responsabilidad que estos actos podrían reclamar, para utilizar un término más contemporáneo. Vamos entonces a ver qué es la deliberación y qué relación tiene con la elección. Nos ayudaremos de los textos de Aristóteles.

“Y debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia. Pues bien, sobre lo eterno nadie delibera, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado. Tampoco sobre lo que está en movimiento, pero acontece siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa... Ni sobre lo que unas veces sucede de una manera y otras de otra, por ejemplo sobre las sequías y las lluvias. Ni sobre lo que depende del azar, por ejemplo sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco sobre todas las cosas humanas: por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cual sería la mejor forma de gobierno para los escitas. Porque ninguna de estas cosas podría ocurrir por nuestra intervención.; pero **deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable**, y eso es lo que quedaba por mencionar...”¹¹⁸

Un primer aspecto que caracteriza la deliberación es su objeto. Se delibera sobre lo que depende de nosotros y, en este sentido, la deliberación puede incluirse con todo el derecho en lo voluntario. A esta primera aproximación, Aristóteles añade otra

“Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación...pero sobre todo lo que se hace por mediación nuestra aunque no siempre de la misma manera, deliberamos; por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y más sobre la navegación que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera está más lejos de haber alcanzado la exactitud, y lo mismo sobre todo lo demás, pero más sobre las artes que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre la primeras. La deliberación se da respecto de las cosas **que generalmente suceden de cierta manera**, pero cuyo resultado no es claro, y de aquellas en que es **indeterminado**.”¹¹⁹

La deliberación versa sobre todo lo que depende de nosotros, pero no de la misma manera. Esto significa que se delibera sobre lo que puede ser distinto de lo que es, como veremos en el marco epistemológico abierto en el libro sexto. La deliberación se mueve en el marco de la incertidumbre. Entonces se nos preguntará: ¿sobre qué se delibera?

“Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se lograría mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera, que es la última

¹¹⁸ EN III, 3, 1112 a 20 - 31.

¹¹⁹ EN III, 3, 1112 b 1- 9.

que se encuentra....Nos preguntamos una vez por los instrumentos, otras por su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces por el medio, ora el cómo, y otras el modo de conseguirlo. Parece pues, que, como queda dicho, el hombre es principio de las acciones, y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen en vista de otras cosas. Pues no puede ser objeto de deliberación el fin, sino los medios conducentes a los fines...”¹²⁰

Acéptese por el momento como acertada esta traducción. Lo que nos importa subrayar es cómo la deliberación es aquel momento que precede a la elección, y que hace de la elección aquella actividad específicamente humana que es. Además, parece que la deliberación se refiere esencialmente a los medios y no a los fines. He aquí, por tanto, la conclusión alcanzada por Aristóteles en torno a la elección y a la deliberación

“Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y es deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación.”¹²¹

La elección es entonces un deseo (*órexis*) deliberado y la deliberación aquel proceso cognoscitivo peculiar que nos permite elegir racionalmente y, hasta un cierto punto, ser responsable de nuestras acciones. Decimos hasta un cierto punto, porque para Aristóteles el fin (*télos*) al que tenderían nuestras acciones estaría ya dado por la naturaleza gracias a la voluntad (*boúlēsis*) y al deseo (*órexis*) que, respectivamente, se orientarían y se esforzarían en alcanzar la felicidad o *eudaimonía*. En cualquier caso, se trataría de una orientación y de una tensión hacia el bien, que nos dejaría libres para elegir lo que es bueno o malo para nosotros, como de ejercitarse en la práctica de la virtud. De ninguna manera hay que pensar que la descripción de la voluntad y del deseo de Aristóteles excluyan la voluntariedad de nuestros actos, que requieren por una parte la rectitud del deseo y la verdad del razonamiento deliberativo.¹²² Vamos ahora, por tanto, a ver con mayor detalle qué tipo de conocimiento incluye la deliberación. Es justo lo que Aristóteles hace en el libro sexto que ahora vamos a analizar.

3.4.4.2 La deliberación en el marco del libro sexto de la Ética a Nicómaco

Como habíamos comentado al inicio de este recorrido, Aristóteles considera la deliberación en un marco claramente epistemológico. Su problema es caracterizar las distintas disposiciones (*héxis*) que tenemos de conocer a la verdad, las llamadas virtudes

¹²⁰ EN III, 3 1112 b 12 – 34.

¹²¹ EN III, 3, 1113 a 10 – 13.

¹²² EN, VI, 2, 1139 b 5 – 7.

dianoéticas. Para Aristóteles son cinco, respectivamente, *noûs*; *epistēmē*, *sophía*¹²³, *phrónēsis* y *téchnē*. Cada una de estas virtudes se refiere a la parte racional de nuestra alma, pero las primeras tres se refieren a aquella parte del alma con que contemplamos los entes que no pueden ser de otra manera de como son; las última dos, a aquella parte del alma que considera las realidades contingentes.

“Demos por sentado que son dos las partes racionales: una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad.... Llamemos a la primera, la científica (*epistemonikón*), y a la segunda, la calculativa (*logistikón*), ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De suerte que la calculativa es una parte de la racional.”¹²⁴

La deliberación, por tanto, concierne a lo que puede ser de otra manera. Concentrémonos ahora en las dos disposiciones peculiares donde esto acontece: la *téchnē* y la *phrónēsis*. Aristóteles las diferencia a la luz de dos conceptos que reflejan dos actividades distintas: la de la producción o *poiēsis* por la *téchnē* y la de la acción o la *prâxis* por la *phrónēsis*. En sentido estricto, la acción y la producción se diferencian principalmente por su relación con el fin. En el caso de la producción, el fin es externo a la producción misma: se trata de una obra o *érgon*.¹²⁵ Piénsese por ejemplo en la actividad de un escultor o de un arquitecto que encuentra su perfección en la obra esculpida o en el edificio construido. En cambio, en el caso de la acción, - *prâxis* -, el fin es intrínseco a la misma actividad: la acción es fin en sí misma. Dicho con otras palabras: en la acción no está en juego una obra a la que se tiene que llegar sino una actividad o *enérgeia* en la que se tiene que estar y que, además, hay que cultivar, precisamente la acción moral. La prudencia, entonces, no será una “disposición racional para la producción (literalmente una disposición a la producción según razón verdadera, una disposición verdadera y poietica)¹²⁶ (para los del medioevo una *recta ratio*

¹²³ El *noûs* para Aristóteles se refiere al conocimiento de los primeros principios, lo que no puede ser objeto de razonamiento demostrativo en tanto que su condición de posibilidad. La *epistēmē* en cambio representa justo el conocimiento demostrativo, aquel conocimiento expresable por el silogismo (una idea de ciencia, ésta, muy distinta de la contemporánea); la *sophía*, en fin, sería aquel saber que está en la condición de reunir lo apercebido por el *noûs* y demostrado por la *epistēmē*. Una lectura interesante de las distintas modalidades del saber en Aristóteles se encontrará en Zubiri. X. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza. Madrid 1963.

¹²⁴ EN, VI, 1, 1139 a 5 – 14.

¹²⁵ EN, VI, 5, 1140 b 5 – 8.

¹²⁶ EN, VI, 4, 1140 a 10. “*héxis metà lógou aletheoûs poietikē*”

factibilium) sino una “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre” (*recta ratio agibilium*)¹²⁷

Ahora bien, Aristóteles para describir la prudencia en su peculiaridad se sirve precisamente de la deliberación

“En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien parece del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud, para la fuerza sino para vivir bien en general.”¹²⁸

Y añade:

“La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que tiene un fin, y éste consistente en un bien práctico.”¹²⁹

Se trata, por tanto, de detectar las condiciones para las que se puede dar una buena deliberación (*Eubouleusis*). Si la deliberación precede por así decir de la elección en tanto que deseo asumido por ella misma, dicha deliberación tendrá que satisfacer dos condiciones: la rectitud del deseo y la verdad de su razonamiento. Claro está que en este último caso se trataría de una verdad sólo probable, que concierne a lo que puede ser distinto de lo que es. Ahora bien, para Aristóteles nos podemos equivocar tanto con respecto al universal, cuanto con respecto al particular.

“Además en la deliberación se puede errar respecto de lo universal o respecto de lo particular: en que todas las aguas gordas son malas o en que este agua es gorda. Que la prudencia no es ciencia, es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular, como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Se opone, por tanto, al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los principios o límites de los cuales no hay razonamiento. Y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible, no la de las propiedades, sino una semejante a aquella por la cual vemos que este objeto particular es un triángulo; en efecto también aquí hay un límite. Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; esté es de otra especie.”¹³⁰

Para poder entender la prudencia es menester entender la buena deliberación, que, en buena medida, constituye la metodología propia de ella. Para Aristóteles se trata de una

¹²⁷ EN, VI, 5, 1140 b 20 –1 “héxin eínai metá lógou alethê perì tà antrôpina agatà praktikên.”

¹²⁸ EN, VI, 5, 1140 a 23 – 27.

¹²⁹ EN, VI, 7, 1141 b 8 –12.

¹³⁰ EN, VI, 8, 1141 b 21 –31. Este paso ha sido uno de los más controvertidos. Por el momento, es suficiente afirmar que también el proceso racional propio de la deliberación puede tener que plantearse frente a lo que se le impondría como lo bueno en una circunstancia concreta: un fenómeno este parecido a aquello vivido por la sensación, «*aísthesis*».

rectitud tanto del pensamiento como del deseo que apunta a un bien y no a cualquier cosa. Ahora bien, se puede alcanzar un bien de maneras muy distintas: se puede llegar a él con unos medios inadecuados o con unos adecuados. También se puede alcanzar un bien deliberando mucho tiempo o demasiado de prisa. Para que haya una buena deliberación hay que elegir algo que sea bueno, como los medios adecuados para alcanzarlo. Además hay que hacer esto en un tiempo oportuno. Como se ve, estamos muy lejos de un simple razonamiento técnico cuando no instrumental, como ha pretendido hacer una lectura neokantiana de la prudencia. Por el momento nos baste con lo dicho.

Se trataba simplemente de plantear la cuestión de la deliberación en el marco de la *Ética* a Nicómaco. Lo hemos hecho considerando el tercer y el sexto libro. Vamos ahora a ver cómo este planteamiento ha engendrado una discusión fundamental, la concernientes a la extensión de la deliberación (y con ella de la prudencia) hacia los fines y no sólo a los medios.

3.4.4.3 La primera disputa: reflexiones en torno al pasaje de “EN VI 9 1142 b 33”

Una primera discusión en torno a la cuestión sobre el concepto de “prudencia de los fines o de los medios”, nació de la interpretación de un fragmento de la *Ética a Nicómaco* del sexto libro, que dice:

“También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto, o relativa tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin y la segunda la que se endereza a un fin determinado. De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.”¹³¹

Todo depende de cómo se interpreta “del que” en la frase “todo lo que es útil para alcanzar el fin (la realización de un fin), del que la prudencia sería aprehensión

¹³¹ Aristoteles. *Ética a Nicómaco*. EN VI, 9, 1142 b 33. En este caso, hemos privilegiado la traducción de Julio Pallí Bonet en Aristoteles. *Ética Nicomáquea – Ética eudema*. Editorial Gredos. Madrid 1995 (3. ed.) porque es más literal y nos permite destacar a continuación el argumento de Aubenque. La traducción de María Araujo y Julián Marías es la siguiente: “Buena deliberación absolutamente hablando es la que se endereza al fin, sin más; y una buena deliberación determinada es la que se endereza a un fin determinado. Por tanto, si el deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia[0]”. Ambas, como veremos, apuestan por una prudencia capaz de deliberar también sobre los fines, una interpretación criticada por Pierre Aubenque.

verdadera” “τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς υπόληψίς ἐστιν” (*tò symphéron prós tó télos, hoû he phrónēsis alēthēs hypólepsis estin*) Hay que preguntarse si “del que” se refiera sólo al “fin” o también a “todo lo que es útil para alcanzar el fin”. En el primer caso, la prudencia sería también un saber práctico en torno a fines; en el segundo, un saber práctico relativo a los medios para alcanzar un fin.¹³²

3.4.4.3.1 R.A. Gauthier

Gauthier ha sido uno de los más convencidos defensores de la tesis según la cual la prudencia sería también un saber de fines. Aubenque, en cambio, ha sido partidario de la tesis opuesta, según la cual la prudencia sería sólo un saber de los medios. Consideramos brevemente sus interpretaciones.

Para Gauthier la prudencia aristotélica tendría un papel moral y cognoscitivo, papel que no habría sido reconocido por parte de la historiografía alemana (por los intereses neo-kantianos de mostrar la indiferencia moral de la enseñanza aristotélica – para esto véase en particular a J. Walter) y francesa (por el interés en repensar una moral laica sin hacer referencia al concepto de corte cristiano de obligación moral - Brochard).¹³³ La prudencia habría sido reducida o a la capacidad de descubrir los medios adecuados a los fines, determinados estos últimos por la virtud, a su vez promovida por un recto deseo; o a una mera técnica para alcanzar el bien de forma exhortativa. Esta prudencia resulta irracional o exclusivamente técnica, de corte instrumental cuando no simplemente parenética. Gauthier, en cambio, como ya hemos anticipado, está convencido tanto de la dimensión moral de la prudencia aristotélica como de la cognoscitiva, por su poder para ser decisiva en la determinación de los fines.

¹³² Han sostenido esta última tesis Walter J. *Die Lehre von der praktischen Vernunft*. Iena 1874: pp. 470 - 72, después Burnet, Greenwood y Rackam. El texto, en su conjunto, pondría una diferencia sobre la deliberación la “*eubouília*” y la prudencia “*phrónēsis*”. Ambas tendrían como objeto los medios y no los fines, pero la primera se reduciría a la búsqueda de ellos, la segunda a su afirmación. Stewart ha puesto en cuestión esta interpretación porque en el texto de Aristóteles, Aristóteles no se refiere al fin puro y simple, sino al fin de que la prudencia es aperccepción verdadera. “De que” es una especificación del fin. No hay contradicción alguna porque el fin en absoluto de que habla Aristóteles es el mismo fin de la prudencia, la vida buena. EN 1140 a 27-28. Según esta interpretación, la prudencia sería un saber también de fines. Para una visión en conjunto de esta cuestión y de aquella relacionada sobre la diferencia entre «sagesse» y «bon conseil», «prudencia» y «deliberación» véase: Gauthier A. *Aristote Ethiquè a Nicomaque. (Commentaire I,II)* Louvain Paris 1958-59: pp.284, pp. 518-19.

¹³³ J. Walter. *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*. Iena 1874. Brochard V. “La morale ancienne et la morale moderne” *Revue philosophique*. 26 (1901): pp. 1-12; “La morale èclectique” *Revue Philosophique*. 27 (1902): pp. 113-141 en Brochard V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris 1912: pp. 489-538.

Para Gauthier, siguiendo en esto la lectura de Wittmann,¹³⁴ la prudencia tiene un valor normativo en tanto en cuanto es capaz de constituir los valores y comandar la acción moral. El carácter normativo de la prudencia sería reconocible a partir del uso mismo de las expresiones griegas “*dein*” (deber) empleadas por Aristóteles en muchas ocasiones según un sentido típicamente normativo al hablar de la prudencia.¹³⁵

Si es verdad que la prudencia manda moralmente, también es verdad que su mandamiento es peculiar y que es muy distinto de lo que hoy podemos entender como obligación moral. No se trataría de la obligación de una conciencia moral, tal como hoy la entendemos. Esto sería impensable para un griego por la ausencia de un concepto como el de libre albedrío. Aquí se trataría, más bien, del imperativo de una conciencia antecedente que precede a la acción, (y no de una conciencia que sigue a nuestro actuar), de una conciencia que es capaz de conocer tanto la acción virtuosa como los medios para su efectución. En este sentido, la ética aristotélica contendría un cierto intelectualismo ético: el conocer tendría ya un poder normativo. Pero lo sería sólo en parte; haría falta la contribución de los deseos y, en este sentido, la ética aristotélica tomaría distancia de una posición intelectualista pura. La prudencia requeriría la ayuda de la virtud para la realización del bien moral. El deseo no conocería pero permitiría la realización de la acción virtuosa. La dimensión moral en el marco griego no adquiriría un estatuto solamente parenético o instrumental. Sería expresión de una concepción optimista y parcialmente intelectualista cuyo concepto normativo central es una conciencia antecedente capaz, en unas determinadas condiciones, de mandar. Otra idea clave, al hilo de la interpretación de Gauthier, es la diferencia entre la causa formal y la eficiente, que incide en una consideración de la prudencia en su dimensión cognoscitiva o en la elección recta. La falta de distinción de estos conceptos habría contribuido a una serie de equívocos. Esto es suficiente por explicar la dimensión moral. Pero, para Gauthier, la prudencia es también conocimiento de fines.

“Ciertamente en tanto que práctica, es decir imperativa, incluye el deseo y la virtud; pero en tanto que intelectual es la determinación del fin y no sólo de los medios: la elección de los medios no es

¹³⁴ Wittmann. *Die Ethik des Aristoteles*. Ratisbonne 1921.

¹³⁵ Gauthier R.A *La Morale d' Aristote*. Presses Universitaires de France 1973: pp. 92 ss. Gauthier R. Yolif J.Y. *Aristote. Ethique à Nicomaque. (Commentaire tomo II)* Publications Universitaires – Louvain. Béatrice Nauwelearts – Paris 1958-1959: pp. 568-75.

más que uno de los momentos, el de la eficacia, en el interior de su función total, indisolublemente teórica y práctica.”¹³⁶

Gauthier cuestiona la distinción según la cual la elección o *proairēsis* versaría sobre los medios, la voluntad o *boulēsis* sobre el fin, a la luz de su examen de la intención recta. La intención recta es, a un mismo tiempo, intención y elección. De hecho, para Gauthier, Aristóteles utiliza un mismo término “*proairēsis*” para hablar de ambas. Esto sería a juicio del autor incompatible con la tesis que hace de la elección o *proairēsis* una actividad ligada sólo a los medios.¹³⁷ Finalmente, Gauthier afirma que la prudencia puede conocer los fines intermedios, como plantearse la relación con los fines no sólo en la forma de fines y medios, sino también en aquella entre la parte y el todo, una idea esta que será (en parte) seguida por Wiggins, como veremos a continuación. Pasamos ahora a considerar la tesis de Aubenque.

3.4.4.3.2 P.Aubenque

Aubenque está convencido de que la tesis de Gauthier va demasiado lejos. Por una parte Aubenque encaja su interpretación de Aristóteles en un contexto más amplio, teniendo en cuenta también la metafísica y la antropología aristotélica. El retrato de Aristóteles que nos ofrece es el de un pensador que ha asumido la dimensión trágica de la vida, su carácter provisional, es decir, ha asumido el estar expuesto del hombre al mundo, al azar, a la contingencia, a los deseos, aunque no por eso ha renunciado a actuar responsable y razonablemente etc...¹³⁸ Por otra, Aubenque contesta los propios

¹³⁶ Gauthier. *La morale d'Aristote*: pp. 95-94. Para la tesis de Gauthier, según las que la prudencia es también de fines véase Gauthier A. *La morale d'Aristote*. Paris 1973 (1 ed. 1958): pp. 88-102 y el comentario de Aristóteles sobre citado a las pp. 563-78.

¹³⁷ Gauthier R.A. *La morale d' Aristote*: p. 82 “On a souvent vu là une contradiction: Aristote n'enseigne-t-il pas que la décision (*proairēsis*) a pour objet les moyens, alors que l'intention (*boulēsis*) porte évidemment sur la fin? C'est oublier que la décision aristotélicienne ne porte sur les moyens que pour mieux porter sur la fin: elle est un désir de la fin assez puissant, éclairé qu'il est par la délibération, pour nous faire prendre les moyens de parvenir à cette fin, et si elle s'oppose au souhait de la fin qu'est la *boulēsis*, c'est non pas parce que ce souhait porte sur la fin, mais parce que ce souhait ne porte sur la fin que trop faiblement pur prendre les moyens d'y parvenir, dont il ne sait même pas s'ils existent. Ce qu'Aristote entend donc affirmer en faisant de l'intention morale una *prohairesis*, c'est qu'elle est un acte *efficace*: le souhait tout platonique de la *boulēsis* n'est as encore á ses yeux intention moral; n'est intention morale que le désir de la fin qui se traduit en acte, et c'est pourquoi la vertu implique nécessairement l'intention décisive qu'est la (*prohairesis*) *proairēsis* et l'acte exterior qu'est la *praxis* (E.N. X,8,1178 a 34-b 1): la première ne va pas sans la seconde.”

¹³⁸ Aubenque P. *La prudence chez Aristote*. P.U.F. Paris 1963. Trad en *La prudencia en Aristóteles*. Critica. Mondadori Grijalbo. Barcelona 1999.

argumentos filológicos empleados por Gauthier como no concluyentes. Nos centraremos sobre estos últimos.¹³⁹

Gauthier afirma que el pronombre relativo οὗ, “de qué” en el fragmento de EN VI 1142 b 32-33 es una especificación de lo que le precede τὸ τέλος, “un fin” (τὸ artículo indeterminado). El texto en cuestión dice:

“También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto (*aplôs*), o relativo tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin (*prôs tò télos tò aplôs*) y la segunda la que se endereza a un fin determinado (*prôs ti télos*). De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente (*euboulía*) es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, (*katà tò symphēron prôs (¿tò/ti?) télos*) cuya (*hoû*) prudencia (*phrónēsis*) es verdadero juicio.”¹⁴⁰

En este caso, la traducción adecuada del texto en cuestión sería “un fin, del que la prudencia es apercepción verdadera” y no “de lo que es útil para la realización de un fin, utilidad de la que la prudencia es apercepción verdadera.”¹⁴¹ El contexto estricto de la frase, además, sería la deliberación como tal y no la deliberación en tanto que orientada hacia un fin determinado. La prudencia sería entonces una apercepción verdadera del fin y no un saber de medios, como ya Aristóteles había dicho antes en el pasaje de EN 1140 a 23 – 27.

“En cuanto a la prudencia, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes. Pues bien parece del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud, para la fuerza sino para vivir bien en general.”¹⁴²

Aubenque contesta estas tres afirmaciones. Por una parte, no es necesario afirmar que el pronombre relativo οὗ se refiera sólo a τὸ τέλος y no a la expresión *katà tò symphēron prôs tò télos* (lo que es útil para la realización de un fin). No es cierto que la especificación del pronombre relativo οὗ tenga que referirse sólo a τὸ τέλος por el carácter indeterminado del artículo “un” “τὸ”. Además, es incierto si la expresión originaría sea “τὸ”, artículo indeterminado, o “ti” artículo determinado. Aunque fuese “ti”, “el”, no comportaría ninguna contradicción gramatical en el texto porque se

¹³⁹ Aubenque P. “La prudence aristotelicienne porte-t-elle sur la fin ou sur le moyens?” *Revue des études grecques*; 78, 1965: pp. 40-51.

¹⁴⁰ Aristoteles. *Ética a Nicómaco*. EN VI, 9, 1142 b 33. Trad de Julio Pallí Bonet. Editorial Gredos. Madrid 1995 3. ed.

¹⁴¹ Aubenque P. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica. Grijalbo Mondadori. Barcelona 1999: p 136.

¹⁴² EN, VI, 5, 1140 a 23 – 27.

podría conectar “*οὐ*” a todo lo que lo precede, o sea *katà tò symphéron pròs ti télos* y no simplemente a “*ti télos*”. En segundo lugar, porque el paso citado por Gauthier a título de contexto general de este texto (EN, VI, 5, 1140 a 25 ss) no afirma que la prudencia sea un saber de fines. La prudencia no es la apercepción del fin absoluto, sino la investigación en torno a lo que nos conduce al fin, tomado en sentido absoluto y es así como tiene que estar traducido este texto.¹⁴³ Finalmente porque el contexto estricto indicado por Gauthier para el fragmento en cuestión no es la deliberación en sentido absoluto, sino la deliberación con relación a un fin. Si hubiese sido la deliberación en sentido absoluto, ¿por qué no especificarlo en el texto? El contexto de este fragmento es, para Aubenque, el entero tratamiento de la deliberación. Si se lee a la luz de estas indicaciones no nos vemos obligados a forzar el texto en ninguna dirección, aunque esto implique aceptar que la investigación de Aristóteles no esté exente de ambivalencias. Habría que aceptar estas últimas, si existen, en lugar de negarlas quitando las dificultades. La prudencia sería un saber de los medios y no de los fines, la rectitud de los fines estaría garantizada por la virtud.¹⁴⁴

3.4.4.3.3 E. Berti

Enrico Berti, gracias a su investigación epistemológica en torno a las distintas formas de razonamiento en Aristóteles, ha mostrado cómo la cuestión antes citada tiene que ser planteada de forma diferente según el tipo de saber práctico al que se está refiriendo. Para él habría que distinguir en el saber práctico de Aristóteles dos niveles: el nivel de la filosofía práctica o ciencia política - análogo al saber de la física y de la metafísica - y el nivel del saber prudencial, relativo a la deliberación de los medios.¹⁴⁵ Los dos no serían para nada equivalentes.

El saber propios de los fines (cuyos principios, los *endóxa* valdrían “per lo più” para los más), es objeto de la filosofía práctica o ciencia política. Esa ciencia, contrariamente a cuanto se ha creído, se sirve del método de la metafísica y de la física – o sea del método dialéctico - , y eso aunque haga referencia a premisas como los

¹⁴³ Ibidem: p. 44.

¹⁴⁴ Ibidem: p. 47 ss.

¹⁴⁵ El fundamento de esta distinción se encuentra en el texto de Berti E. *Le ragioni di Aristotele*. Edizioni Laterza. Bari 1989 donde se van destacando las distintas formas de razonamiento propuestas por Aristóteles.

endóxa.¹⁴⁶ El saber propio de los medios, en cambio, sería característico de la deliberación *boúleusis* y de la prudencia *phrónēsis*, como el mismo Aristóteles había precisado en más ocasiones.¹⁴⁷

La diferencia entre estas dos formas de saber se podría ilustrar a la luz de la estructura del silogismo práctico aristotélico. En éste, a la premisa mayor corresponde el fin o la regla general (dada esta última por la filosofía práctica o ciencia política); a la menor, la prudencia (la elección del medio para el fin o del caso correspondiente a la regla según el tipo de premisa empleado). El conocimiento de los fines, que la prudencia incluiría, sin por eso ser su causa, dependería más bien del buen carácter y de la virtud que no de una forma de prudencia de los fines, que Aristóteles excluye contundentemente y cuya aceptación parece contraria a sus textos."¹⁴⁸

Berti nos ofrece así una clave de lectura para poder entender algunas de las razones que pueden haber orientado a los intérpretes a hacer de la prudencia un saber también de fines, indicando el posible equívoco de haber considerado la prudencia tanto un saber universal como particular.

3.4.4.4 La segunda disputa: el sentido de *prós tò télos* (what is toward the end). La propuesta de D. Wiggins

Wiggins ha repropuesto la tesis según la cual la deliberación, y con ella la prudencia, es un saber también de fines y no sólo de medios, contestando las interpretaciones habitualmente aceptadas.¹⁴⁹ Su tesis es extremadamente sugestiva. Aquí consideramos sólo algunos de sus componentes que nos ayuden a profundizar en el debate abierto.

¹⁴⁶ El autor cita, entre otros, algunos pasos como soporte de su tesis que no están ligados exclusivamente a la EN: Véase por ejemplo Aristóteles. *Metafísica*. I, 993 b 19 – 23. Ibidem: pp.117-138.

¹⁴⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco* 1140 a 26-28.

¹⁴⁸ Berti E. *Le ragioni di Aristotele*. La Scuola. Brescia : p. 139 ss. Per Berti, la deliberazione è deliberazione dei mezzi e non dei fini. Berti giustifica la sua tesi ricorrendo a due argomenti: nel primo distingue filosofia pratica (scienza politica, avente per oggetto i fini) e *phronesis* (prudenza avente per oggetto i mezzi); nel secondo discerne nel silogismo pratico il momento legato alla conoscenza dei fini (premessa maggiore – oggetto della scienza politica e esplicitazione della regola generale) da quello legato alla conoscenza dei mezzi (premessa minore oggetto della prudenza – caso corrispondente alla regola) Secondo Berti, la conoscenza dei fini che la prudenza include dipende dal buon carattere e dalla virtù, ma non da una effettiva conoscenza dei fini, oggetto quest'ultima, della scienza politica.

¹⁴⁹ Wiggins David. "Deliberation and Practical Reason" originally appeared in the *Proceedings of the Aristotelian Society*. n.s. 76 (1975-76): pp. 29-51. Aquí citado de Varios. *Essay on Aristotle's Ethics*. Editado por Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press 1980: pp. 221-241.

Wiggins critica tres convicciones asumidas comúnmente por los intérpretes aristotélicos: 1) que en el tercer libro de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles trate de una noción técnica de deliberación. 2) que en el sexto y séptimo libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles analice una noción más restricta de deliberación y elección. Habría dos modalidades del razonamiento práctico (deliberación medios/fines; deliberación caso/regla) 3) que este nuevo análisis sea un nuevo punto de vista de Aristóteles en torno al tema.

Comencemos con las críticas al primer punto. Si la *proairēsis* (elección), en tanto que deseo deliberado de lo que depende de nosotros, fuese sólo una elección de los medios adecuados para alcanzar un fin ya dado, por ejemplo por la voluntad, y si este fin tuviera simplemente que ser deseado rectamente, ¿cómo se explicaría el primado de la (*proairēsis*) elección sobre la acción (*praxis*) en el discernimiento del carácter y en relación con la virtud?¹⁵⁰ ¿Cómo podría la elección decirnos algo más en torno al carácter y a la virtud si no tuviese que habérselas con la especificación de los fines? He aquí una primera dificultad. Parece que hemos de admitir un espacio para la especificación de la elección; un espacio más extenso que una simple elección de los medios adecuados para un fin ya dado.

Para Wiggins las razones de estas equivocaciones son dos: a) haber confundido un “análisis amplio de una noción N” (“*a wider análisis of notion N*”) con “un análisis de una noción amplia N” (“*an análisis of a wider notion N*”); b) no haber identificado dos tipos de relaciones distintas con respecto a lo que habitualmente se ha traducido por “medio” (*prós tò télos*) y que en realidad tendría que ser literalmente transcrito cómo “lo que nos lleva hacia el fin” “*what is toward the end*”. El concepto clave aquí sería “lo constitutivo” “*constituent*”. Según esta interpretación, la relación expresada por “*what is toward the end*” puede entenderse en dos formas:

- “B1) the relations x bears to telos y when x will bring about y
- B2) the relations x bears to y when the existence of x will itself help to constitute y”¹⁵¹

¹⁵⁰ Ibidem: p. 223 Esto estaría en contraste con EN 1111b 6-7; y con EN1112 a 15; 1113 a 10 donde se trata de la relación entre elección y deliberación *proairēsis* e *bouleusis*, cómo con EN 1142 b – 17. El ejemplo de EN 1112 b 20 no tiene por tanto que adquirir un estatuto paradigmático por la cuestión del estatuto de la deliberación.

¹⁵¹ Ibidem: p. 224.

Dicho en otros términos: hay que distinguir entre el “medio” en tanto que “relación causal” y el constitutivo “*constituent*” de un fin mismo.¹⁵² A esta tesis el mismo Wiggins reconoce que se le podrían hacer dos objeciones. Helas aquí. Ob. 1) Aristóteles habla de la deliberación en torno a “*things that are toward ends*” (EN 1112 b 11; 1112 b 34-5; 1113 a 13-14) “lo que nos lleva hacia los fines”. Pues bien *things* y *ends* son plurales mientras que la felicidad es singular. Por eso las “*things that are toward ends*” no pueden ser un constitutivo del fin.¹⁵³ Ob. 2) Si fuese acertada la interpretación de Wiggins habría que deliberar en torno a la felicidad, lo que está excluido por el propio Aristóteles.¹⁵⁴

Wiggins contesta a la primera objeción que la expresión *télon* tiene que ser entendida en un sentido distributivo como en EN 1113b 3-4; 1145 a 4-5. A la segunda Wiggins contesta diciendo que la exclusión de una deliberación de los medios por una felicidad ya dada, de una vez por todas, no dejaría nada por deliberar.¹⁵⁵

Pasamos ahora a la consideración de la presunta noción restringida de deliberación del libro sexto y séptimo y al cambio de opinión de Aristóteles.

Aquí Wiggins, centra sus esfuerzos en la propuesta de Allen de dar razón de la diferencia entre las dos investigaciones de Aristóteles. La diferencia entre EN III y EN VI dependería del hecho de que en el primer caso se estaría tratando de una deliberación de tipo técnico (medios, fines), mientras que en el segundo de una de tipo moral (la

¹⁵² Ibidem: p. 225. “A man deliberates about what kind of life he wants to lead, or deliberates in a determinate context about which of several possible courses of action would conform most closely to some ideal he holds before himself or deliberates about what would constitute *eudaimonia* here and now, or (less solemnly) deliberates about what would count as the achievement of the not yet completely specific goal which he has already set himself in the given situation.”

¹⁵³ Ibidem: p. 225. “Three times Aristotle says “We don’t deliberate about *ends* but about “*things that are towards the ends*” and the plural may have seemed to anyone who contemplated giving my sort of interpretation to rule out the possibility that any part of the extension of “*things that are towards the ends*”, that is, things that are deliberated, should comprise deliberable constituents of happiness (singular) that is *ends* in themselves. If we don’t deliberate about ends (plural), then it seems we don’t deliberate about the constituent of happiness, which are *ends* or about the things that are good in themselves to help to make up happiness (*téle*).”

¹⁵⁴ Ibidem: p. 225

¹⁵⁵ Ibidem: p. 228 “In the non technical case I shall characteristically have an extremely vague description of something I want – a good life – a satisfying profession, an interesting holiday, an amusing evening – and the problem is not to see what will be causally efficacious in bringing this about but to see what really qualifies as an adequate and practically realizable specification of what would satisfy this want. Deliberation is still *zethesis*, a search but it is not primarily a search for means. It is a search for the best specification. Till the specification is available there is no room for means. When this deliberation is reached, means-end deliberation may send me back a finite number of times to the problem of a better or more practicable specification of the end. And the whole interest and difficulty of the matter is in the search for adequate specifications, not in the technical means-end sequel or sequels.” (Subrayado por nosotros).

subsunción de un caso bajo una regla). Para Allan en Aristóteles habría dos tipos de silogismo práctico.¹⁵⁶ Aquellos en los que la premisa mayor especifica lo que es bueno (a esta seguiría la premisa menor como determinación del medio más adecuado para alcanzarlo); y aquellos en los que la premisa mayor especifica algo que es posible (cuyas premisa menor especificaría un caso bajo una regla). Unos ejemplos del segundo silogismo podrían ser los siguientes: cada hombre tiene que pasear; tú eres un hombre, luego tienes que pasear; en algunas ocasiones ningún hombre tendría que pasear; tu eres un hombre en aquella ocasión; luego no paseas. Un ejemplo del primero, en cambio, sería: necesito algo para cubrirme. Un abrigo es algo para cubrirse, luego necesito un abrigo.

Sin embargo, para Wiggins, la distinción entre las dos premisas no es la distinción entre dos tipos de premisas, sino entre una premisa mayor y una menor. La propuesta de Allen no es satisfactoria. En la premisa mayor se da siempre un deseo, una *órexis*. En la segunda se da siempre una circunstancia en la que el deseo sería alcanzable. Si la premisa mayor no incluye un deseo y fuera sólo una posibilidad, no habría silogismo práctico. Los problemas de la deliberación medios/fines pueden ser tratados como problemas de una deliberación caso/regla, pero no los problemas que conciernen a la especificación de los fines. La especificación no es un caso que se puede explicar gracias a su correspondencia con una determinada regla, sino como un constituyente del fin mismo. Podemos por tanto ahora sacar algunas conclusiones de este largo recorrido.

3.4.5 La prudencia: un saber moral

El análisis propuesto por David Wiggins nos permite precisar algunas de las ideas que habíamos esbozado al examinar la deliberación a la luz del saber del no saber socrático, presente en la práctica deliberativa cotidiana. Ya en aquella ocasión habíamos mostrado cómo la deliberación, en su dimensión intersubjetiva peculiar, no podía identificarse ni con un saber técnico ni con un saber de corte estratégico.

¹⁵⁶ Allan D.J. "Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles" en *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*. Brussels. August 20-26 1953, 12: 120-7; "The practical Syllogism" en *Autour d'Aristote. Recueil...* Louvain 1955: pp. 325-40. Aristóteles *De motu animalium* 701 a 9 ss.

Muchas de las críticas que se han hecho a la prudencia dependen en buena medida de la interpretación neokantiana de los textos aristotélicos y de la crítica kantiana a las éticas materiales de la felicidad, incapaces de dar voz a la experiencia moral esencial: el deber.

Hemos mostrado cómo se puede considerar la deliberación en la *Ética a Nicómaco* como un saber ético y no instrumental, debido a que en ella está en juego la especificación de los fines. Claro está, es esta una especificación de los fines que se realiza en un marco muy distinto del nuestro. Lo voluntario en Aristóteles no es lo voluntario tal y como lo entendemos hoy. Pero esto vale también para la razón calculadora. La razón calculadora de Aristóteles no es la propuesta por la teoría de la elección racional. Por eso la reflexión de Aristóteles, aunque con algunos límites, puede ser extremadamente actual.

Hemos intentado superar algunas de sus limitaciones mostrando cómo la deliberación, una vez analizada en su efectivo realizarse, implica de por sí y constitutivamente una inclusión de los demás, y hemos intentado mostrar cómo esta inclusión está ya dada por el saber del no saber socrático en ella practicado.

Pero aún podemos decir más. La especificación de los fines también puede acontecer al deliberar sobre los medios más o menos adecuados. No siempre la deliberación en torno a los medios es una deliberación técnica. La elección de un medio en lugar de otro puede calificar de una u otra manera el fin perseguido. Ya lo habíamos anticipado. Justamente esto es lo que se hace en la práctica clínica cuando se decide tomar un determinado curso de acción y con ello se consigue dar relieve a unos fines en lugar de otros. Por ejemplo: informar al paciente de una cierta manera es ya haber apostado por una determinada manera de entender y practicar el respeto debido a él. En esta manera se expresan, a veces implícitamente, los mismos fines de nuestras acciones.¹⁵⁷

Todo esto adquiere también un sentido para la cuestión del método en bioética y de lo que se deba hacer. En el segundo capítulo habíamos observado cómo los recientes esfuerzos de elaborar unas metodologías bioéticas particulares convergían en el intento de dar voz a algunas de las componentes presentes en el saber prudencial y en la

¹⁵⁷No hay que olvidar que, probablemente, el saber prudencial aristotélico ha sufrido la influencia del saber prudencial clínico, como ha sido argumentado por Diego Gracia. Gracia Guillen D. "The Structure of Medical Knowledge in Aristotle's Philosophy" *Sudhoffs Archiv*. 1962(1978): pp. 1-36.

deliberación por ella requerida (véase la tabla propuesta). Eso significa que el proceso descrito por la deliberación pueda ser leído como un esfuerzo de pensar a la ética no de forma deductiva sino práctica, así como hemos esclarecido este término en el capítulo anterior.

3.5 Hacia una *prâxis* dialógica y deliberativa: una tarea por llevar a cabo

Es tiempo ahora de dar un paso más. En este capítulo, hemos intentado mostrar cómo el saber del no saber socrático es constitutivo tanto para la práctica dialógica como para la deliberativa. El fulcro de nuestro análisis ha sido la reconstrucción, aunque en forma de esbozo, de lo que de hecho vamos practicando al dialogar y al deliberar. Este recorrido nos ha permitido plantear dos cuestiones esenciales que hemos tratado en los dos *excursus* de esta investigación: la modalidad peculiar de la ética del discurso de reconstruir el diálogo y la cuestión ligada a la extensión de la prudencia. No hemos podido profundizar en estas cuestiones, pero la confrontación con ellas nos ha ofrecido la ocasión de precisar nuestra posición. Si se recuerda, habíamos planteado dos preguntas: 1) ¿qué relación existe entre diálogo, pluralismo y el saber del no saber socrático? 2) ¿Qué relación existe entre prudencia, proceso deliberativo y el saber del no saber socrático?

No es difícil, ahora, sugerir unas respuestas. Diálogo y pluralismo se esclarecen recíprocamente, en la medida en la que un cierto tipo de diálogo favorece un determinado tipo de pluralismo y un cierto tipo de pluralismo un determinado tipo de diálogo. Pero eso no es todo: diálogo y pluralismo se determinan recíprocamente en la medida en la que el diálogo mismo, en tanto que abierto, se convierte en una práctica pluralista. Esta abertura, constitutiva del diálogo, es la que hemos descrito como el saber del no saber en él practicado. Otro tanto se podría decir de la prudencia y de la deliberación. La deliberación no es sino el método propio de la prudencia y las dos se esclarecen a la luz del saber del no saber socrático en ellas practicado. Siendo la prudencia una forma peculiar de diálogo, su apertura constitutiva nos permite calificar también una u otra forma de pluralismo.

Si ahora consideramos todo el recorrido hecho hasta ahora desde el primer capítulo hasta el tercero, podemos entrever el camino a proseguir. El primero y el

segundo capítulo han sido la ocasión para ofrecer un diagnóstico de la situación actual en la que se encuentra la medicina, en tanto que contexto peculiar de nuestra investigación. Dos han sido las exigencias descubiertas: la necesidad de un diálogo abierto en el que dar voz al pluralismo requerido en el contexto médico y dar forma a un pluralismo que provisoriamente hemos caracterizado como dinámico; la necesidad de plantear una reflexión moral capaz de orientar a quien tiene que decidir en semejante contexto, en el marco de una ética práctica, tal como la hemos descrito. Se nos han abierto dos instancias, respectivamente, la de un diálogo abierto y la de un proceso prudencial. El tercer capítulo nos ha mostrado cómo tanto en el primer caso como en el segundo hace falta una recuperación del saber del no saber socrático. Dar voz a las instancias antes sugeridas requiere, a nuestro entender, una recuperación/promoción de la dimensión socrática en la práctica clínica, tanto en el nivel dialógico como en el prudencial. Es lo que vamos a intentar mostrar en el capítulo sexto de este estudio.

Entre las tareas que nos esperan cabe también añadir la siguiente: la aclaración de lo que entendemos por pluralismo dinámico y sostenible, una idea que sólo hemos esbozado. Lo haremos después de haber reflexionado sobre algunas prácticas socráticas sugeridas en medicina, al final del recorrido histórico y teórico que ahora nos atiende.

Ahora bien, una vez esclarecidas las razones por las que se necesita una recuperación del saber socrático y de la práctica dialógica en medicina, nos interesamos ahora por una propuesta socrática peculiar, la de Leonard Nelson y Gustav Heckmann. La razón de esta elección se podrá comprender sólo al término de este estudio. Por el momento baste decir que en nuestra opinión una práctica semejante constituye una de las posibles respuestas a los interrogantes sugeridos por el contexto médico examinado. Nuestra reflexión será más práctica cuando hayamos aclarado los orígenes de este método, sus fundadores y el debate abierto sobre ello en los capítulos cuarto y quinto de este estudio. Con posterioridad retomaremos el discurso interrumpido, i.e. la investigación de unas modalidades concretas de asumir las instancias de diálogo y prudencia existentes en medicina. Empezamos, por tanto, este otro recorrido esclareciendo la metodología socrática propuesta por Leonard Nelson y Gustav Heckmann.

TERCERA ETAPA

UNA INTERPRETACIÓN DEL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO:

EL MÉTODO SOCRÁTICO EN LEONARD NELSON Y GUSTAV

HECKMANN

CAPÍTULO IV

El método socrático en la tradición de Leonard Nelson

4.1 Excursus histórico: los protagonistas

El método socrático del que hablamos no es el que se presenta en los diálogos platónicos. Se trata más bien de una metodología elaborada y practicada en la primera mitad del siglo pasado por el neo-kantiano Leonard Nelson (1882-1927).¹

Nelson, en su breve vida, tuvo distintos objetivos. Entre otros, cabe destacar el filosófico, el pedagógico y el político. Más en concreto, Nelson quería establecer una metodología a través de la cual poder fundar nuestro saber filosófico; ayudar a los estudiantes a aprender el arte de filosofar² y formar a las personas que tuvieran que participar en la actividad política de izquierdas de su tiempo. Su entera actividad estaba orientada a una única meta: promover la autonomía de las personas.

¹ Leonard Nelson (1882-1927), filósofo neokantiano, estudió filosofía y matemática en Heidelberg, Berlín y Göttingen donde, a partir del 1919, a pesar del veto de Husserl, pudo enseñar como profesor extraordinario. Aquí colaboró con David Hilbert. Discípulo de Jacob Friedrich Fries, utilizó el “método regresivo” de éste para explicar el estatuto epistemológico de la axiomática en Hilbert y para desarrollar el método socrático, una propuesta metodológica que utilizó en distintos contextos. Escribió una *Crítica de la razón práctica* (1917) donde intentó desarrollar una ética axiomática pero no dogmática, un *Sistema del derecho filosófico y de política* (1924), un *Sistema de Ética filosófica y pedagógica* (póstumo 1932) y numerosos artículos sobre filosofía de la matemática, ética, política, pedagogía e historia de la filosofía. Se pueden encontrar ahora en su *opera omnia*: Leonard Nelson. *Gesammelte Schriften in neuen Band*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970. Hombre muy comprometido en la actividad política, exponente de un socialismo no marxista, Nelson fundó una *Philosophische Politische Akademie* (1922) inteligencia de la IJB *International Jugendbund* (fundada por él en el 1917 y, después de su expulsión del SPD (el partido social demócrata) alemán, refundada autónomamente bajo el nombre de ISK *Internationaler sozialistischer Kampfbund* en el 1926) y una escuela con Minna Specht y Ludwig Wunder (un discípulo del pedagogo Hermann Lietz), la escuela de “Walkemühle” en el 1924, cerca de Melsungen en Essen. En esta escuela se practicaba el método socrático para la formación de los futuros políticos de izquierda y de los líderes de la ISK y para la enseñanza en la escuela secundaria. La escuela fue cerrada por los nacionalsocialistas en el 1933. Para un esbozo de la vida de Nelson como de esas asociaciones, véase Siebert Ute. *Das Sokratische Gespräch. Darstellung seiner Geschichte und Entwicklung*. Verlag Weber. Kassel 1996: p.p. 17-23. Para la *opera omnia* en detalle, véase nuestra bibliografía general al final del escrito. Para una biografía de Nelson véase Franke Holger. *Leonard Nelson*. Verlag an der Lottbek Jensen. Hamburg 1997.

² Nelson L. “Die sokratische Methode” en: Nelson L. *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. (Band I – Gesammelte Schriften). Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970: p. 271. “Die sokratische Methode ist nicht die Kunst, Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren, nicht die Kunst, über Philosophen zu unterrichten, sondern Schüler zu Philosophen zu machen.” trad. De Guariglia en Leonard Nelson. *Cuatro ensayo de filosofía crítica*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires 1974: p. 119 “el método socrático no es, en efecto, el arte de enseñar a filosofar; no el de informar sobre filósofos, sino el de hacer filósofos a los discípulos”.

Para Nelson, esto significaba favorecer en las personas la capacidad de conjugar convicciones con razones, con el objetivo de alcanzar convicciones reflexionadas, hechas propias, y actuar conforme a ellas.³

Donde Nelson desarrolló su peculiar manera de entender y practicar el diálogo socrático fueron: primero en la Universidad a Göttingen, después en cursos de formación impartidos fuera de la Universidad y, finalmente, en una escuela fundada por él mismo, cerca de Melsungen (“Walkemühle”). En ella, Nelson pensaba formar a los futuros líderes de izquierdas de su tiempo. La escuela estaba dividida en dos secciones: una dedicada a la preparación de jóvenes líderes políticos, y otra, para los niños, que eran educados en un ambiente en el que se intentaba promover su autonomía, según sus posibilidades respectivas. Las dos secciones no tenían nada que ver la una con la otra; aunque las dos compartían un ideal de vida espartano y un régimen de comunidad.⁴

Bajo la influencia de su carisma, se fueron cristalizando los principales puntos del método socrático; puntos que, como veremos, siguen estando reconocidos como claves por sus actuales seguidores. Entre dichos puntos cabe mencionar, ya desde el principio, la promoción del ejercicio crítico y autónomo de la razón - pensar con la propia cabeza, sin tener que recurrir al argumento de autoridad -; la investigación filosófica a partir de unos juicios concretos -el pensar haciendo referencia a la experiencia concreta -; la comprensión recíproca como condición indispensable para poder llevar a cabo una investigación colectiva - pensar colectivo, el uno con el otro (*miteinanderdenken*) -; la búsqueda de la verdad en la forma de unos *Einsichten* - el esfuerzo de llegar a reconocer aquella verdad ya afirmada implícitamente en nuestros juicios -; el paulatino ejercicio de la argumentación, procediendo paso a paso, pregunta a pregunta...

La manera concreta como Nelson consiguió alcanzar estos fines, que en última instancia convergen en el ideal pedagógico de formar a una persona autónoma capaz de

³ Heckmann Gustav. “Leonard Nelson Kampf um die Rationalität” *Neue Sammlung*. 13; May-Juni 1973: pp. 364-80. Heckmann Gustav. “Der Erzieher Minna Specht” *Allgemeine Deutsche LehrerZeitung*. 13; 8 (15 april 1961):pp. 120-122.

⁴ Véase Ute Siebert. *Bildung vom menschen Aus*. Verlag Weber und Zucht. Kassell 2002: pp. 32-45 para una sintética descripción del tipo de actividad y de vida característica de esta escuela así como también Varios. *Erziehung und Politik. Minna Specht zu ihrem 80. Geburtstag*. Verlag Oeffentliches Leben. Frankfurt am Main 1960 y los textos citados en la nota siete.

pensar y actuar por su mismas convicciones ponderadas, marcaron la práctica socrática sucesiva. Dicha práctica, aunque tuvo su propio desarrollo y, en algunos caso, se distanció de su propio fundador, nunca renegó de él, pues siguió proponiéndose intentando alcanzar los requisitos imprescindibles para participar en un diálogo y promoviendo aquella peculiar manera de conducirlo que Nelson había desarrollado.

A la muerte de Nelson, Gustav Heckmann⁵, su discípulo, junto a otras personas como Minna Specht⁶ y Grete Henry Hermann⁷ continuaron la dirección trazada por él. Primero en Alemania, en la escuela de Walkemühle fundada por el mismo Nelson y dirigida por Minna Specht y, después, una vez que la escuela fue cerrada por los nacionalsocialistas, en el exilio, en Dinamarca, Gales, Inglaterra con un grupo de

⁵ Gustav Heckmann (1898-1996) estudió en Göttingen, primero derecho y después, matemática y física con Max Born. Interrumpió sus brillantes estudios de física con Pascual Jordan cuando encontró en el 1922 a Nelson. Desde entonces fue seguidor del método propuesto por él. Heckmann, sirviéndose del método socrático, enseñó matemática y filosofía en la escuela de Walkemühle desde el 1927 hasta el 1931, año en el que los nacionalsocialistas cerraron la parte de la escuela en la que él enseñaba. En el exilio a partir de 1933 en Dinamarca y en Inglaterra con los alumnos de la escuela de Walkemühle dirigida por Minna Specht, Heckmann volvió a Alemania al final de la segunda guerra mundial. Fue profesor de filosofía y de pedagogía en la *Hochschule* de Hannover y después en la Universidad de Hannover. Practicó el método socrático durante sesenta años en muchísimos contextos y, por eso, en este campo fue un punto de referencia fundamental. Ya a partir del 1969 se interesó en promover una sociedad para la formación de los facilitadores, es decir de las personas que tenían que favorecer el desarrollo de una sesión socrática. Fruto de este esfuerzo nació en 1994 la GSP (*Gesellschaft für Sokratischen Philosophieren*), la sociedad para el filosofar socrático, a la que pertenecen aquellas personas que están calificadas para moderar diálogos socráticos en el estilo marcado por la tradición de Nelson y Heckmann.

⁶ Minna Specht (1879- 1961), tras unas experiencias pedagógicas decidió especializarse, primero en Göttingen (1906-9), después, durante un semestre en München (donde estudió historia, geología, geografía y filosofía) y con posterioridad, de nuevo en Göttingen en 1914 (donde estudió filosofía y matemática). Allí Minna Specht conoció a Nelson con quien fundó en 1917 la IJB (que a partir del 1926 se transformó en un partido autónomo, la ISK – véase la nota 1) y en 1922 la escuela de Walkemühle. Esta escuela fue abierta en 1924 y fue dirigida por ella hasta su término en 1933. Tras la muerte de Nelson prosiguió su camino luchando contra el nacionalsocialismo trabajando desde 1931 hasta 1932 en la redacción de una revista en contra del regimen “Der Funke”. Durante su exilio, desde 1933 hasta 1946, dirigió distintas escuelas, donde maestros y alumnos (los hijos de los emigrantes y de los exiliados o de los antinacionalsocialistas) hacían vida de comunidad. Pasó desde Dinamarca hasta Gales y Londres, donde en el 1940 fue encerrada en prisión con motivo de la declaración de guerra entre Inglaterra y Alemania. Fue liberada, tras pasar un año en la Isla de Man, donde trabajó como rectora de la escuela del campo de prisioneros. Al final de la guerra dedicó sus esfuerzos a la enseñanza y a la pedagogía en la alemania postnacionalsocialista ocupando un puesto de relieve en la reconstrucción del sistema pedagógico alemán, desde 1946 hasta 1951 en Heppenheim en la Odenwaldschule, y colaborando desde 1952 a 1959 en la sección alemana del UNESCO. Sin duda alguna es una de los personajes más importantes para el desarrollo de la metodología socrática.

⁷ Grete Henry Hermann (1901-1984) estudió física, matemática y filosofía en Freiburg y Göttingen. Desde 1925 hasta 1927 fue asistente de Nelson. Miembro de la ISK, como Minna Specht, se tuvo que exilar primero a Dinamarca y, después, a Francia e Inglaterra. Volvió a Alemania en 1946 donde empezó su actividad didáctica en Brema siendo Profesora de filosofía y física en la Universidad. A su cargo ha estado la edición de la obra completa de Nelson.

jóvenes, en su mayoría hijos de exiliados, que la colaboradora más próxima de Nelson, Minna Specht, fue, poco a poco, abriendo. Sólo tras el final de la segunda guerra mundial, los practicantes del método socrático pudieron volver de nuevo a Alemania.⁸

Gustav Heckmann, profesor de filosofía de la Universidad de Hannover, fue el que practicó esta metodología durante más de sesenta años, a lo largo de los cuales pudo desarrollar y reelaborar cuanto había aprendido de sus maestros Nelson y Specht. De esta larga experiencia socrática nos quedan como testigos sólo unos fragmentos.⁹ En concreto, un texto que ha sido, y sigue siendo, considerado decisivo: la reflexión crítica de Gustav Heckmann sobre el diálogo socrático, aparecida por la primera vez en el 1981, cuando Heckmann tenía ya 83 años.¹⁰ Este texto ha sido el punto de referencia

⁸ Quien tenga interés en profundizar en la historia de la práctica socrática aquí esbozada, puede leer a título introductorio el texto de Ute Siebert antes citado (*Das sokratische Gespräch. Darstellung seiner Geschichte und Entwicklung*. Verlag Weber – Zucht and Co. Kassel 1996: pp. 16-58). Interesantes, también, son las contribuciones de las personas que fueron educadas en las escuelas de Minna Specht a lo largo del exilio al que fueron obligados por los nacionalsocialistas, los partidarios de esta práctica. Estas contribuciones, junto con otras, en las que algunos de los discípulos de Nelson cuentan la manera peculiar de Nelson de moderar las sesiones socráticas, se encuentran en: Varios. *Vernunft Ethik und Politik*. SOAK Verlag. Hannover 1983. En particular, pueden verse las contribuciones de Hans Lehmann “Leonard Nelson in sokratischen Gesprächen” pp. 77-83; Oettli Mascha. “Vier Jahre in Walkemühle – Ein Versuch und ein Wagnis” pp. 83-9; Nora Walter. “Mit Kindern in Dänemark” pp. 99-107. También es de interés el texto: Varios. *Erziehung und Politik* Verlag Öffentliches Leben. Frankfurt am Main 1960 páginas. 269 –316; 369 ss. y algunas monografías. Entre éstas cabe mencionar, el texto de Nielsen Birgit S. *Erziehung zum Selbstvertrauen – Ein Sozialistischer Schulversuch im dänischen Exil 1933-1938*. Beltz. Deutscher Studien Verlag. Weinheim 1999; el texto de la esposa de Gustav Heckmann, Charlotte Heckmann. *Begleiten und Vertrauen. Pädagogische Erfahrungen im Exil 1934 – 1946*. Peter Lang. Frankfurt am Main 1995; y el texto de Mary Saran. *Never Give up*. Oswald Wolff. London 1976.

⁹ Por lo que concierne a los diálogos socráticos practicados por Nelson, véase el *Nachlass* en Bonn ahora catalogado por Ilse Fischer. *Der Bestand Leonard Nelson im Archiv der sozialen Demokratie*. Friedrich Ebert Stiftung, así como el volumen noveno de la *Opera Omnia* de Nelson. Una importante contribución a la reconstrucción de la contribución pedagógica de Nelson con respecto a los diálogos socráticos por él moderados, ha sido emprendida por Holger Franke, que, gracias a estudios sobre las fuentes documentales ha reconstruido, presumiblemente, las reglas propuestas por Nelson para participar en los diálogos, así como aquellas para moderarlos. Franke Holger. *Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts-und staatsphilosophischen Arbeiten*. Verlag an der Lottbeck. Jensen 1997 pp. 178-188. Minna Specht, la persona que de hecho tenía la responsabilidad educativa en Walkemuehle, como después en el exilio, perdió durante su huida a Dinamarca los protocolos de los diálogos por ella facilitados. Esta pérdida deja un gran vacío para una reconstrucción de la historia del método socrático desde un punto de vista pedagógico. Heckmann en su mismo libro, atestigua toda su gratitud a la enseñanza recibida por Minna Specht, con la que había trabajado como colaborador en Walkemuehle y de la que había aprehendido una manera distinta de moderar los diálogos. Heckmann G. *Das sokratische Gespraech*: p. 107-108. Este el texto representa una fuente importante para comprender la peculiaridad del método siendo comentados, entre otros, algunos protocolos de diálogos socráticos.

¹⁰ Gustav Heckmann. *Das Sokratische Gespräch*. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1993. Este libro es muy interesante porque no sólo describe los aspectos esenciales del método socrático, sino también algunos diálogos efectuados con este método que el autor comenta críticamente. Hay también una confrontación crítica con Nelson, en la que se pueden apreciar las diferencias con la teoría de la

de este trabajo; y continúa siendo - junto al artículo de Nelson sobre el método socrático - el punto de partida para quién esté interesado en profundizar sobre esta metodología.¹¹

En la actualidad, la tradición del diálogo socrático se lleva a cabo a través de distintas asociaciones. La más cercana a la tradición clásica es la GSP, que es una sociedad de moderadores socráticos, en la que se reúnen los distintos facilitadores formados a lo largo de estos últimos años. La SFCP, sociedad para la prosecución de la filosofía crítica -*Society for the Furtherance of Critical Philosophy*- sigue las mismas pautas y es la heredera de las relaciones desarrolladas durante el exilio en Inglaterra. A ellas, le sigue la asociación de moderadores holandeses, formada después de que

racionalidad práctica jurídica de Alexy (Robert Alexy. *Theorie der juristischen Argumentation*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1978) y con el método socrático en Platón. De particular interés son los consejos pedagógicos y las reflexiones sobre el tema "Verdad y Tolerancia" pp. 110-123.

¹¹ Para quién quisiese profundizar en la metodología del diálogo socrático a día de hoy, el texto más detallado actualmente en torno al diálogo socrático es el de Raupach-Strey Gisela. *Sokratische Didaktik. Die Didaktische Bedeutung der sokratischen Methode in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann*. (*Sokratisches Philosophieren* hrsg. Dieter Krohn. Barbara Neißer. Nora Walter Band X). Lit Verlag. Hamburg 2002 en particular los capítulos II (el paradigma socrático) y el III (aspectos filosóficos del paradigma) páginas 39-197. Otros textos son los de Reiner Loska, Ute Siebert, y Detlef Horster. En el primero Loska Reiner *Lehren ohne Belehrung. Leonard Nelsons neosokratische methode der Gesprächsführung*. Verlag Julius Klinkhardt. Bad Heilbrunn 1995, el autor desarrolla una articulada historia del diálogo socrático, considera las diferencias entre Sócrates y Nelson, desarrolla el método en la enseñanza de la matemática. De particular interés es el capítulo VIII donde se tematizan algunos componentes lógicos, psicológicos y filosóficos del método. En el segundo Siebert Ute. *Bildung vom Menschen Aus. Das sokratische Gespräch im Entwicklungsprozeß einer Welt*. Verlag Weber & Zucht. Kassell 2002, la autora, después de haberse sofermado sobre las fuentes históricas y filosóficas del método socrático sugiere una confrontación de éste con algunas de las formas dialógicas presentes en una parte de la cultura africana gracias a un diálogo con el filósofo y teólogo Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba. En el tercero Horster Detlef. *Das sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Leske Budrich. Opladen 1994 el autor, una vez destacadas las fuentes filosóficas del discurso socrático, intenta desarrollar una propuesta práctica distinta de la de Heckmann, aunque cercana a ella en muchos aspectos. Como hemos ya tenido la ocasión de recordar a propósito del examen de Nelson, la serie *Philosophischen Schriftenreihe* constituye un punto de referencia para quién se dedique al método socrático. Entre los artículos introductorios, mencionamos las contribuciones en Varios. *Das sokratische Gespräch*. (Editado por Dieter Krohn y Dieter Birnbacher). Philipp Reclam. Stuttgart 2002 y en Varios. *Das sokratische Gespräch. Ein Symposium* editado por Dieter Krohn. Detlef Horster. Jürgen Heinen-Tenrich. Junius. Hamburg 1989, así como los artículos de Heckmann Gustav. Krohn Dieter. "Über Sokratisches Gespräch und Sokratische Arbeitswochen". *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*. 10; 1988: 38-43. Krohn Dieter. "Theorie und Praxis des sokratischen Gesprächs" en Lohmann Karl Reinhard. Schmidt Thomas (Hrsg.) *Akademische Philosophische zwischen Anspruch und Erwartungen*. Suhrkamp. Frankfurt 1998: 119-133; Brune Peter Jens. "Bildung nach Sokrates. Das paradigma des Sokratischen Gesprächs" en Apel K.O. Burchardt H. (Hrsg.) *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Königshausen u Neumann. Würzburg 2001: 271-299 y Horst Gronke. "«Sapere Aude» Das neosokratische Gespräch als Chance für die universitäre Kommunikationskultur". Ein Handbuch Hochshullehre. 19. Ergänzungslieferung. A.2.11. Raabe Verlag. Bonn 1998: 1-33. En inglés léase las dos contribuciones de Fernando Leal y Rene Saran "A Dialogue on the Socratic Dialogue": 51-63. en Varios. *Occasional Working Papers in Ethics and Critical Philosophy*. Edited by Patricia Shipley. Society for the Furtherance of the Critical Philosophy. London 2000. Vol. 2.

algunos de ellos se habían formado en el método, a partir de los años ochenta. Tras esta pequeña historia de la formación y desarrollo del método, es el momento de aproximarnos a su estudio, dejando para el final de este capítulo, el análisis de la situación actual del mismo.

4.2 Para una aproximación a Leonard Nelson

Objetivo de este capítulo es presentar los distintos pasos que componen el método socrático explicitando, a su vez, sus presupuestos filosóficos.

La razón que nos invita a seguir esta tarea, es la convicción de que, tal vez, con algunas modificaciones y aclaraciones, el método socrático¹² pueda ser una ocasión propicia para reflexionar sobre los problemas que hemos detectado al final de los primeros dos capítulos de este estudio referidos a la cuestión del pluralismo y a la recuperación de una filosofía práctica. Ya hemos vislumbrado cómo para una consideración de estos últimos haga falta promover en medicina el saber del no saber socrático.

Es el momento ahora de abordar el contexto epistemológico y ético de la propuesta sugerida por Nelson, que nos va a poner de relieve las fuentes filosóficas de las que arranca el método socrático. Fuentes que, como vamos a ver, han ido variando a lo largo del tiempo, por la propia dinámica de una metodología de casi noventa años.

El problema del fundamento del saber filosófico y la crítica a la concepción kantiana del conocimiento, desde lo que para Nelson sería el “conocimiento inmediato no intuitivo”, serán nuestros primeros objetos de investigación. Con este propósito, intentaremos destacar algunos conceptos epistemológicos esenciales para la comprensión del diálogo socrático, al menos, en su origen. A continuación, nuestra investigación seguirá una larga reflexión en torno a la ética de Nelson. Una ocasión ésta para acercarnos a su obra a través del método antes esbozado.

¹² Utilizaremos las expresiones “método socrático”, “diálogo socrático”, “discurso socrático” como intercambiables por razones estilísticas. Literalmente el método socrático (“*sokratische Methode*”) correspondería a la metodología desarrollada por Nelson como soporte de la práctica socrática de los “discursos socráticos” “*sokratisches Gespräch*”. El contexto en el que se encuentra el término ayudará a esclarecer su sentido. En Alemania los términos adoptados son “discurso” y “método socrático”, mientras que en Inglaterra se prefiere la expresión diálogo socrático “*Socratic dialogue*” y “método socrático”. Por este motivo nos hemos decidido a adoptar cualesquiera de los tres términos de manera indistinta.

Ahora bien, es importante precisar que no queremos destacar ni su epistemología, ni su ética. Lo que nos interesa es reconstruir, a partir de ellas, algunos de aquellos elementos que han sido constitutivos para la realización de las primeras propuestas socráticas y que, en cierto sentido, todavía pueden ser considerada actuales.

De ahí que nuestra investigación abarque apartados: el primero concierne a la epistemología; el segundo a la ética en tanto que ejemplificación de la metodología propuesta y el tercero a la especificación del método socrático por relación con el modelo socrático platónico.

Más adelante, en el capítulo siguiente, será el momento de considerar la transformación del método socrático llevada a cabo por Heckmann, atendiendo a su perspectiva pedagógica. Será justo a partir de ésta que podremos volver a considerar el método socrático en el marco de la medicina para ver la validez del método en su objetivo de dar una salida a la cuestión del pluralismo, de la instancia dialógica y de la prudencia en ella.

4.3 Los fundamentos filosóficos del método socrático en la interpretación neo-kantiana de Leonard Nelson.

Para entender la peculiaridad del método socrático en Nelson, es decir, el papel que juega el *Einsicht*, o intuición, en este proceso, es menester subrayar su peculiar concepción filosófica.¹³ Para ello, trataremos el problema de los fundamentos del saber

¹³ Para este tema son claves dos artículos. El primero es: Nelson. Leonard. "Die Sokratische Methode" en *Gesammelte Schriften in neuen Bänden. (I)* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970: pp.271-316. Se trata de una lección impartida el 11 de diciembre de 1922 en la "Pädagogischen Gesellschaft" en Göttingen, publicada en: Varios. *Abhandlungen der Friesschen Schule*. Neue Folge. Herausgeben von Otto Meyerhof, Franz Oppenheimer und Minna Specht. Fünfter Band. Erstes Heft. Verlag Offentliches Leben. Göttingen 1929: pp. 21-78. Existe también una traducción inglesa por Thomas K. Brown III en: Nelson. Leonard. *Socratic Method and Critical Philosophy. Selected Essay by Leonard Nelson*. Dover Publications. New York 1965: pp. 1 – 41 y otra en castellano por Osvaldo Guariglia en Leonard Nelson. *Cuatro ensayo de filosofía crítica*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires 1974: p. 119-169. A partir de ahora citaremos como SM seguido por las páginas de la edición alemana y entre paréntesis la de la traducción al castellano. El segundo es éste: Nelson. Leonard. "Die Kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie". *Abhandlungen der Fries'schen Schule*. I (Göttingen 1904): n° 1. Ahora se encuentra en Nelson. Leonard. *Gesammelte Schriften in neuen Bänden I (Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode)* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970: pp. 11-78. A partir de ahora KM. Una traducción en inglés existe en: Nelson. Leonard. *Socratic Method and Critical Philosophy. Selected Essay by Leonard Nelson*. Dover Publications. New York 1965: pp. 105-157. Ambos están integrado en el volumen VII de Nelson *Ruckschritt und Fortschritt der Philosophie* como el artículo "Fries und seine

filosófico y, después, el contexto epistemológico en el que se puede pensar una posible solución de esta cuestión. Finalmente, esbozaremos los resultados éticos de su planteamiento. Esto nos permitirá captar los conceptos y los problemas esenciales del planteamiento filosófico de Nelson, que no hay que olvidarlo, se considera uno de los continuadores del filósofo Jacob Friedrich Fries¹⁴.

jungsten Kritiker” en el primer volumen de la Opera Omnia de Nelson (*Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*) p. 79-151. El trabajo en torno al método crítico y la relación entre psicología y filosofía, junto al citado con el título “El método socrático” son una introducción muy sintética a la comprensión del método socrático en Nelson. El segundo nos permite profundizar en el contexto filosófico de este método: los problemas del método regresivo y el conocimiento inmediato no intuitivo que está en su fundamento; el primero nos esclarece el horizonte epistemológico de referencia y algunas consideraciones históricas y pedagógicas de interés, determinantes para entender en su especificidad el método socrático. Ambos, por tanto, están muy relacionados entre sí y en nuestra opinión pueden considerados como complemento el uno del otro.

¹⁴ Jacob Friedrich Fries (1773 (Barby an der Elbe) –1843 (Jena)) es el autor de referencia de Leonard Nelson. Fries fue contemporáneo de Hegel, y por un cierto tiempo, uno de sus antagonistas más conocido. Ambos se habilitaron en Jena en 1801, y ambos fueron “Profesor extraordinario” a partir del 1805 en la misma ciudad. Pero fue Fries quién fue llamado a Heidelberg en lugar de Hegel como “Profesor ordinario de filosofía y de matemática” desde 1805 hasta 1816, mientras que Hegel, en el mismo periodo, era redactor de una revista en Bamberg (1807) y después rector de un gimnasio en Nuernberg (1807-16). El propio Fries tuvo el título de *Hofrat*, uno de los títulos más importante de la época, una vez vuelto a Jena como Profesor de filosofía teórica y habiendo dejado libre la cátedra a Hegel en Heidelberg. La suerte de los dos filósofos cambió radicalmente cuando Hegel obtuvo la sucesión de la cátedra de Fichte en Berlin en el 1819, gracias al apoyo de Schleiermacher. Muy probablemente jugaron a favor de Hegel también algunas consideraciones de tipo político. Fries había sido suspendido de la cátedra y acusado de haber fomentado los desórdenes que habían culminado en la manifestación de Wartburg (donde se habían reunido los estudiantes para celebrar las guerras de liberación del dominio francés con objeto de pedir una constitución y la unidad de la Alemania de entonces) en 1817 y, después, en el asesinato de Kotzebue (1819) por un estudiante del propio Fries, Sand. Fries, aunque no fue condenado, fue obligado a abandonar el escenario público. Sólo a partir del 1824 pudo obtener una cátedra, esta vez, de matemática y física en Jena. Pudo enseñar filosofía sólo de forma privada. Y fue sólo a partir de 1838 cuando Fries pudo retomar públicamente su actividad docente en filosofía. Entre sus obras cabe mencionar en orden cronológico *System der Philosophie als evidente Wissenschaft ausgestellt* (1804) *Wissen Glaube und Ahnung* 1805; *Neue oder antropologische Kritik der Vernunft* 1807 (1828 2nd ed.) su obra principal; *Grundriss der Logik System der Logik* 1811 (1819 2nd ed. 1837 3rd ed.) *Julius und Evagoras* 1814, una novela filosófica; *Handbuch der praktischen Philosophie* 1818 (1848 póstumo) *Handbuch der psychischen Anthropologie* 1820 *Grundriss der Metaphysik* (1824) *System der Metaphysik* (1824) *Handbuch der religionsphilosophie und Ästhetik* 1837 *Geschichte der Philosophie* 1840 junto a toda una serie de escritos ligados a la matemática, la física y las ciencias naturales. Para una biografía del autor véase el clásico de Henke. Ernst Ludwig Theodor. *Jacob Friedrich Fries: Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt*. Brockhaus. Leipzig 1867. Verlag des Öffentlichen Lebens. Berlin 1937 (2. ed. Unverändert). Una introducción se encuentra también en el primer volumen de su *Opera omnia*, citado en las paginas 7-128. Sobre los acontecimientos de Wartburg véase Tümmler H. Goethe “Voigt und die weimarische Pressefreiheit” en *Goethe im Staat und Politik*. Köln-Graz 1964: p. 240-269. En torno a la cuestión de la sucesión de Fichte, véase Max Lenz. *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin*. Berlin 1910. Las obras de Fries se encuentran ahora en Jacob Friedrich Fries. *Sämtliche Schriften* (26 Bände). Nach den Ausgaben Letzter Hand Zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexicon versehen von gert König und Lutz Geldsetzer. Scientia Verlag. Aalen 1967 -. Sobre la recepción de Kant en Alemania hasta el idealismo, véase el primer volumen de la *opera omnia* de Fries, ya citado, así como los volúmenes 18-20 en los que el mismo Fries explicita su posición con

4.3.1 El problema de los fundamentos del saber filosófico

Para Nelson, el problema de la filosofía, como de cualquier otro conocimiento científico, es, antes de nada, el problema de su fundamento: ¿Cómo podemos asegurar nuestros conocimientos en un campo específico? El problema de los fundamentos es, al mismo tiempo, el problema de la metodología a través de la cual, dichos conocimientos se pueden alcanzar. La cuestión que se plantea, así, es de qué tipo de fundamento y de metodología se sirve el peculiar conocimiento que se denomina filosofía.¹⁵

El estatuto epistemológico del conocimiento filosófico es, para el autor, distinto del de las ciencias matemáticas y naturales. Las primeras aseguran sus conocimientos, gracias a lo que Nelson denomina un “método progresivo”:¹⁶ hay unas verdades primeras, conocidas intuitivamente, que son condición de posibilidad para el conocimiento de nuevas verdades, distintas de aquellas.¹⁷

Las segundas se sirven de lo que Nelson denomina “método inductivo”¹⁸. Las leyes de los fenómenos naturales, por ejemplo, sólo pueden ser descubiertas por la inducción. La inducción procede de la observación de los hechos. Los aspectos accidentales de los hechos que, por su variabilidad, podrían constituir un impedimento para la interpretación científica de los datos, son limitados gracias a la construcción de los experimentos y a la interpretación matemática de éstos. Todos estos factores, junto a lo confirmado o desmentido por la experiencia, permiten a ambas clases de

respecto a sus contemporáneos. Lo mismo cabe decir de Leonard Nelson que en el volumen VIII de su obra *Ruckschritt und Fortschritt der Philosophie* contextualiza la obra de Fries en el marco de su época. Para una introducción a la primera escuela Friesiana, véase Wundt M. *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlauf dargestellt*. Jena 1932: p. 360 *Abhandlungen der Friesschen Schule* 1847/49. Para una segunda recepción del autor, véase a Leonard Nelson en *los Neue Abhandlungen der Friesschen Schule* 1904-1937 suspendida a partir del 1937 por el nazismo. Una tercera recepción fue atestiguada por un discípulo de Nelson, Julius Kraft, qu en 1957 fundó una nueva revista *Ratio* que salió en alemán y en inglés hasta el 1987. A continuación aunaremos las citas de Nelson y las de Fries, allí donde su obra pueda resultar esclarecedora al respecto. Para facilitar al lector, indicaremos en las citas de Fries el número de la página de la edición utilizada, (la de la *Gesammelte Schriften*) y entre paréntesis el de la edición original.

¹⁵ SM: p. 273 (121-122)

¹⁶ SM: p. 278 (127)

¹⁷ No olvidemos que Nelson, no sólo fue profundo conocedor de la matemática y amigo de David Hilbert, sino que propuso una ética axiomática en su crítica de la razón práctica. Véase: Nelson. Leonard. *Kritik der Praktischen Vernunft - Gesammelte Schriften in neuen Bänden. (IV)*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970.

¹⁸ SM: p. 279 (127-8)

conocimiento ascender a un nivel “científico”, es decir, pueden asegurar el valor de sus propias conclusiones gracias a un proceso metodológico.

Sin embargo, en filosofía acontece algo muy distinto. La filosofía, para justificar sus conocimientos, no puede servirse ni del método progresivo, ni del método inductivo, así entendidos.¹⁹ Sus principios son oscuros, en el sentido de difíciles de conocer, escondidos, inciertos y objeto de controversia. De ahí que su problema sea el de cómo fundamentar y asegurar sus principios. Esta pregunta, habida cuenta de la relación constitutiva entre fundamentos y metodología, se refiere también a la cuestión del método gracias al cual se puede empezar esta obra, siempre que esto sea posible.²⁰

Para Nelson, el método filosófico no coincide con las reglas de la lógica. Por más que dichas reglas sean una condición indispensable para cualquier ciencia; y no sólo para la filosofía. Por otra parte, tampoco el método tiene que ser algo que nos permita incrementar nuestros conocimientos en filosofía.

“Lo que el método filosófico debe llevar a cabo no es otra cosa que asegurar el ascenso a los principios, que sin su conducción se convertiría en un salto en el vacío, con lo cual seguiríamos estando perdidos en medio de la arbitrariedad.”²¹

La cuestión, como puede apreciarse, no es nada sencilla:

“Pero ¿cómo habremos de encontrar la claridad suficiente para descubrir una guía como ésa, siendo que aquí no hay nada claro de antemano, salvo, únicamente, los juicios que se refieren a

¹⁹ Nelson aquí se refiere a la distinción presente en Kant, en particular en su *Prolegomena* § 5, entre un método sintético y uno regresivo. Para confirmación de cuanto decimos, véase la consideración de la inducción como uno de los métodos regresivos en KM p. 14-15. Un método sintético es, por ejemplo, el de la matemática. Esta puede alcanzar nuevos conocimientos a partir de unas intuiciones dadas. Un método regresivo, en cambio, es un método que no nos lleva a nuevos conocimientos, sino a esclarecer unos ya dados. Por eso, para Kant, la filosofía se sirve de un método analítico, analiza la condición de posibilidad de nuestro conocer. Estas condiciones están ya ahí, no se producen por nuestros conocimientos. Podemos sólo descubrirlas. La distinción entre un método sintético y uno regresivo no tiene como referencia la distinción entre juicios sintéticos y analíticos. En este último caso, se trata de tipos de juicios y no de procedimientos metodológicos.

²⁰ SM: “Die Philosophie beruht in ihren Grundsätze nicht auf einlichtenden Wahrheiten. Die Grundsätze sind in ihr vielmehr das Dunkelste, Unsichereste und Umstrittenste” p. 279. (128) “con respecto a sus principios la filosofía no se apoya en verdades evidentes. Sus principios son, en realidad, lo más oscuro, lo más incierto y lo más discutido de ella”.

²¹ SM: p. 280 “Was die philosophische Methode leisten soll, ist nicht anderes, als jenen Rückgang zu den Prinzipien zu sichern, der ohne ihren Leitfaden nur ein Sprung ins Dunkle wäre, mit dem wir denn nach wie vor an die Willkür verloren blieben.” (129)

los casos particulares, y para los cuales es suficiente el uso concreto del entendimiento, es decir, tal como lo utilizamos en cada juicio empírico de la ciencia y de la vida diaria?”²²

El punto de partida de nuestra investigación no puede ser más que el de los juicios de experiencia. No hay ningún conocimiento intuitivo de los principios filosóficos. Si fuera posible llegar a un fundamento del saber filosófico, éste partiría del examen de los conocimientos involucrados en cada uno de nuestros juicios concretos. Este es el punto fundamental:

“En cada uno de esos juicios, junto a los propios datos que la observación nos trae, se encuentra escondido, justo en el juicio mismo, un conocimiento implícito, que no es comprendido separadamente, (independientemente del juicio de experiencia), y gracias al cual nosotros asumimos y aplicamos justo el principio que buscamos.”²³

En el juicio singular, de seguir la propuesta de Nelson, se haría presente la aplicación de un conocimiento presupuesto, aunque no por eso explícito. El método filosófico, por ello, no puede sino ser un “método regresivo”;²⁴ su tarea es explicitar los conocimientos inmediatos que están ya en nuestros juicios, aunque de forma oscura.

²² SM: p. 280 “Aber wie soll man auch nur die für die Entdeckung eines solchen Leitfadens hinreichende Klarheit finden, da doch vor der Hand hier nichts klar ist als eben nur die Urtheile, die den Einzelfall betreffen und für die der konkrete Verstandesgebrauch ausreicht, wie er in jedem Erfahrungsurteil der Wissenschaft und des täglichen Lebens gehandelt wird?” (129)

²³ Trad. nuestra. SM: 280 “Die Schwierigkeit, die hier vorzuliegen scheint, verschwindet bei kritischer Prüfung jener Erfahrungsurteile. In Jedem einzelnen dieser Urtheil liegt neben den einzelnen Daten, wie sie die Beobachtung liefert, in der form der Beurteilung selbst eine Erkenntnis verborgen, die nur nicht als solche gesondert aufgefaßt wird und vermöge deren wir eben jenes gesuchte Prinzip in der Tat schon voraussetzen und anwenden” trad. de Guarglia “La dificultad que parece presentarse aquí, desaparece al examinar críticamente aquellos juicios empíricos. En cada uno de estos juicios particulares está oculto, junto a los datos individuales que nos proporciona la observación, un conocimiento en la forma misma del acto de juzgar, conocimiento que no es aún aprehendido aisladamente como tal, en virtud del cual empero nosotros suponemos de hecho justamente aquel principio buscado y lo aplicamos” 129. Véase también Fries, opera *omnia* Band VIII *Grundriss der System der Metaphysik* p. 23 ss. § 21 subrayado por nosotros “Das Glück in der Ausbildung der Philosophie hängt vom zergliedernden gedankengang von regressiven Methoden ab, welche uns den Ausdruck den allgemeinen Grundwahrheiten erst suchen. Für diese Zergliederung sind die Hauptregeln I) Wo die menschliche Vernunft sich Urtheile anmaß, ohne sie auf Anschauung zu gründen, da geht sie mit philosophischen Erkenntnisse um. Man suche diese Fälle zunächst aus den besonderen Anwendungen in den Beurtheilungen des täglichen Lebens kennen zu lernen. Darin fasse man nur dasjenige sorgfältig auf, dessen man unmittelbar gewiß ist, und sammle für jeden Gegenstand diese besondern unmittelbar gewissen Behauptungen. II) Man wird hierbei für Verständniß und Mittheilung ganz an den gegebenen Geist einer lebendigen Sprache gebunden seyn, den man sorgfältig auffassen und vorsichtig fortbilden soll.” Véase también Fries J. *System der Metaphysik* § 21 pp. 88-122 Ibidem.

²⁴ Conviene recordar que el método regresivo al que se refiere Nelson es el explicitado por Fries en su crítica a Kant. Fries J. *Die kritische Methode* Band XXIV; *Grundriss der System der Metaphysik* p. 23 § 21; *System der Metaphysik* § 21 p. 88-122; § 25 p. 88-190. Band VIII.

Seguimos las palabras del mismo Nelson, porque se trata del momento decisivo, cuando argumenta:

“Algo similar ocurre con todos los otros juicios empíricos (*Erfahrungsurteile* juicios de experiencias). Si planteamos la pregunta por las condiciones de su posibilidad, nos encontramos con proposiciones más generales, que constituyen el fundamento (*Grund*) de los juicios particulares que se han emitido. Nosotros retrocedemos por medio de la descomposición (*Zergliederung* disección) de los juicios admitidos como tales hasta sus supuestos (*Voraussetzungen*). De este modo procedemos regresivamente, ascendiendo desde las consecuencias hasta sus fundamentos. En este procedimiento regresivo abstraemos (*Absonderung* – prescindimos) de los hechos accidentales, a los que se refiere el juicio particular, y extraemos mediante esta separación el oscuro supuesto al que se remonta aquel juicio concreto. El método regresivo de la abstracción, que sirve para indicar (*zur Aufweisung* para mostrar) los principios filosóficos, no crea por tanto nuevos conocimientos de hechos o de leyes. Este método sólo nos conduce por medio de la reflexión (*Nachdenken*) hasta llegar a conceptos claros, que residían, como una propiedad originaria (*Ursprüngliche Besitz*), en nuestra razón y que se hacían oscuramente perceptibles en cada juicio particular.”²⁵

El método socrático en Nelson, no es otra cosa que la realización de este método regresivo y, en este sentido, realiza el mismo esfuerzo llevado a cabo por Kant, a saber: analizar lo que ya es dado a nuestro conocimiento para que resulte claro su condición de posibilidad. Sin embargo, como veremos, las conclusiones serán muy distintas. Por eso vamos a profundizar un poco más en el contexto epistemológico que justifica esas “posesiones originarias”. Encontraremos el motivo para mostrar las coordenadas de referencia de la epistemología de Nelson.

4.3.2 El contexto epistemológico

Para comenzar, es preciso percibirse de la diferencia que establece Nelson entre pensar (*denken*) y conocer (*erkennen*).

²⁵ SM: p. 281-2 “Ähnlich bei allen anderen Erfahrungsurteilen. Stellen wir die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, so stoßen wir auf allgemeine Sätze, die den Grund der gefällten Einzelurteilen bilden. Wir gehen durch Zergliederung zugestander Urteile zurück zu ihren Voraussetzungen. Wir verfahren regressiv, indem wir von der zufälligen Tatsachen, auf die sich das Einzelurteil bezieht, und heben durch diese Absonderung die ursprünglich dunkle Voraussetzung heraus, auf die jene Beurteilung des konkreten Falles zurückgeht. Die Regressive Methode der Abstraktion, die zur Aufweisung der philosophischen Prinzipien dient, erzeugt also nicht neue Erkenntnis, weder von Tatsachen noch von Gesetzen. Sie bringt nur durch Nachdenken auf klare Begriffe, was als ursprünglicher Besitz in unserer Vernunft ruhte und dunkel in jedem Einzelurteil vernehmlich wurde.” (131)

“Todo pensamiento (“*denken*”) consiste en la formación de conceptos, en la combinación de éstos en juicios y de éstos en conclusiones. El pensamiento como tal, todavía, no es conocimiento (“*erkennen*”). Conocemos algo, pensando en juicios y no en conceptos vacíos.”²⁶

La dimensión del conocer es, entonces, una dimensión que pertenece a los juicios. Pero eso no significa que todo tipo de juicio sea un conocimiento. Hay, por ejemplo, juicios analíticos que esclarecen sólo conceptos y no incrementan nuestros conocimientos. Esos juicios son propios del pensamiento o de la reflexión. Cabe decir que también el conocimiento que obtenemos gracias a la utilización del silogismo es, para Nelson, de este tipo.²⁷ El conocimiento, pues, no se encuentra, ni en los juicios analíticos, ni en las conclusiones de nuestros razonamientos deductivos, sino en los juicios sintéticos. La cuestión es, volviendo a nuestro punto de partida, qué tipo de juicios sintéticos se pueden reconocer²⁸ a través del método regresivo.²⁹ Para entender este punto es menester poner de relieve la diferencia entre Nelson y Kant sobre este importante aspecto.

²⁶ KM: p. 20 “Alles Denken besteht in der Bildung von Begriffen und in der Verbindung derselben zu Urteilen sowie in der Verbindung dieser zu Schlüssen. Denken ist als solchen nicht Erkennen. Wir erkennen durch Denken nur in Urteilen, nicht in bloßen Begriffen”. Obsérvese que la diferencia entre “pensar” y “conocer” está ya presente en Kant, aunque de forma muy distinta: Para Kant “pensar” no es “conocer” en la medida en que el “pensar” se refiere a las ideas y tiene una función regulativa, el “conocer”, en cambio, se refiere a los objetos de una posible experiencia (haciendo referencia a la relación entre categorías e intuiciones, sean éstas empíricas o *a priori*). Para este tema en Kant, véase *Kritik der Reinen Vernunft. Die Analytik der Begriff*, 1, § 22. La posición de Nelson y Fries es muy distinta. El primado es del “conocer”, eso es cierto, pero el “conocer” no se limita al dominio fenoménico, el conocer es también de las cosas tal como son. No hay ninguna distinción entre fenómeno y noúmeno. El “pensar” no es sino lo que nos permite traer a claridad por el medio de la reflexión lo que ya no podemos sino conocer. “Pensar” y “conocer” entonces se distinguen como la actividad respectivamente voluntaria del intelecto y la actividad espontánea, necesaria de la razón. La distinción de Kant entre “pensar” y “conocer” es, por tanto, radicalmente transformada, siendo negada la distinción entre fenómeno y noúmeno y siendo invertida la relación de “pensar” y “conocer”. La razón conoce, el intelecto piensa. Para ver el contexto del planteamiento de Nelson, véase a Fries Jacob. *System der Logik* § 18; § 76 para la distinción entre pensar y conocer p. 299.

²⁷ KM: p. 20

²⁸ Hemos utilizado la expresión reconocer y no conocer, porque como acabamos de leer, el método regresivo, no nos da nuevos conocimientos ni de hechos, ni de leyes, sino que esclarece lo que ya conocemos de forma oscura.

²⁹ Cabe una reflexión. En la analítica trascendental, Kant, llega a unos principios filosóficos sólo indirectamente, en cuanto condición de posibilidad de nuestros juicios. Piénsese por ejemplo en el esquematismo trascendental de la Crítica de la Razón Pura. Los principios que se expresan valen sólo para el fenómeno y no para el noúmeno y explican cómo es posible que una categoría pueda informar una intuición. Son, en otros términos, condición de posibilidad de la experiencia, y por eso son *a priori*, independientes de éstas. En Nelson, parece, ya ahora, que esos principios, no son sólo las condiciones de posibilidad de nuestro conocer, sino ya conocimientos, algo ya dado en la misma experiencia. Veremos después qué es lo que implica este cambio.

Como sabemos, Kant distingue entre juicios analíticos, *a priori*, - los juicios de la lógica-, en los que el concepto expresado por el predicado está ya contenido en el concepto expresado por el sujeto, y juicios sintéticos, *a posteriori*, - los juicios de experiencia -, en los que el concepto expresado por el predicado no está contenido en el concepto expresado por el sujeto. Los primeros son necesarios pero tautológicos, los segundos no son necesarios pero, tampoco tautológicos; incrementan nuestro saber. La cuestión, para Kant, es cómo es posible que haya juicios sintéticos, juicios que incrementan nuestro saber, pero de forma necesaria, es decir, “*a priori*”, independientemente de la experiencia. Esos tipos de juicios son los de la física, de la matemática y de la metafísica, aunque con algunas aclaraciones que aquí, por razón de espacio, no vamos a señalar. Para ello Kant, desarrolla su crítica de la razón pura. Su análisis del conocimiento, de sus condiciones *a priori*, le lleva a reconocer la posibilidad de esos tipos de juicios sintéticos *a priori*. He aquí, muy resumida, su solución.

Tenemos que distinguir entre dos fuentes del conocimiento: la intuición, inmediata y receptiva; y el intelecto, mediado y espontáneo. La primera es empírica aunque aprehendida en las formas *a priori* del espacio y del tiempo; el segundo, *a priori*. Nuestros conocimientos, son posibles por la unidad sintética³⁰ de estos dos momentos. Para formular un juicio de experiencia, hay que presuponer una unidad sintética entre los conceptos o categorías del intelecto (*Verstand*) - que Kant, justifica por la *Deducción trascendental* a partir del análisis de los distintos tipos de juicios empíricos - y los datos de experiencia, aprehendidos en las formas *a priori* de la intuición (*Anschauung*). Las intuiciones sin conceptos son ciegas, pero los conceptos sin intuiciones son vacíos. De ahí, la estructura trascendental del conocimiento del que la unidad sintética de la apercepción es el momento clave.

³⁰ Kant define la síntesis en general como “...el acto de unir distintas representaciones y comprender su variedad en un único conocimiento” *Kritik der Reinen Vernunft*, § 10. “Ich vestehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen” (B 103) Kant distingue entre síntesis empírica y pura: por la primera, el múltiple está dado empíricamente, para la segunda, *a priori*. En la Crítica de la Razón Pura, Kant distingue distintos tipos. Aquí nos referimos a la expresión “síntesis” de forma muy general, en el sentido de que cada conocimiento es “síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general.” *Kritik der reinen vernunft*. Analítica de los principios, capítulo, II, sez. 2.

Ahora bien, gracias al análisis de las condiciones de posibilidad de nuestros conocimientos, Kant muestra que hay juicios sintéticos *a priori*: los juicios de la matemática, de la aritmética, de la geometría y de la física que se funda sobre éstas. Lo que hace Kant es, por tanto, esclarecer la condición de posibilidad de esas ciencias. La existencia de una intuición *a priori* del espacio y del tiempo, por parte de las primeras, y de las categorías, por parte de la segunda, justifica su validez. Cabe decir, una vez más, que estas condiciones de posibilidad no expresan condiciones de posibilidad de la realidad, como los principios metafísicos de la concepción clásica, sino condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, es decir, de los fenómenos (*Erscheinung*) y no de las cosas en sí (*Ding an sich*). He ahí, los límites de nuestros conocimientos filosóficos. Los principios de la metafísica en Kant, piénsese, por ejemplo, en el principio de causalidad, no son sino nuestra condición *a priori* del conocimiento: tienen valor en el horizonte fenoménico pero no noumenico, de las cosas en sí (*Ding an sich*). En el planteamiento kantiano, los objetos de la filosofía, las ideas de la metafísica, es decir, Dios, alma y mundo, nunca pueden ser conocidos, pero sí pensados como ideales regulativos. Tarea de la crítica de la razón práctica será llegar a la metafísica pero, esta vez, por el *factum* moral de la razón pura práctica (la presencia de la ley moral). Y será tarea de la crítica de la facultad del juicio (*Urteilkraft*), recomponer una armonía entre las facultades teóricas y prácticas antes citadas.

Nelson critica a Kant, en el sentido de que lo que nosotros podemos reconocer a través del método regresivo en nuestros juicios, no son las condiciones de posibilidad *a priori* de éstos, sino justamente aquellos principios filosóficos que estamos buscando. Detengámonos en los puntos esenciales de esta crítica, porque es decisiva para entender el planteamiento epistemológico de Nelson.³¹

³¹ Como el mismo Nelson reconoce en distintos momentos, su interpretación de Kant depende de Fries, su maestro. Sobre las deudas entre Fries y Nelson se puede ver, en el primer volumen de la *opera omnia* de Nelson, en particular, el artículo de Leonard Nelson. “Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker”: p. 79-151; en el volumen segundo, el artículo Leonard Nelson. “Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie”: pp. 405-459; en el séptimo volumen de la *opera omnia* de Nelson el tercer capítulo dedicado a la filosofía de Fries: pp. 551-722; en el octavo volumen, en particular el artículo interesante para la reflexión ética “Die Kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries”: pp. 27-193. De la relación entre el pensamiento de Fries y el de Kant, esta vez a la luz de la perspectiva del mismo Fries, léase el prefacio a la segunda edición de la Nueva Crítica de la Razón del mismo Fries Band I : p. 37-59. Para una introducción sintética de la relación entre Fries y Kant, en cambio, véase a Andreas Brandt. *Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons Kritik der praktischen Vernunft und ihren*

Para Nelson, que exista un conocimiento filosófico es un hecho que está requerido por la misma unidad de nuestros conocimientos:

“Que en nuestro conocimiento (*Erkenntnis*) tenga que darse un principio propio constitutivo (*ein eigenes konstitutives Prinzip*) de la metafísica es probado por el innegable *Factum* (*Faktum*) de los juicios metafísicos.”³²

Esta afirmación, que parece una declaración dogmática, necesita una explicación. La tesis de Nelson es que la negación del conocimiento metafísico implica la negación del conocimiento mismo. Pues, el conocimiento metafísico vertebrado, por así decir, el conocimiento; siendo el conocimiento metafísico continuamente aplicado en

philosophischen Kontexten. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 2002: p. 18 – 43. Más detallado es el artículo de Mechler W. “Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert.” *Kant studien*. 1911 Ergänzungsheft 22. Fries se propone profundizar en la dirección trazada por Kant en aquellas líneas no suficientemente investigadas por él: o sea, la lógica y la psicología que constituirían los fundamentos de un análisis crítico. Resultado de sus estudios será lo que Fries llamará una antropología filosófica, una propedéutica a la metafísica y a la lógica misma, respectivamente orientadas, la primera al estudio de los juicios sintéticos *a priori*, la segunda a los juicios analíticos *a priori*. Las críticas de Fries a Kant se pueden resumir, siguiendo el prefacio antes indicado, en tres: Kant había caído en el prejuicio trascendental pensando que se podía conocer *a priori* el conocimiento *a priori*. Para Fries esto es imposible: el conocimiento *a priori* se deja reconocer sólo en el conocimiento empírico a partir de la experiencia interior o *selbstbeobachtung*, sin por eso tener que estar desclasado del conocimiento empírico. Kant también había caído en otro prejuicio: el racionalista, por haber intentado demostrar en el sentido de *beweisen* las categorías y los principios de posibilidad de la experiencia. Proceso que es imposible sin recaer en un círculo vicioso. No se trataría de demostrar a partir de la experiencia sino de mostrar en la experiencia lo que ya estaría presente en ella. NKV Band IV p. 45 En fin, Kant se había equivocado en su doctrina de las ideas y en su idealismo formal. Su confusión fue la de confundir la intuición o *Anschauung*, con lo que se intuye, lo *angeschautem*, o sea la intuición como actividad interior de lo que se intuye en ella. Esto es algo que concierne directamente a las cosas en sí y no a nuestra actividad interior. (*Neue oder antropologische Kritik der Vernunft* Band IV p. 53 ss, p. 56.) Cómo veremos a continuación en nuestra investigación esto va a modificar radicalmente el sentido del idealismo trascendental de Kant y se explica a la luz de una epistemología peculiar en la que la idea de conocimiento inmediato no intuitivo, la confianza en la razón, el recurso al proceso de deducción capaz de mostrar lo presente ya en nuestros juicios a partir de una *Selbstbeobachtung* van a caracterizar las nuevas coordenadas en las que entender la crítica kantiana. A continuación esclarecemos en el curso del texto el pensamiento de Fries cuando es necesario.

³² KM: 47 “Dass es aber in unserer Erkenntnis überhaupt ein eigenes konstitutives Prinzip der Metaphysik geben müsse, wird durch das unleugbare Faktum Metaphysischer Urteile Bewiesen.” Nelson entiende por principio cualquiera regla general de la que depende el desarrollo de una ciencia. (“Prinzip kann überhaupt jede allgemeine Regel heißen, sofern von ihr die Entwicklung einer Wissenschaft abhängt” KM 46) Hay tantos tipos de principios cuantas maneras por parte de una ciencia de depender - cuanto a su desarrollo - de unas reglas generales. Ahora bien, a este respecto, Nelson distingue entre tres formas diferentes de principios: el principio constitutivo, el metodológico y el lógico. Por una parte, el desarrollo de una ciencia depende de aquel conocimiento inmediato que fundamenta sus proposiciones fundamentales. (principio constitutivo) Por otra, el desarrollo de una ciencia depende también de aquellas reglas generales bajo las cuales se realiza (tiene lugar- stattfindet-) su desarrollo sistemático. (Principio metodológico) Y en fin, por último, el desarrollo de una ciencia depende también de las proposiciones fundamentales a partir de las cuales, por conclusión lógica, se elabora su sistema (principio lógico). En el

éste. Un ejemplo aclarará lo dicho. Se puede discutir sobre la significación del concepto de sustancia, si éste concepto tiene sentido hasta el infinito. Sin embargo, dice Nelson, quién haya colgado su abrigo detrás de la puerta antes de entrar en clase, si no lo encuentra a la salida, no se resignará a quedarse sin él. Y esto, a pesar de que la ausencia de su abrigo confirme sus dudas respecto a la permanencia de la sustancia. El hombre en cuestión, contrariamente a sus dudas metafísicas, intentará buscar su abrigo en otro sitio; interrogará a alguien para saber dónde encontrarlo; sospechará de alguien... Todo esto muestra lo implícito de sus convicciones, de sus juicios, los principios por él aplicados: el hecho de que una cosa no se pueda transformar en nada y el principio en él expresado de la permanencia de la sustancia.³³

Pero la imposibilidad de negar el conocimiento metafísico tiene también otro aspecto que merece la pena considerar. Se refiere al aspecto que Nelson matiza a la hora de argumentar a favor de la imposibilidad de una teoría del conocimiento. Vamos a exponer su pensamiento aunque sólo en sus líneas generales.

Para Nelson la tarea de una teoría del conocimiento sería la de averiguar la verdad, es decir, la validez objetiva de nuestro conocimiento. Pero ¿cómo es posible llevar a cabo semejante tarea? Para Nelson habría que admitir la existencia de un criterio de validez que nos permitiera discriminar entre el conocimiento válido y el no válido. Ahora bien, esto resulta imposible, tanto si se admite que este criterio es un conocimiento, como si se admite que no lo es. En ambos casos, se llega a conclusiones insostenibles.

Comencemos con la primera posibilidad. Está claro que si se tratase de un conocimiento, este conocimiento tendría que someterse, una vez más, al examen de la prueba. De otra manera, se estaría explicando el *definiens* (en nuestro caso el criterio de validez) con el *definiendum* (el conocimiento en cuestión), llegando a lo mejor a una *petitio principii* o a una elusión del problema. Sería por tanto problemático pensar justificar la validez de un conocimiento con otro conocimiento del que habría que plantearse, una vez más, su validez. El criterio no puede ser, por tanto, un conocimiento. Y, sin embargo, si queremos servirnos de un criterio semejante; si queremos aplicarle

primer caso se consideran los conocimientos que sustentan el edificio científico, en el segundo los que rigen su descubrimiento, en el tercero los que rigen su elaboración en la forma de un sistema.

para discernir un conocimiento verdadero de uno falso, tendremos que conocerlo. Pero ¿cómo podemos llegar a conocer el criterio de validez del conocer si no utilizando ya ese mismo criterio, justo en nuestro mismo acto de conocerle? Sea que se considere el criterio de validez del conocer un conocimiento, sea que no se lo considere (hecho esto imposible por lo que se acaba de decir) se llega a la misma conclusión: nunca se podría llegar a semejante criterio si no es al precio de un *regressum ad infinitum* o de un argumento circular.³⁴

Nelson considera, a título de ejemplo, dos posibles criterios, el consentimiento y la obviedad. Tanto en el primer caso, como en el segundo, quien está convencido de la validez de uno de estos criterios, tendrá que hacerlo a la luz de su mismo criterio, o sea, porque ese mismo criterio le parecerá obvio u objeto de un consentimiento. Y, sin embargo, para que esto sea posible habrá que presuponer la validez de este mismo criterio que estaría ya aplicando justo al presuponerlo

Hay, por tanto, que entender las razones por las que una teoría del conocimiento está destinada al fracaso. Para Nelson, la idea de una teoría del conocimiento tiene sentido sólo si se asume que siempre hace falta poner a prueba nuestros conocimientos, cómo parecería requerir el principio de razón suficiente. Sin embargo, esto implicaría reducir el valor de un conocimiento a otro o considerar el conocimiento siempre como algo mediado; asunción ésta, que como hemos visto nos lleva a un *regressum ad infinitum*. Se trata, en buena medida, de modificar radicalmente esta asunción, de admitir la posibilidad de un conocimiento inmediato. Justamente, esto es lo que pasa, por ejemplo, en la percepción que, aunque pueda dar origen a juicios, es una forma de conocimiento muy distinto de ellos.³⁵ Si el conocimiento es algo factual, el problema no es de justificar su validez, sino de dar razón de nuestro poder equivocarnos, del error.

³³ SM: (p. 130).

³⁴ Este argumento lo va a retomar Hans Albert en su *Albert Hans. Traktat über kritische Vernunft*. UTB J.C.B. Mohr. Stuttgart 1991, a propósito del llamado "*Trilemma de Munchhausen*" que él retoma de Fries. Una fundación sino quiere prologarse al infinito, tiene que parar frente a una intuición o tendría que ser interrumpida arbitrariamente.

³⁵ Es muy interesante aquí apuntar las consideraciones de "filosofía de la mente" presentes en el planteamiento de Fries y de Nelson. Nelson muestra cómo en la percepción no haya ningún juicio, aunque las percepciones puedan también expresarse en la forma de juicios. Su carácter asertórico es peculiar, no es igual que el de los juicios. En este sentido, Nelson había abierto ya una problemática entre el saber proposicional y el saber no proposicional, que sólo recientemente ha sido considerada central en la teoría

Hay que mostrar cómo la afirmación de la imposibilidad de una teoría del conocimiento no conlleve de por sí un realismo ingenuo o a una actitud dogmática, que es justo lo que Nelson quiere explicar con su perspectiva epistemológica.

Así las cosas, hay que explicar de otra manera nuestro conocimiento. Para eso Nelson recurre a la epistemología de Fries. Nelson piensa, estando de acuerdo con Fries, que el fundamento de la verdad tiene que encontrarse en un conocimiento-inmediato, pero no intuitivo. Aceptemos, de entrada, esta propuesta. En el curso de nuestro examen de la perspectiva de Nelson la analizaremos con cuidado. Si existe semejante conocimiento, la verdad, entonces, no podrá consistir más que en la correspondencia-coincidencia (*Übereinstimmung*) entre el conocimiento expresado por el juicio concreto y aquel practicado (aunque al mismo tiempo escondido en él) en el llamado “conocimiento inmediato no intuitivo” (*nicht anschaulich unmittelbare Erkenntnis*).³⁶ La crítica kantiana del análisis de la unidad sintética de los juicios no puede ser el punto de partida adecuado. La síntesis no sería algo que pertenece a la estructura misma de nuestros juicios, sino, más bien, una síntesis de unos “conocimientos inmediatos sin reflexión” con nuestros juicios de experiencia.³⁷ He ahí la solución de Nelson que tenemos que analizar y que presupone una epistemología muy diferente a la kantiana.

En los propios juicios empíricos, y no en su condición de posibilidad *a-priori*, se encuentran ya aquellos mismos conocimientos a los que se les buscaba una fundamentación. La filosofía, y en particular la metafísica, que en Kant viene restringida a la dimensión del pensar, pero no del conocer, puede ser reasumida porque está presente en nuestro mismo conocer, como su única condición de posibilidad.³⁸ De

del conocimiento. Véase en Nelson L. *Die unmöglichkeit einer Theorie der Erkenntnis*: Fries Jacob. NKV el concepto de *assertorische Vorstellung* y *problematische Vorstellung* § 9: p. 66 ss.

³⁶ KM: 23. “Der Grund allen Denkens liegt also zuletzt in der unmittelbaren Erkenntnis, und die Wahrheit aller Urteile besteht in ihrer Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis.” La idea de verdad presupuesta en la reflexión de Nelson es la de una correspondencia, como ya se destaca en Fries J. *Neue oder antropologische Kritik der Vernunft* Band IV “Das Urtheil wiederholt nur von unserm Bewusstesein eine andere unmittelbare Erkenntnis, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntnis. Die unmittelbare Erkenntnis, welche in einem Grundsatz nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben”: p. 404.

³⁷ Véase en particular KM: p. 21 “Die analytische Einheit des Bewußtseins ist nicht ohne Voraussetzung irgendeiner syntetischen möglich. Aber diese «ursprüngliche» Synthesis ist nicht die der Urteils, sondern der unmittelbaren Erkenntnis ohne Reflexión”.

³⁸ También es interesante leer el artículo de Nelson “Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie” en Leonard Nelson. *Gesammelte Schriften. Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie II*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1973: pp. 459-485. Aquí el autor muestra cómo no tiene sentido buscar una teoría del

ahí que nos preguntemos: ¿cómo es posible que en los juicios empíricos se den ya esos conocimientos de los que el método regresivo tendría simplemente que llevar a una mayor claridad ? He aquí la cuestión esencial.

Para Nelson es claro, siguiendo en esto a Fries, que no hay una intuición inmediata del objeto, como sucede, por ejemplo, en las matemáticas. Pero, entonces, ¿por qué se dan objeciones y dudas? Y sobre todo, ¿qué sentido tiene un método regresivo en este contexto? Tampoco hay una peculiar intuición intelectual, como erróneamente había pensado Platón. Esto nos llevaría poco menos que a una concepción mística de la filosofía. Si los principios filosóficos dependiesen de la reflexión, de un tipo de conocimiento mediato, sólo podrían ser tautológicos.³⁹ Parece, por tanto, que provengan de la parte de la intuición empírica o intelectual, o de la reflexión en cuanto mera tautología, no haya espacio para estos juicios, y, por tanto, para una posible filosofía. El precio de admitirlos sería, o un misticismo, o un dogmatismo lógico; y el de negarlos, una concepción empirista. Pero, además, la solución de Kant sería inadecuada en su propio punto de partida. Kant afirma que la condición de posibilidad de nuestros conocimientos es la unidad sintética de nuestras intuiciones y reflexiones. Pues bien, si la síntesis de nuestro conocimiento fuese una unidad sintética entre categorías e intuiciones, nunca se podría alcanzar un nuevo conocimiento, nunca habría posibilidad de conocer ya que, según Nelson, las categorías no pueden más que dar lugar a tautologías.⁴⁰ Hay que buscar, por tanto, conocimientos, que sólo si son ya conocimientos en la misma experiencia, puedan dar a nuestros juicios de experiencia un carácter cognoscitivo y, por tanto, fundarlos. La cuestión, entonces, es cuál es el estatuto epistemológico de dichos conocimientos.⁴¹

conocimiento que preceda al mismo conocimiento para poder garantizar su validez. Eso es imposible, lógica y psicológicamente. Para esto, véase las páginas 191(i).

³⁹ KM: p. 21 Aquí Nelson critica el silogismo. Este nos permite conocer la relación entre premisas y conclusiones, pero no el valor de la verdad de las premisas, tampoco el valor de verdad de las conclusiones porque éstas, para Nelson, están ya incluida en las premisas de que dependen.

⁴⁰ KM: p. 22 “ aus bloßen Begriff ist keine Erkenntnis möglich...”

⁴¹ Quién quiera profundizar estos aspectos, cfr. KM: p. 41, en particular “Transzendental nannte Kant die Untersuchung des Grundes der Möglichkeit syntetischer Urteile a priori. Der Gegenstand der transzendentalen Untersuchung, die den Inhalt der Kritik bildet, sind also Erkenntnisse a priori. Erkenntnisse aber erkennen wir überhaupt nur durch innere Erfahrung. Die transzendente Erkenntnis der Kritik ist also Erkenntnis aus innerer Erfahrung. Hat also gleich transzendente Kritik Erkenntnis a priori zum Gegenstande, so ist sie doch selbst eine empirische Wissenschaft.” Aquí, Nelson toma distancia de la idea de trascendental y de a priori en Kant. El trascendental tiene que ser psicológico, a

Pues bien, para que sea posible plantearse este estatuto hay que reconocer que la distinción entre intuición y reflexión, conocimiento inmediato y mediato, tal como se han formulado no bastan. No hay sólo intuición empírica y reflexión. Lo que hay son conocimientos inmediatos enraizados en la experiencia, pero no intuitivos.⁴²

“La intuición (*Anschauung*) es aquel conocimiento (*Erkenntnis*), del que nos damos cuenta de forma inmediata (es decir, sin la mediación de los conceptos (*Begriff*), independientemente de la reflexión (*Reflexion*)). Sin embargo, parece un poco paradójico, hablar de un conocimiento no intuitivo y al mismo tiempo inmediato. Pues, la inmediatez que constituye el concepto de la intuición, no es la inmediatez del conocimiento (*Erkenntnis*), sino de nuestro darnos cuenta (*Bewusstsein*) de él. La aparente paradoja del concepto de un conocimiento inmediato no intuitivo (*nicht anschauliche unmittelbare Erkenntnis*) desaparece cuando se distingue la inmediatez del conocimiento (*unmittelbare Erkenntnis*) de la inmediatez del darnos cuenta (*Unmittelbare Bewusstseins*).”⁴³

Como se ve, los conocimientos inmediatos no intuitivos pueden existir porque la inmediatez de estos conocimientos no se mide en el "darnos cuenta", sino en el mismo "conocimiento". Por eso, aun cuando pueda parecer paradójico en este caso, es el conocimiento él que es inmediato, y no nuestra conciencia de él. Hay un conocimiento del que nos damos cuenta de forma inmediata, y otro del que no nos damos cuenta de forma inmediata, y que, sin embargo, también es inmediato. El error de la filosofía ha sido interpretar de manera reductiva la distinción entre conocimiento inmediato y mediato: el primero, estaría ligado a la inmediatez del darnos cuenta (conocimiento intuitivo); el segundo, se distinguiría por la ausencia de esta inmediatez (el conocimiento reflexivo). No hay un sólo tipo de conocimiento inmediato, por más intuitivo que éste sea, que se nos imponga por su evidencia y fuerza. Existe, también, otro tipo de conocimiento inmediato, sin el cual no se justificaría la existencia del

posteriori, pero no por esto debe perder su dimensión de condición y de validez. Volveremos más tarde sobre este punto cuando tratemos la cuestión del psicologismo. En esta crítica se puede ver la relación de Nelson con el filósofo Fries, que en la transformación del trascendental Kantiano de *a priori* en *a posteriori*, caracterizó su peculiar pensamiento.

⁴² KM: en particular las páginas 48 - 49.

⁴³ KM: p. 49 “*Anschauung* ist diejenige Erkenntnis, deren wir uns unmittelbar (nämlich ohne Vermittlung von Begriffen, d.h., unabhängig von der Reflexion) bewußt werden. Da erscheint es nun freilich leicht paradox, von einer nicht-anschaulichen und doch unmittelbar Erkenntnis zu sprechen. Allein die Unmittelbarkeit, die den Begriff der Anschauung ausmacht, ist nicht die der Erkenntnis sondern des Bewußtseins um die Erkenntnis. Die scheinbare Paradoxie des Begriffs einer nicht-anschaulichen unmittelbaren Erkenntnis verschwindet daher, sobald man der Unterschied des unmittelbaren Bewußtseins von der unmittelbaren Erkenntnis beachtet.” Véase también p. 22-23.

conocimiento, y sin el cual no se pondría en marcha el ejercicio de la reflexión. A éste es al que denomina conocimiento no intuitivo inmediato.⁴⁴

Un último punto completará esta rápida descripción del pensamiento de Nelson. Si esto fuera así, tal y como lo hemos reseñado, entonces, tenemos que distinguir entre tres tipos de fundamentación de nuestros juicios: la *prueba* (*Beweis*), la *demonstración* (*Demonstration*), y la *deducción* (*Deduktion*).⁴⁵

La prueba es aquella que tiene como objeto los juicios mediatos. Algo es mediato, porque depende de otro. Algo, por tanto, se prueba cuando se muestra su relación con aquello de lo que depende. Se trata de salir a otros juicios que constituyen su condición de posibilidad. La segunda y la tercera, demostración y deducción, pertenecen a los conocimientos inmediatos. Algo se demuestra cuando se ve a la luz de sus primeros principios. Dichos principios, en el caso de la matemática, son intuitivos, se imponen con evidencia, pero no son éstos los únicos tipos de conocimiento inmediato. Hay también los juicios inmediatos, pero de los que no nos damos cuenta. Para llegar a ellos, hay que seguir la vía del método regresivo. No probamos nada, tampoco

⁴⁴ De esto Nelson es deudor de Fries. Véase por ejemplo, Fries J. *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* Band IV: p. 312, 3-4 (248-250) "In unsrer Vernunft liegt als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben eine unmittelbare Erkenntniß, die aber für sich unaussprechlich bleibt, welche nicht zur anschauung erhoben werden kann, deren wir uns nie im Ganzen, sondern nur in zerstreuten Einzelheiten oder allgemeinen Formen durch Reflexion bei Gelegenheit sinnlicher Anschauungen bewußt werden...Diese unmittelbare Erkenntniß liegt verborgen in dem innern Weßen der Vernunft, sie kann sie nicht unmittelbar in sich wahrnehmen, sondern sie ist an der innern Sinn gebunden, durch welchen sich die Reflexion einleitet, die uns allmählich künstliches Wiederbewußtsein führt, anfangs in positiven Begriffen und Urtheilen über die Erfahrung, zuletzt aber nur in negativen Formen der Ideen, und dadurch erst wird uns mittelbar unser ganzes Inneres hell." Subrayado por nosotros. Y además: p. 401, 2-5-6 (337,8; 341-2) "Alle Philosophie ist aber seit langer Zeit stark durch das Vorurtheil beherrscht worden, dass man alles müsse beweisen können, was wahr seyn solle...Wir müssen...das Vorurtheil ganz zurücknehmen, daß sich alles müsse beweisen lassen...Wenn ich z.b. sage: jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, alles Zugleichseyn ist durch die Wechselwirkung der Substanzen bestimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urtheile, und zu oberst sage: jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es sey ein Gott und der Wille sey frey, worauf gründe ich dann mein Urtheil? Ich erkenne im ersten Fall Gesetze der Natur, im anderen Gesetze der Freyheit, im letzten Gesetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anschauung. Aber eben diese Gesetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müssen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können also unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntnis der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu seyn, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen, und es durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die *Deduktion* desselben."

⁴⁵ Para el párrafo completo sobre la fundación de los juicios: prueba, demostración y deducción, véase: KM: p. 17-28.

demostramos nada, porque no podemos servirnos de una intuición, sino que esclarecemos sólo aquellos conocimientos que ya utilizamos.⁴⁶

El error de Kant fue pensar la deducción en los términos de una *prueba* y, de esta forma, encerrar su reflexión en un círculo.⁴⁷ La *deducción* no prueba la validez de nuestros conocimientos. Podría hacerlo únicamente si se pensaran los conocimientos en la forma de juicios mediatos. Sin embargo, si eso fuera verdad, nunca se podría conocer nada⁴⁸; iniciaríamos un *regressus ad infinitum* en la serie de los medios que justifican nuestros juicios. La deducción sólo puede mostrar lo que ya está presente, *a priori*, pero

⁴⁶ Una vez más recurrimos a Fries J. *System der Logik* (Band VII): p. 478 “*Beweis*, das heißt Begründung eines Urtheils durch andere Urtheile, oder *Demonstration*, Begründung eines Urtheils aus der Anschauung, oder *Deduction*, Begründung eines Urtheils aus der Theorie der erkennenden Vernunft” *System der Metaphysik* p. 118 § 23; *Neue oder antropologische Kritik der Vernunft* § 70 *Beweis, Demonstration Deduktion* : p. 400-8 (336 –344) “Der Zweck der Wissenschaft und des Systems ist, Anordnung und Deutlichkeit in unsre Erkenntnisse zu bringen, wer aber mehr damit zu erreichen hofft, wer positiv durch das System gewinnen und seine Kenntniß dadurch erweitern will, der täuscht sich...400 (336) Der Grund der Vorurtheils, welches für jede Wahrheit Beweis fordert, ist eine Mißdeutung des logischen Satzes vom Grunde. Dieser Satz von Grunde lautet nämlich richtig verstanden: jedes Urtheil ist eine mittelbare Erkenntniß, es ist bloß die Formel, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntnis wieder bewußt werde; jedes Urtheil muß also in einer andern Erkenntniß wieder bewußt werde; jedes Urtheil muß also in einer andern Erkenntniß den Grund haben, warum es wahr oder falsch ist...403 (339) Dieses Begründen der Urtheile, welches recht eigentlich für die Anfänge unsrer synthetischen Erkenntniß gefordert wird, hat man nun mit dem Beweis verwechselt der doch nur ein leeres logisches Ding ist, und analytisch aus Schließen zusammengestellt wird. Wir müssen daher in Rücksicht der Begründung der Urtheile folgende wichtige Unterschiede fest setzen. Wir unterscheiden erstlich mittelbare Urtheile und unmittelbare Urtheile. Nur das mittelbare Urtheil, welches selbst noch von andern Urtheilen abhängt, ist ein erweisliches Urtheil, alle Wahrheit der Urtheile ruht aber zuletzt auf solchen Sätzen, die den Werth von Grundsätzen haben, und sich nicht auf andere Urtheile gründen. Der Beweis dient also nur, um ein Urtheil von andern Urtheilen abzuleiten, durch ihn kommen wir immer nur auf unerweisliche Grundsätze, die Aufgabe aber war, jedes Urtheil zu begründen, also auch die Grundsätze, dazu dients uns kein Beweis.... 404 (340) Das Urtheil wiederholt nur von unserm Bewusstesein eine andere unmittelbare Erkenntniß, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntniß. Die unmittelbare Erkenntniß, welche in einem Grundsatz nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben... 404 (340) Entweder werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß, die wir in einem Grundsatz aussprechen, selbst unmittelbar bewusst, oder diese Erkenntniß ist eben von der Art, daß wir Urtheil und Reflexion bedürfen, um sie nur in uns zu finden. Zu den ersten Fall ist die unmittelbare Erkenntniß selbst gegeben, sie ist Anschauung; hier ist folglich die Anschauung der Grund meines Urtheils, und seine begründung ist Demonstration... 404,5 (340-1) Philosophische Urtheile behaupten wir, wenn sie Grundsätze sind, schlechtin und noch dazu apodiktisch, ohne uns irgend auf eine zu Grund liegende Anschauung berufen zu können, wir sagen Sätze aus, die sich nur Denken lassen, und doch von keinem andern Urtheil abhängen....(Ibidem) Wir können also unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu sein, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen, und es durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die Deduktion desselben. ” 406 (342).

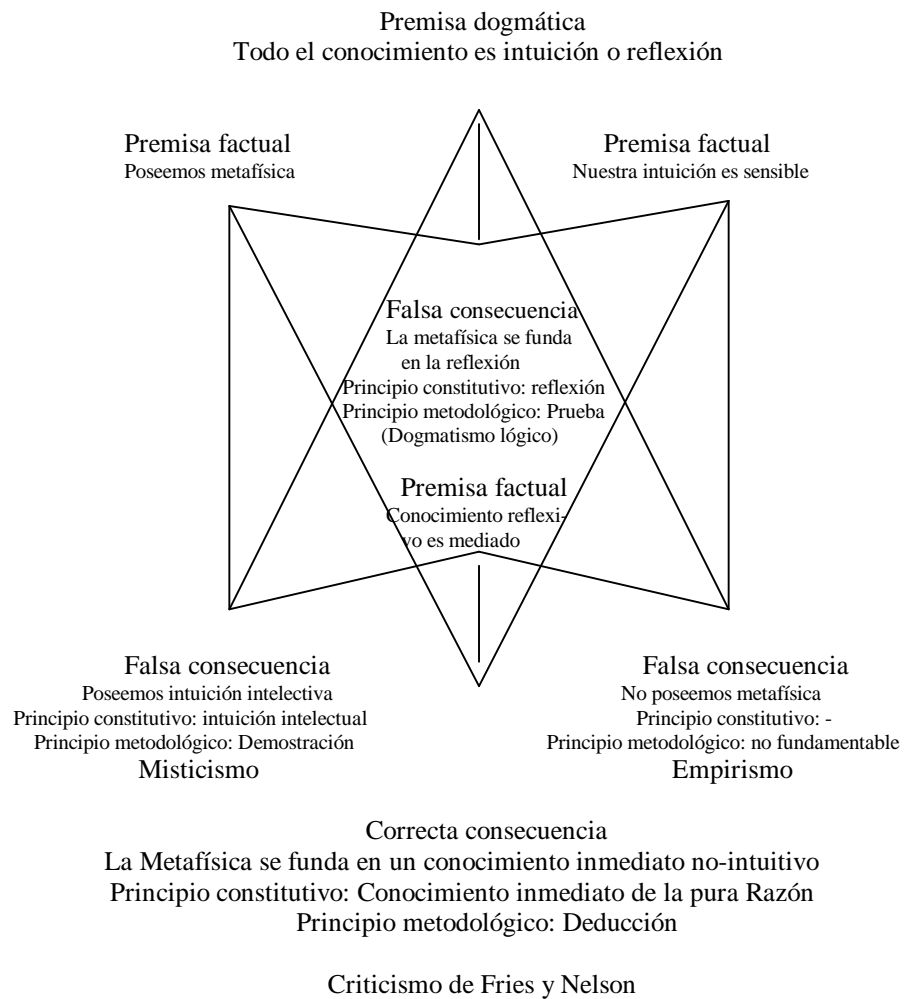
⁴⁷ KM: p. 39 - 41.

⁴⁸ Si no es posible no conocer, si no podemos salir de la verdad, ¿cómo es posible error? Nelson atribuye este hecho a la arbitrariedad de nuestros conceptos. El criterio de verdad de estos es su correspondencia con los conocimientos inmediatos no intuitivos: véase UE: pp. 192 (i), KM: p. 22.

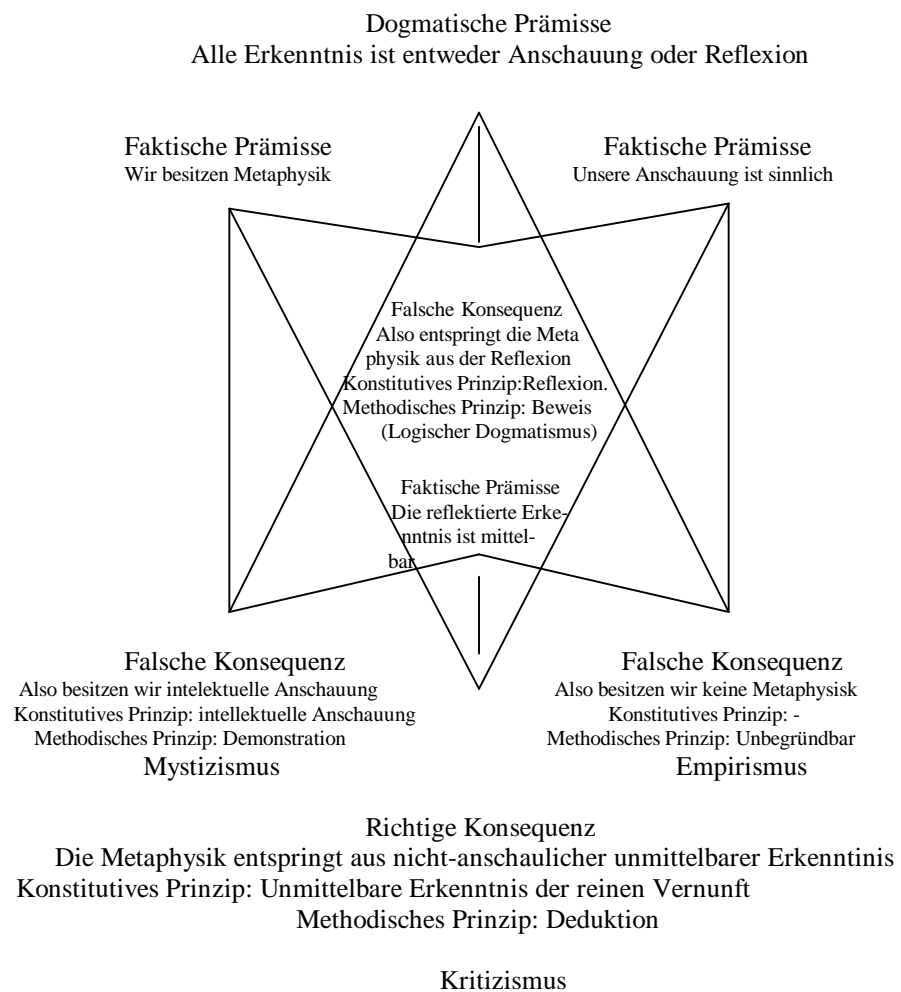
no de forma intuitiva, en nuestros juicios y, gracias a la cual, podemos establecer su verdad.

Las tablas 1 y 2, que insertamos a continuación, representan en esquema el planteamiento de Nelson:

4.3.2.1 **Tabla 1:** El conocimiento inmediato no intuitivo de Nelson



4.3.2.2 **Tabla 2:**
Leonard Nelson: Conocimiento inmediato no-intuitivo
ESQUEMA⁴⁹



⁴⁹ Nelson Leonard. "Die Kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie". *Abhandlungen der Fries'schen Schule*. I (Göttingen 1904). N. 1. Ahora en Leonard Nelson. *Gesammelte Schriften: I Die Schule der Kritischen Philosophie und Ihre Methode*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970: pp 54. Traducción inglesa en: Leonard Nelson. *Socratic Method and Critical Philosophy*. Dover Publications. New York 1965: pp. 146.

4.3.2.3 Comentario a las tablas 1 y 2

Tal y como aparece en el esquema, la premisa de la que se parte es que todo conocimiento es intuitivo (inmediato) o reflexivo (mediato). Si aceptamos esta premisa dogmática y las dos fácticas; es decir, que hay conocimientos metafísicos y que la intuición es empírica, no cabe otra posibilidad que pensar a la filosofía en los términos de un dogmatismo lógico. En este caso, el principio constitutivo⁵⁰, es decir, el origen y el fundamento del saber filosófico es la reflexión; y el principio metódico⁵¹, es decir, lo que preside su desarrollo sistemático, es la prueba (*Beweis*). Lo cual sólo sería posible si la reflexión pudiese alcanzar nuevas verdades.

Como hemos visto, Nelson rechaza esta posibilidad. La reflexión, tal y como él la concibe, no puede generar conocimientos que no estén ya implícitos en sus datos; las verdades que se pueden alcanzar por la reflexión, o están ya presentes en ella o nunca lo serán. Además, estas verdades no se pueden encontrar en los conceptos, sino en los juicios. Es menester, por tanto, abandonar el dogmatismo lógico como posibilidad de fundación del saber filosófico. Pertenecen a este tipo de fundación, por ejemplo, el idealismo hegeliano y todas aquellas filosofías que, gracias a la simple reflexión, intentan autofundarse. El mismo Kant, como hemos visto, por el hecho de pensar la *deducción* en términos de *prueba*, y no de una simple muestra de lo que ya está presente, había sido víctima del mismo error.

Veamos otra posibilidad. Si aceptamos la premisa dogmática y sólo una de las premisas fácticas, en este caso, la primera - que hay conocimiento metafísico-, la filosofía sólo puede ser una forma de misticismo. Su principio constitutivo es, en este caso, la intuición; su principio metódico la *demonstración*, en el sentido explicado por Nelson. Sin embargo, una conclusión así no sería posible más que a condición de que los principios filosóficos fueran auto-evidentes, hecho que no consta en el saber filosófico. Hay, por tanto, que rechazar también el conocimiento de tipo místico. Para

⁵⁰ KM: p. 46 “Die Entwicklung einer Wissenschaft hängt nämlich einmal von der unmittelbaren Erkenntnis ab, die in den Urteilen dieser Wissenschaft wiederholt wird und die das Kriterium der Gültigkeit der GrundUrteile dieser Wissenschaft bildet. Dies gibt den Begriff des konstitutiven Prinzips der Wissenschaft.”

⁵¹ KM: p. 46 “Andererseits hängt die Entwicklung einer Wissenschaft von der allgemeine Regel ab, der gemäß ihre systematische Ausbildung stattfindet”.

Nelson, pertenecen a este tipo de error, aquellas filosofías como la fenomenología, que piensan que puede haber una intuición pura al estilo de la filosofía platónica.

Cabe, no obstante, otra alternativa: aceptar la premisa dogmática y sólo la segunda premisa - la única filosofía posible es el empirismo -. No hay conocimiento metafísico. No hay principio constitutivo alguno; mientras el principio metódico no es fundamenteable, explicable, siendo la metafísica para esta filosofía imposible.

Gracias a este esquema, Nelson muestra los distintos tipos posibles de filosofías. El empirismo y el misticismo se critican por sí mismos, por el hecho de rechazar algo fáctico. El dogmatismo lógico se presenta inadecuado por el hecho de que, aunque acepte las dos premisas fácticas, no puede fundar todo tipo de conocimiento filosófico.

Esto significa que si no se pueden cambiar las premisas fácticas, habrá que cambiar la premisa de partida, ahora reconocida como dogmática. Para Nelson es claro que entre conocimiento inmediato y mediato, no hay otra posibilidad; una de dos, o el conocimiento es mediado o inmediato. Lo cual no significa que haya sólo un tipo de conocimiento inmediato, la intuición, a la que acompañaría la auto-evidencia. Para Nelson, existe otra forma de conocimiento, que es inmediato, pero no intuitivo. Para que dicha postura pueda defenderse, es preciso distinguir entre un nivel de conocimiento inmediato y otro nivel que consiste en *darse cuenta inmediatamente de éste*. El principio constitutivo tiene que ser el conocimiento inmediato no intuitivo y el principio metódico la deducción, en el sentido especificado por Nelson. No hay más alternativas. No se puede pensar fundar la filosofía en algo mediato, porque eso siempre tiene que presuponer su fundamento. La filosofía, así, es criticismo; es decir, conocimiento de esos conocimientos implícitos, como condición de validez de cualquier otro conocimiento.

4.3.2.4 Consideraciones críticas⁵²

Hemos visto cómo el conocimiento no intuitivo inmediato se encuentre en nuestros juicios de experiencia; y cómo a eso nos lleva el método regresivo, cuya tarea es la de exponer (*aufweisen*) los principios utilizados. También hemos visto, cómo la *deducción*, en el sentido antes explicado, y no en el sentido kantiano de prueba, es aquel procedimiento a través del cual, lo que se ha expuesto tiene validez; es efectivamente válido.

Pero, entonces, de resultar correcto este análisis, podemos dar un paso más. El objeto de la reflexión, que no puede sino descubrir lo que ya tiene – de lo contrario no sería reflexión – es, entonces, nuestra experiencia interior (*innere Erfahrung*). No tenemos otra posibilidad que analizarla y descubrir en ella la verdad que ella misma preserva. Estos tipos de juicios de experiencia son de los que tenemos que partir:

“La deducción de los principios fundamentales metafísicos es, por tanto, competencia de la psicología.”⁵³

El trascendental del que había hablado Kant, en este esquema, no es *a priori*, sino algo psicológico, empírico.⁵⁴ El descubrimiento de la verdad es posible en un *einsicht* interior.⁵⁵

⁵² Para una panorámica de las discusiones en torno a la validez del “conocimiento inmediato no intuitivo” véase a Brandt Andreas. *Ethischer Kritizismus*. : p. 121 – 130. en particular a las pp. 125-134. Una reciente evaluación de la epistemología de Nelson se encontrará también en el primer volumen de los *Sokratischen Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politisch-Akademie*. Hrsg von Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter. Band I a cura de Reinhard Kleinknecht y Barbara Neisser. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1994. En este volumen se ofrecen distintas interpretaciones y evaluaciones de la filosofía de Nelson a día de hoy (Gronke; Raupach Strey; Siebert; Neisser; Franke), críticas cerradas (Kleinknecht), exposiciones detalladas y críticas (Schroth; Westermann; Waszczenko).

⁵³ KM: 28 “Die Deduktion der metaphysischen Grundsätze ist also ein Geschäft der Psychologie”

⁵⁴ KM: 27 “In der Deduktion hatten wir die wichtigste Aufgabe der philosophischen Kritik gefunden. Wir behaupten nun, dass die Kritik bei diesem Geschäft nur psychologisch verfahren könne, d.h. selbst Wissenschaft aus innerer Erfahrung sei.”

⁵⁵ En torno al problema del psicologismo en la filosofía de Fries, véase a Sachs-Hombach Klaus. “Ist Fries Erkenntnistheorie Psychologisch?” en Varios. *Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker: Verhandlungen des Symposiums Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries Erkenntnislehre und Naturphilosophie vom 09-11 Oktober 1997 an der Friedrich Schiller Universität Jena*. A cura de Wolfram Hogroebe y Kay Hermann. Peter Lang GmbH. Frankfurt am Main 1999: 119-141, así como la introducción de Fries en el primer volumen de la edición de la *opera omnia*, obra ya citada. Nelson ha tratado con cuidado de este problema en Nelson L. *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten kritiker*. en Nelson L. *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode. Band I*. p. 79-151. Para mostrar en qué sentido el mismo Fries no se considera un psicologista, es suficiente tomar en cuenta la crítica que el mismo Fries hace a Kant en su segundo prefacio a la *Nueva crítica de la razón*, cuando objeta a Kant no haber demostrado la validez de los principios de condición

El riesgo añadido de una concepción como ésta es caer en un cierto tipo de psicologismo que Nelson se apresta a corregir de inmediato. Para ello, comienza distinguiendo el contenido (*Gehalt o Inhalt*) del objeto (*Gegenstand*) de nuestro análisis.⁵⁶ El contenido (*Inhalt*) es psicológico, el objeto (*Gegenstand*) filosófico. Los principios filosóficos no se pueden encontrar más que a partir del análisis de nuestra experiencia interior, a partir de nuestros juicios de experiencia, pero no se reducen a ésta, ni a su génesis. Para que eso sea persuasivo, cabe añadir algo más: presuponer un principio que hasta entonces no se ha explicitado y que es el punto clave de toda la reflexión de Nelson: "La confianza de la razón en sí misma." (*Selbstvertrauen der Vernunft*)⁵⁷. En una palabra, para Nelson, en filosofía no hay otra posibilidad que empezar por un análisis de los juicios de experiencia. Si hay conocimiento, y no es posible que no lo haya, tiene que estar ya ahí, en dichos juicios. Lo que no significa tener que reconocer unas condiciones de posibilidad *a priori* de nuestro conocer. Al contrario, significa reconocer lo que ya se conoce, aunque todavía de forma oscura. Pues bien, todo eso no es posible sin una confianza previa en nuestra razón. La defensa de esta confianza es, por tanto, un punto esencial. Hay que tomarse en serio nuestra

de posibilidad de la experiencia, sino haber indicado sólo una necesidad de corte psicológico, que si fuese considerada en el marco propuesto de Kant, tendría sólo una validez empírica: "die metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft beweist er (Kant) aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung, aber dieses ist ya kein ontologischer Grund einer Naturgesetzes, sondern nur ein psychologischer Grund eines Bedürfnisse meine Vernunft. In der That beweisen Kant's transcendente Beweise nicht, daß in der Natur jede Substanz beharre, jede Veränderung eine Ursach habe, alles was zugleich ist, in Wechselwirkung stehe, sonder sie zeigen nur, daß die menschliche Vernunft das Bedürfnis habe, die Gesetze als Wahrheiten vorauszusetzen, wenn sie die Erscheinungen als in einem Erfahrungsganzen verbunden beurtheilen wolle. Diese ganz Betrachtung ist also richtig verstanden nur von psychisch anthropologischer Natur." en Fries *Neue oder antropologische Kritik der Vernunft*. Band IV p. 45

⁵⁶ A este propósito es interesante observar cómo Nelson ha intentado utilizar el método regresivo y la distinción entre contenido (*Gehalt*) y objeto (*Gegenstand*) para explicar el método axiomático en su peculiaridad. También en matemática se buscan a través del método axiomático, los principios que permiten fundar este conocimiento. La diferencia está en el tipo de conocimiento que allí se dispone: un conocimiento intuitivo frente a un conocimiento inmediato no intuitivo. La matemática puede llegar a la *Beweis* pero la filosofía no. Ella sólo puede esclarecer sus principios y tender a su sistematicidad. De esta tensión Nelson dio prueba cuando intentó en su *Crítica de la razón práctica* establecer una axiomática ética, habida cuenta de los límites que esta expresión asume en este contexto. Para profundizar la relación entre Nelson y Hilbert en la filosofía de la matemática, véase a Peckhaus Volker. *Hilbertprogramm und kritische Philosophie*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1990. Véase también a Leonard Nelson. *Beitrage zur Philosophie der Logik und Mathematik* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1959. En particular pp. 93 - 102. Ahora en el tercer volumen de Nelson Leonard. *Gesammelte Schriften*, obra ya citada.

⁵⁷ KM: p. 31 ss. "Dies Selbstvertrauen der Vernunft ist das allgemeine Prinzip, das die psychologischen Ableitungen aus der Theorie der Vernunft zu kritischen Deduktionen macht, d.h. das es ermöglicht, in der inneren Erfahrung einen Leitfadens für die systematische Begründung der Philosophie zu finden. "

razón y todo lo que a través de ella se nos dice. Tomarse en serio el análisis, en el sentido antes explicitado, de nuestros juicios⁵⁸ es inválidar la objeción solipsista y relativista⁵⁹ de nuestro conocimiento como vamos a ver seguidamente.⁶⁰

El solipsismo, si algo manifiesta es el hecho de buscar la verdad en nosotros mismos. Ahora bien, que estas verdades se busquen sólo en nosotros mismos puede plantear la cuestión de si estas verdades son comunicables, y sobre todo, compatibles por otros. De ahí que, para Nelson, el camino mejor para contestar a esta objeción, sea la confrontación efectiva con los demás. Para Nelson, no tiene sentido renunciar a este esfuerzo porque, de entrada, no sabemos si hay una razón común que nos permita este camino. Podemos saber si una razón común existe, una razón que nos permitiese comunicarnos, sólo a partir de la nuestra, y gracias a la analogía de ésta con la de los demás. Frente a la posición solipsista, Nelson invita a compartir nuestras reflexiones o, si se quiere, a iniciar un diálogo socrático, sobre las mismas. No caben otras alternativas.

Tampoco podemos dejar de investigar porque pensamos que existen criterios de verdad diferentes, capaces de hacernos dudar de lo que hemos encontrado. Pero, si no estamos convencidos de nuestros mismos criterios de verdad, o mejor, de la posibilidad de descubrir esos criterios, ¿cómo podríamos estar convencidos de la verdad o falsedad de otros? Si no tenemos confianza en nosotros mismos, con mayor razón no tendremos confianza en los demás. Nelson, una vez más, nos invita a utilizar en primera persona la razón y nos encamina a la tarea del método regresivo. Su fundamento son los conocimientos que son no intuitivos - en la medida en la que para reconocerlos tenemos que reflexionar -; pero inmediatos - porque no dependen de nuestra reflexión. Están ya ahí.

Sin embargo, es el momento de poner de relieve algunos límites que el propio Nelson reconoce a su planteamiento. El método regresivo es un análisis que empieza por nuestra experiencia interior. Por tanto, es un método que cada uno puede y debe hacer por sí mismo. La fuerza de la argumentación es, en este sentido, la de un

⁵⁸ KM: 31. “die Schlußkraft in der Beantwortung ihres *quid iuris* nicht auf den zugrunde gelegten Induktionen der inneren Erfahrung, sondern auf dem Selbstvertrauen der Vernunft ruht.”

⁵⁹ KM: p. 40.

⁶⁰ Fries. J. F. *Neue oder antropologische Kritik der Vernunft* Band IV: 469-77 (405-413) § 85.

argumento *ad hominem*. Además, hay que decir también que, una vez alcanzados los principios con este método, no se puede saber, ni si son últimos, ni si se ha alcanzado su totalidad. Esto es importante entenderlo. Ahora bien, la confianza en nuestra razón, la experiencia misma de verdad, la imposibilidad del darse de una teoría del conocimiento, nos permiten seguir en ese camino filosófico.⁶¹ Es el momento de preguntarnos si el conocimiento así obtenido, puede asumir la forma de sistema.

A primera vista parece que sí; lo que explicaría los esfuerzos de Nelson en esta dirección. Y más en concreto, la construcción de su ética axiomática que sería el referente de esta sistematización. De ahí, que dicha ética tendría que ser analizada en este sentido. Para evitar malentendidos, el propio Nelson precisa los límites de su reflexión, diciéndonos que no tenemos que pensarla en términos de sistema, sino como una crítica, una vía para poder llegar, si fuera posible, a él. La experiencia interior será la medida de esta empresa que, probablemente, nunca será posible del todo. En este sentido, el sistema es un ideal más que un objeto a disposición.

La filosofía, pues, así como la metafísica y la ética, pueden alcanzar una nueva vitalidad gracias al método regresivo. Esto, para Nelson no significa volver atrás; a una filosofía pre-crítica que no tenga en cuenta la crítica kantiana. Se trata, más bien, de profundizarla y, con ello, llegar a distintas conclusiones. Los esfuerzos para transitar por este camino están centrados en el análisis de nuestra experiencia interior.⁶² Dicho análisis puede ser llevado a cabo gracias a un análisis del lenguaje con el que nosotros la expresamos. De ahí, como veremos, la relevancia del método socrático.⁶³

⁶¹ KM: 18-20.

⁶² A este propósito, Fries habla de la *Selbstbeobachtung* que tendría un doble carácter: lógico y psicológico. *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* § 74 - 77. Nelson, en cambio, considera la función del análisis psicológico, indispensable en la Deducción /*Deduktion*, pero distinta del análisis lógico efectuado en el método de la regresiva Abstracción /*Regressive Abstraktion* en la *Exposition*. Para explicar esta diferencia Nelson distingue entre lo que es objeto *Gegenstand* del análisis, de lo que es contenido *Inhalt* de eso. Nelson L. *Gesammelte Schriften*. Band II: p. 390.. Nelson L. *Gesammelte Schriften* Band I: p. 167; Nelson. L. *Das sogenannte Erkenntnisproblem*: 384 ss. Andreas Brandt ha mostrado cómo este cambio de Nelson respecto a Fries lleve a Nelson a contradecirse. Brandt Andreas. *Ethischer Kritizismus*. : p. 111 “Wenn Nelson sagt, dass sie (regressive Abstraktion) der «Aufgabe nach» rein logischer Natur ist, trifft dies insofern zu, als ihr Ziel die Aufstellung von Grundurteilen ist; aber der Durchführung nach muß sie auf das Vorhandensein von Überzeugungen, also, wie Fries es nennt, auf -Selbstbeobachtung - rekurren und damit einen psychologischen Aspekt, den Nelson jedenfalls in der *Theorie* der *Exposition* zu leugnen geneigt ist.”

⁶³ Tal vez Nelson pueda ofrecer un criterio epistemológico para los esfuerzos a que hoy una parte de la filosofía analítica es interesada: es decir a una fundación de la metafísica a partir del análisis del lenguaje.

Consideremos, ahora, más detenidamente la cuestión del conocimiento inmediato no intuitivo. Nuestro objetivo no es destacar si la interpretación kantiana de Fries y Nelson es adecuada, ni si las objeciones que se le hicieron a lo largo de la historia son más o menos contundentes. Para ello haría falta, ante de nada, una confrontación con toda la filosofía Kantiana, para ver si las objeciones hechas por Fries y, después, por Nelson, son acertadas o no lo son; además, precisaríamos de una reconstrucción de las distintas objeciones que la concepción de Fries y de Nelson han recibido en los distintos contextos en las que surgieron. En el caso de Fries, se trataría del debate abierto por la recepción de las críticas de Kant; en el caso de Nelson, del debate abierto a comienzos novecientos con la crisis del idealismo. Las figuras de Hegel y Husserl, respectivamente, adquirirían un papel fundamental. De hecho, ambos autores fueron quienes con más contundencia intentaron refutar la posición friseana. Cómo se ve, un esfuerzo semejante merecería de por sí una investigación aparte, que nos desviaría del fin que estamos persiguiendo en nuestra investigación.

Así pues, comenzaremos por considerar algunos de los puntos problemáticos de la posición epistemológica descrita, para después reflexionar sobre su sentido para el diálogo socrático. Comencemos con el primer aspecto de los antes mencionados.

Ante todo conviene observar que la posición de Nelson representa un esfuerzo conceptual por dar cuenta de un fenómeno que, en última instancia, no es conceptual: el “conocimiento inmediato no intuitivo”. Con ello, llegamos directamente a una de las objeciones principales a su posición. Porque esta tesis va contra el supuesto de que el conocimiento tiene que poderse expresar en la forma de un juicio; es decir, que el conocimiento tiene esencialmente una forma proposicional. Dicho de otra manera, el saber sería siempre un saber proposicional, lingüístico.

Pues bien, esto es justo lo que va a negar Nelson y, antes de él, Fries. Hay formas de saber que no son proposicionales, que no son lingüísticas, aunque estén estrictamente ligadas a estas últimas. Es más, el saber que está en la base del saber proposicional no puede ser, a su vez, proposicional, tiene que ser de otra forma. De lo contrario, no habría saber proposicional. La componente proposicional no puede sino

No es nuestra tarea profundizar en esta dirección, pero ciertamente, puede tratarse de una interpretación plausible.

reproducir esos conocimientos originarios que están ya en ella. De manera que su verdad (en el caso de Nelson y Fries, la de los juicios sintéticos a *priori*) no es más que la coincidencia de estos mismos juicios, con los conocimientos originarios y inmediatos expresados en ellos.

Para quién sostenga, y no cabe duda que ésta ha sido la posición mayoritaria, que el conocimiento es siempre un conocimiento proposicional, esta posición es inaceptable.⁶⁴ Es más, esta posición tendría algunos problemas insolubles, como lo pondrían de manifiesto las siguientes cuestiones: ¿cómo es posible que la verdad de nuestro conocimiento consista en la coincidencia de un conocimiento proposicional con uno que no lo es, y que al mismo tiempo no sea una intuición? ¿De qué coincidencia se trataría? Parece, pues, que la tesis de Nelson, (mucho más radical que la de Fries) no es convincente, aunque parezca contundente. Su fuerza consistiría, por una parte, en dar voz a una instancia lógica (no es posible que no haya un conocimiento inmediato no intuitivo si no se quiere llegar a algunas consecuencias inaceptables, según veíamos en

⁶⁴ Véase por ejemplo en Kleinknecht R. "Leonard Nelson Theorie der Begründung" en Varios. *Sokratischen Philosophieren – Schriftenreihe der Philosophisch-politischen Akademie*. Hrsg. Von Silvia Knappe Dieter Krohn und Nora Walter. Band I. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1994: pp. 26-37 donde el autor muestra algunas incoherencias en las formulaciones de la posición de Nelson; critica de manera contundente la posibilidad de elaborar un sistema axiomático bajo el criterio de la evidencia; muestra la contradicción de la posición de Nelson a la luz del paradigma epistemológico corriente (p. 32-33); considera la posición de Nelson como un realismo ingenuo o un recurso a la mística. Véase también en el mismo texto el artículo de Schroth Jörg. "Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson": 114 -153. Aquí el autor, entre otras cosas, quiere mostrar que la tesis de Nelson en torno al método regresivo es insostenible. Con el método regresivo Nelson quiere llegar a los juicios fundamentales, como presupuestos a admitir, cuya validez, ya lo sabemos, tendría que mostrarse con la deducción por el conocimiento inmediato no intuitivo. Ahora bien, para Schroth y para Kleinknecht, Nelson habría utilizado la expresión «Presuposición» de forma ambigua bien para referirse a las condiciones necesarias, pero no suficientes, bien para mostrar su suficiencia pero no su necesidad. En el primer caso, decir que A es condición necesaria de B sería lo mismo que decir que B implica A, un proceso éste que más que regresivo habría que llamarse progresivo. P.124. A mi manera de ver estas objeciones se mueven siempre en el marco de la lógica, sin tener en cuenta que Nelson no busca el fundamento en la lógica sino en la psicología, tal como él la entiende. De talentos distintos son siempre en la obra citada los artículos de Gronke Horst. "Nelson, Husserl, Apel. Kontinuität der Letzbegründungsphilosophie" p. 55-68, donde se intenta recuperar el valor de la posición de Nelson en el marco de la pragmática trascendental de Apel y el artículo de Raupach Strey. Gisela "Warum Leonard Nelson Erkenntnis Philosophie nicht vorschnell ad acta zu legen ist" pp. 95-110, donde la autora muestra en qué sentido la propuesta de Nelson puede, en el marco de la filosofía contemporánea, seguir siendo actual: p. 100. Una transformación en sentido pragmático de la epistemología de Fries y Nelson se encontrará en el artículo de Grete Henry Hermann. "Die Bedeutung der Verhaltensforschung für die Kritik der Vernunft". *Ratio*. 15; 2 1973: pp. 197-209. El recurso al conocimiento inmediato, por ejemplo, no sería adecuado para dar razón, por ejemplo, del fenómeno perceptivo. Lo que se requeriría sería el recurso a la experiencia, a las maneras de estar y de vivir en el mundo, y no tener que recurrir a una posesión

la tabla antes expuesta); por otra, en recurrir a la experiencia interior para mostrar cómo, muchas veces, hay conocimientos de los que no somos conscientes. En el primer caso, la epistemología de Nelson sería el resultado de una elaboración conceptual, cuyo principal esfuerzo sería dar voz, aunque de manera aparentemente paradójica, a lo que tenemos que admitir si no queremos abandonar, por completo, la posibilidad de conocer. En el segundo, su propuesta epistemológica sería el reflejo de nuestra propia experiencia interior. Parece, por tanto, que para una evaluación de la epistemología de Nelson y Fries hace falta una confrontación con algunas de las tesis epistemológicas contemporáneas, según las cuales, la equivalencia entre saber, lenguaje y proposición no es del todo convincente. Habría otra forma de saber, como ya hemos tenido la ocasión de apuntar; un saber no proposicional y no lingüístico. Tal vez, a partir de estas tesis es como se puede esbozar, hoy, una evaluación más articulada de la validez de las tesis expuestas por ambos. Considérense estas observaciones como una invitación a proseguir este análisis más que a considerarla como una tesis ya cerrada.

Un resumen de los puntos básicos filosóficos del pensamiento de Nelson están expuestos a través de la respuesta a la pregunta por su fundamento, que es la típica de la filosofía. Dicho fundamento, hemos sostenido, no puede ser alcanzado, ni por el método progresivo, ni por el método inductivo. Lo único que podemos hacer es esclarecer nuestras presuposiciones, involucradas en nuestros juicios, a través de un nuevo método: el método regresivo o de la abstracción. Este proceso es un proceso personal - cada uno tiene que hacerlo - ya que de lo contrario no existiría verdad filosófica alguna digna de tal nombre.

Es el momento de analizar esta dimensión interior. Para ello el concepto de *Einsicht* es constitutivo. Vamos a profundizar en este aspecto, analizando la ética de Nelson, como ejemplo de trabajo regresivo.

cognoscitiva inmediata inmutable y no modificable. En el pasado, la posición de Fries había sido criticada por Dubislav Walter. *Die Friessche Lehre von der Begründung. Darstellung und Kritik*. Dömitz 1926.

4.4 El contexto ético de la reflexión de Leonard Nelson

4.4.1 El marco de la ética de Nelson

La consideración de la ética de Nelson nos va a permitir entender mejor el método regresivo, merced a su propuesta de exposición (*Exposition*) de los principios éticos. Además, nos va a permitir esclarecer algunos aspectos específicos del método socrático en cuanto tal. No se trata, pues, de una exposición crítica de su ética que equivaldría a otro trabajo de investigación. Lo que pretendemos hacer es añadir al contexto epistemológico antes delineado, el ético. De este modo, el lector podrá reconocer dos de las raíces de la metodología socrática que iremos proponiendo, aunque de manera peculiar, a lo largo de este estudio.

Lo que más puede sorprender a la sensibilidad actual es que objetivo de Nelson sea hacer de la ética una ciencia. Para Nelson, la ciencia se diferencia de los demás saberes por su forma y no por su contenido. En una ciencia, los saberes están reunidos en la forma de un sistema: los distintos conocimientos están ordenados entre sí y pueden ser deducidos a partir de unos principios. Veremos, después, cómo esta afirmación tan contundente, no implica de por sí, la aceptación de una visión dogmática de la ética, pero tampoco una concepción deductiva de ella.

Ahora bien, si no tenemos evidencia alguna de los principios de la ética, ¿cómo podemos dar a la ética la forma de un saber científico? Esa es justamente la cuestión sobre la que Nelson va a trabajar. Por el momento cabe subrayar que el hecho de no tener evidencia de unos principios éticos nos impide, de entrada, la realización de una ética en la forma de un sistema dogmático. Hecha esta premisa, ¿qué ética se podrá elaborar? La respuesta de Nelson es contundente: una ética crítica. Veamos ahora cómo es esto posible, sin olvidar lo dicho a propósito de la epistemología.

La cuestión de la que estamos tratando, nos lleva directamente a la del método, al camino, que habría que seguir para llevar a cabo esta empresa. A primera vista, como acabamos de decir, ese proyecto nos parece un contrasentido. ¿Quién se atrevería hoy a pensar en elaborar una ética de manera científica? Pero, como acertadamente afirma Nelson, el simple hecho de que hasta ahora no haya sido posible elevar la ética a la

forma de una ciencia, no conlleva que sea imposible. Además, si es cierto que para destruir la pretensión de universalidad de una teoría es suficiente poner un argumento contrafáctico, también es cierto que una serie infinita de fracasos no son suficientes para mostrar la imposibilidad de que se pueda dar semejante teoría.⁶⁵ Hay que aclarar cómo se puede realizar esa tarea que, de entrada, se nos presenta muy difícil; y hay que ver qué tipo de sistema se puede construir.

Aquí el camino descrito por Nelson es idéntico al de su epistemología: la vía del método regresivo. Para tal objetivo, Nelson empieza por el análisis de los juicios éticos fácticos⁶⁶ con objeto de intentar exponer las premisas más generales que están en su base. Pues bien, en su aproximación, los juicios éticos fácticos no son más que el resultado de la aplicación de estas premisas. Partiendo del análisis del lenguaje cotidiano, Nelson descompone, disecciona (por medio de una *Zergliederung*), primero los conceptos éticos y, después, los juicios éticos fácticos, para llevar a cabo sus presupuestos más generales. El proceso en su totalidad toma el nombre de abstracción y es justo en esta abstracción en la que consiste el método regresivo. Bien entendido que por abstracción Nelson no entiende la inducción. Para él, el fin de la abstracción es la exposición (*Exposition*) de los principios que están en la base de nuestros juicios, en el sentido antes delineado.

Sin embargo, con ese primer paso, los principios quedarían simplemente expuestos, pero no justificados. Habría que pasar desde la *quaestio facti* a la *quaestio iuris*; desde su simple atestación hasta su justificación. Esta es la competencia de la deducción. Ya sabemos cuál es el sentido de esta expresión en la epistemología de Nelson: no se trata ni de una demostración (*Demonstration*), ni de una prueba (*Beweis*). Algo se “demuestra” cuando se ve a la luz de sus principios primeros; algo se prueba cuando se muestra su relación con lo de que ellos depende. En el caso de la ética, tanto

⁶⁵ A partir de estas simples observaciones puede destacar la proveniencia matemática de Nelson, que, como hemos tenido la ocasión de precisar, había sido amigo de Hilbert. La búsqueda de una fundamentación tiene que ser entendida según el modelo de la investigación matemática de aquel tiempo. A este intento no se opone una actitud dogmática, sino una actividad de investigación continua, ligada a la confianza de poder llegar a una conclusión. Hoy es la misma idea; el mismo proyecto de elaborar una ética de forma científica a suscitar dudas.

⁶⁶ Con la expresión “juicios éticos fácticos” se denotan aquellos juicios éticos a los cuales de hecho damos nuestro asentimiento. No hay, por tanto, que confundirlos con los juicios de hechos que no tienen una pretensión de validez ética.

la primera como la segunda posibilidad son inadecuadas. La primera nos llevaría hacia una ética dogmática; a un sistema en el que, a partir de unos primeros principios dados intuitivamente, se podría deducir la totalidad de los juicios; la segunda, nos conduce a una ética inductiva en la que nunca se podría llevar a cabo una fundamentación. Nelson piensa, por el contrario, que es posible una ética crítica y un sistema que no sea dogmático.

La deducción, entonces, permite a Nelson mostrar la existencia de unos conocimientos inmediatos, no intuitivos, ni objeto de evidencia, que están presentes en nuestros juicios éticos fácticos cotidianos; en el caso de la ética los expresados por los intereses de carácter ético y estético. La vía de la fundamentación será la vía de la psicología descriptiva, en tanto que análisis de nuestros conocimientos gracias a la introspección (*Selbstbeobachtung*). Dicho análisis, ya lo hemos visto, no necesita de ninguna ulterior fundamentación. De lo contrario caeríamos en el absurdo de una teoría del conocimiento que, como se ha destacado más arriba, es simplemente un contrasentido para él.

La crítica de la razón práctica de Nelson gira, así, en torno a estos dos momentos: la (*Exposition*) exposición, cuya realización depende de llevar a cabo el método regresivo y la *deducción*, cuya realización depende de la introspección y de la psicología descriptiva. Teniendo en cuenta los objetivos de nuestro trabajo, nos limitaremos al momento expositivo, en el que es posible ver operando el método regresivo propuesto por Nelson en sus diálogos socráticos, sin olvidar, naturalmente, que se trata sólo de un primer paso que habría que completar por la deducción.

4.4.2 La estructura de la crítica de la razón práctica

El punto de partida del análisis de Nelson es la clarificación del concepto de deber. Aquí, Nelson muestra cómo a partir del análisis del concepto de lo bueno, se puede llegar a mostrar que el deber es más constitutivo y originario. Algo no se debe hacer porque es bueno, sino al revés, algo es bueno porque se debe hacer. Toda su reflexión gira, así, en torno a dos cuestiones: sobre el objeto (*Gegenstand*) y sobre el contenido (*Inhalt*) del concepto de bien. Su método consiste en una disección (*Zergliederung*) de los conceptos éticos en juego, a la luz de un análisis de nuestra

manera de juzgar éticamente. Es éste un primer movimiento del método regresivo que nos permitirá reconocer el principio de autonomía como fundamento de la discriminación moral de una acción así como esclarecer el sentido de la estimación ética.⁶⁷

Una vez destacada la primacia del deber sobre lo bueno y las características de éste con respecto a la acción moral, Nelson emprende otro camino: la búsqueda del criterio del deber. Si antes el hilo rojo de la discusión había sido la distinción entre “objeto” y “contenido” de un concepto, ahora el punto central es la distinción entre “criterio” y “contenido” de un concepto. Para Nelson el concepto del deber, en sí, no es suficiente para ofrecernos un criterio del deber. Dicho en otros términos: la ley moral no puede expresar sólo la necesidad práctica expresada por el concepto del deber, no puede ser sólo formal, como quería Kant. Es este un presupuesto que, para el autor, de ser aceptado, nos llevaría a una ética tautológica; y de ser rechazado, a una ética de los resultados.

Pues bien, ambas propuestas, tanto una ética formal como una ética de los resultados, serían incapaces de dar razón de la necesidad práctica o moral. Habría, por tanto, que abandonar la convicción según la cual la ley moral no tiene contenido e intentar dilucidar el contenido de la ley moral. Es aquí cuando Nelson expone su ley moral distanciándose de la formulación kantiana. Una ley de “la ponderación de los intereses” y de “la compensación” con las que Nelson reformula la ley moral, y que junto a los conceptos de “derechos” e “intereses”, serán los elementos fundamentales de esta sección de la exposición de los principios. También aquí, Nelson sigue el camino del método regresivo partiendo del examen de nuestros juicios éticos concretos para

⁶⁷ Aquí es menester subrayar que tomar en consideración los juicios éticos fácticos no significa de por sí aceptar cualquiera de los juicios expresados por cualquiera ni, por supuesto, aceptar por válido, lo sedimentado por la tradición en nuestros juicios cotidianos. Partir de los juicios fácticos es partir de unos juicios concretos, singulares, para ver lo que se expresa en ellos, aunque confusamente. Claro está, que esto es lo problemático. Para Nelson en estos juicios se expresaría un conocimiento universal: i.e. habría que suponer que hay algunas convicciones iguales para todos, que hoy es justo lo que se pone en cuestión. Se podría, por tanto, concluir que el procedimiento adoptado por Nelson no tiene sentido. Sin embargo, una conclusión semejante no es necesaria y esto por dos razones: con el método regresivo no se puede decidir de antemano donde se llegará, aunque sí se tiene la convicción de llegar a un fundamento. El método regresivo deja un proceso abierto, un proceso que puede valer sin tener que aceptar los presupuestos epistemológicos del autor. Es suficiente tomarse en serio lo que se dice de ir a la búsqueda de sus razones. Que esa vía no sólo es posible, sino prometedora, ha sido atestiguado por la filosofía

iluminar lo que de forma oscura esos juicios estarían expresando, sus presupuestos: en este caso, el principio de justicia como fundamento de la determinación del criterio del concepto de deber, o sea, de la ley moral. De esta manera, Nelson da razón de otra dimensión peculiar, la estimación jurídica.

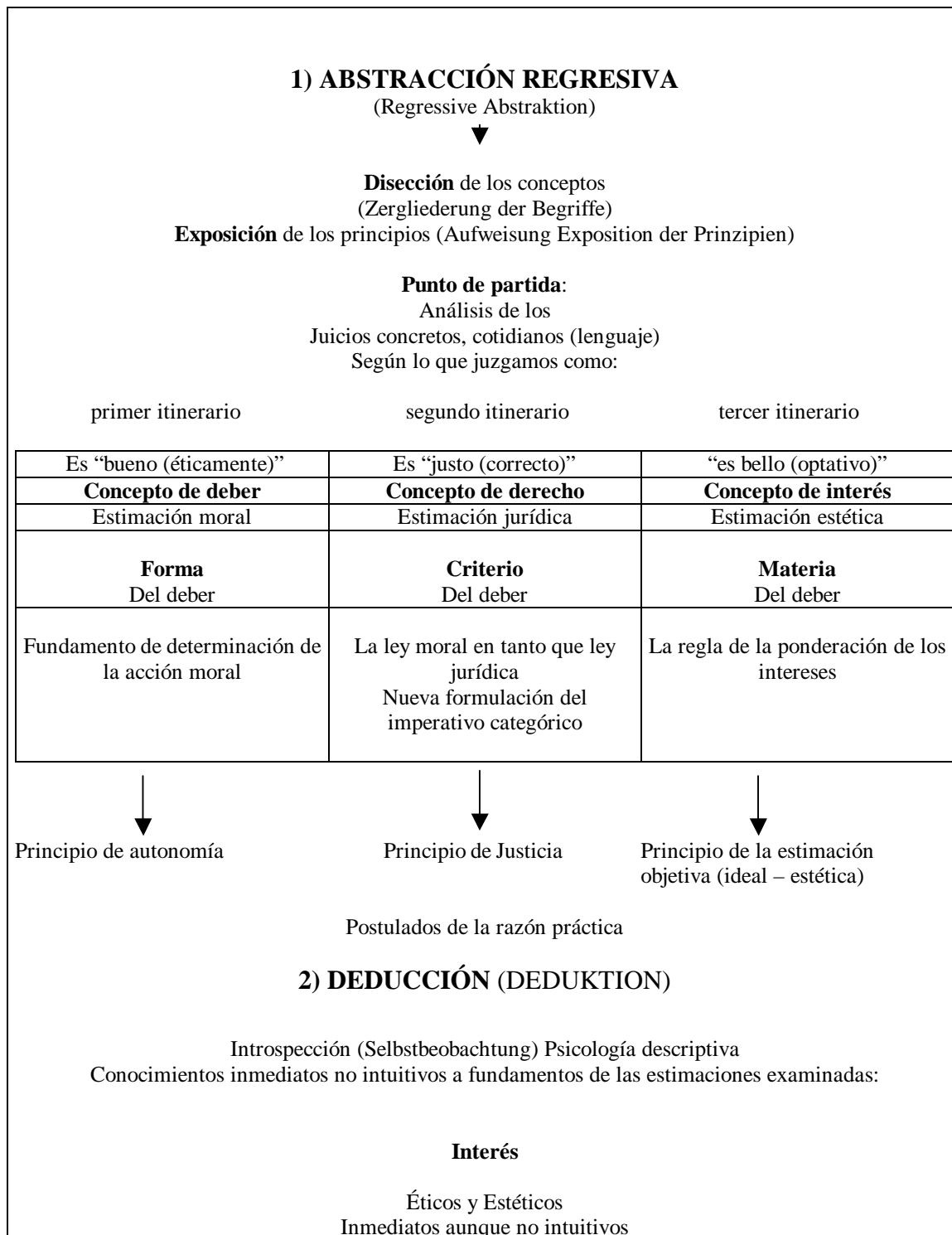
Aun así considerada, la determinación de una ley moral con contenido no podría resolver la cuestión de los deberes concretos. Es más, habríamos sugerido una propuesta de corte legalista, en la que lo moral coincidiría con lo que manda concretamente la ley moral. Una vez distinguido entre “objeto” y “contenido” de lo bueno; y entre “criterio” y “contenido” del deber, una vez descubierto el principio de autonomía como principio para la discriminación de la moralidad de una acción y el principio de justicia como principio para la formulación de un criterio del deber, Nelson se dedica al problema de la materia del deber. Se trataría, en este caso, de encontrar aquella regla gracias a la cual poder descubrir los deberes concretos. Aquí el hilo de la discusión es la distinción entre “formal” y “material”, aunque como tendremos ocasión de mostrar en el curso de nuestra explicación, la distinción entre “objeto” y “contenido”, “criterio” y “contenido” y “criterio” y “materia”, expresan en su conjunto una peculiar concepción de la dialéctica entre “formal” y “material”. El principio en cuestión al que llegará Nelson será, en este caso, la “regla de ponderación de los intereses” en la que adquirirá un papel relevante el juicio estético, la estimación estética.

A continuación, Nelson se interesa por los postulados que legitimarían su propuesta; unos postulados que, a su entender, resolverían las dos antinomías de la razón práctica; a saber: la libertad metafísica, como postulado necesario para la aplicación de la ley moral según su dimensión formal y la finitud en el ámbito de los efectos producidos por una acción (*Wirkungsbereich*), como postulado para la aplicación de la ley moral según su contenido. Con la solución de estas dos antinomias de la razón práctica, Nelson intenta mostrar bajo qué presupuestos nos parecería imposible admitir tanto la libertad metafísica como la finitud, en la serie de los efectos de nuestras acciones.

analítica contemporánea, de la que Nelson en buena medida es un precursor, por su atención al lenguaje y a su uso.

Autonomía, justicia y estética; deber, derecho y valor son, respectivamente, los ámbitos que Nelson, poco a poco, va destacando en su proceso de fundamentación de la ética, a través de su proceso de disección de los conceptos y de exposición de los principios incluidos en nuestros juicios éticos cotidianos. Veremos en detalle cómo este proceso se lleva a cabo. De este largo recorrido tendremos en cuenta sólo los tres momentos de paso desde el concepto del deber hasta el criterio, y desde éste hasta la materia del deber, dejando fuera la cuestión de las antinomias de la razón práctica, cuestión ésta que nos llevaría demasiado lejos del objetivo de esta aproximación. Lo descrito es suficiente para esclarecer el método regresivo propuesto por Nelson. Con él de la mano podríamos volver al método socrático para destacar algunas de sus características. Empezamos por tanto este largo recorrido, no sin antes presentarlo en la forma de un esquema que pone de manifiesto la estructura de la investigación de Nelson que iremos destacando.

4.4.2.1 Tabla: esquema del procedimiento seguido por Nelson



4.4.3 Sobre el concepto del deber: la distinción entre “objeto” y “contenido”

4.4.3.1 Aclaraciones en torno al concepto de lo bueno

El objeto de la ética es el bien moral. En consecuencia, la pregunta a la que la ética tendría que contestar es la siguiente: ¿qué es lo bueno? Ahora bien, Nelson muestra que esta pregunta puede entenderse de formas distintas. En concreto, puede significar: a) ¿qué es aquello que nosotros juzgamos como bueno? Es decir: ¿qué objetos (*Gegenstände*) caen bajo el alcance del concepto de lo bueno?, o bien, b) ¿Qué se entiende por bueno, o cual es el contenido (*Inhalt*) del concepto del bien mismo? Vamos a ver esas cuestiones separadamente, sin olvidar que en el método de Nelson, el punto privilegiado del análisis son los juicios éticos fácticos.

Nos preguntábamos, en la primera cuestión, por los objetos que caen bajo el alcance de lo bueno. Para Nelson, estos objetos sólo son las acciones (*Handlungen*). No pueden ser cosas, objetos físicos; ni los bienes exteriores, como el poder, la riqueza, la fama, el honor, la salud y una larga vida; ni los bienes llamados espirituales como, por ejemplo, la agudeza, el talento imaginativo; ni las propiedades del ánimo como la vivacidad del temperamento, la capacidad de entusiasmarse, la compasión, la paciencia, la tolerancia, el ser agradable, la apacibilidad. Ninguna de ellas puede ser objeto de un juicio ético. El predicado ético no le compete esencialmente. Si pueden ser o no buenas, eso va a depender del fin para el que se utilizan, pero no por ellas mismas. Como las acciones son las que realizan esos bienes, son ellas las que pueden ser juzgadas como buenas o malas. Y esto vale también para los objetos que caen bajo el concepto de lo bueno.

Nos preguntábamos, también, por el concepto del bien. La pregunta por el concepto del bien, por el contenido de ese concepto, nos invita a profundizar en el bien mismo. En este sentido, nos podríamos interrogar, ¿cuál es aquel carácter que nos permite juzgar una acción cómo éticamente buena, una vez que se nos ha hecho evidente que es a las acciones a las que tenemos que apuntar nuestra atención?

Para Nelson una acción no se evalúa como buena de forma mediata por sus resultados (*Erfolg*), por los efectos producidos, ni por su utilidad para alcanzar unos fines. Esto resulta patente al examinar nuestros juicios éticos concretos, i.e. nuestra

misma manera de juzgar éticamente. La consideración de los efectos de nuestras acciones puede considerarse separadamente de su relevancia ética. Tampoco una acción se evalúa como buena inmediatamente por el placer que nos produce su realización, el goce (*Genuss*), o por la impresión placentera que nos permite su contemplación, el gusto (*Geschmack*). Goce y gusto se encuentran también en otras cosas, y no sólo en las acciones. Nos preguntamos entonces: ¿qué es lo que distingue una acción de cualquier otra cosa? La respuesta de Nelson es:

“Evidentemente ninguna otra característica más que la siguiente: una acción es siempre la expresión inmediata de una voluntad.”⁶⁸

Sin embargo, hay que dar un paso más. Una acción se juzga como buena, si la voluntad de la que depende es buena. Con esto, lo que se ha aclarado, aquí, es “dónde” buscar el fundamento de determinación de lo que juzgamos como bueno, pero no qué es lo que sea bueno. Habida cuenta de los resultados de nuestro análisis, la respuesta se podrá buscar en los tipos de voluntad, en los modos distintos de querer una acción.

“El querer puede aparecer en la forma de un impulso, bajo el poder de una instantánea impresión sensible...El querer puede también actuar ciegamente como por un estímulo pero no bajo el poder de una impresión sensible instantánea, sino bajo el dominio de la costumbre, cuando seguimos un inveterado hábito. O, por último, el querer tiene lugar no ciegamente, sea a causa de un estímulo o de la costumbre, sino en la forma de una elección consciente o, en general, como también lo denominamos, de manera cuerda/prudente.”⁶⁹

⁶⁸ Nelson L. *Kritik der praktischen Vernunft*. Martin Klaussner Fuerth. Darmstadt 1972: p. 78 § 54 “Offenbar nicht anders, als dass eine Handlung immer die unmittelbare Äußerung eines Willens ist”. La *Kritik der praktischen Vernunft* (desde ahora simplemente KPV) está compuesta de cuatro partes, respectivamente: Doctrina del método en ética; Exposición de los principios éticos; Teoría de la razón práctica; Axiomática de las posibles teorías éticas. Está traducida hasta la segunda sección incluida de la segunda parte (correspondiente a una tercera parte de la obra en su conjunto) por Osvaldo Guariglia en *Ética crítica*. Editorial suramericana. Buenos Aires 1988 pp. 193- 360. En el caso del paso en cuestión la traducción que hemos indicado en el texto se encuentra en la pagina 261 del texto de Guariglia. Desde ahora, cada vez que citemos el texto de Nelson utilizaremos la traducción de Guariglia por los pasos ya traducidos y una nuestra para aquellos de los que falta una traducción. Las notas tendrán la siguiente estructura: cita del texto en la obra de Nelson en alemán, seguida por la indicación de las páginas y del texto original; indicación entre comillas de las páginas de la traducción castellana utilizada en el texto; en el caso de que esa faltase, explicitación de que se trata de una traducción nuestra.

⁶⁹ Nelson L. KPV. § 55 p. 79. “Das Wollen kann entweder auftreten in der Form eines Impulses unter der Gewalt eines augenblicklichen sinnlichen Eindrucks...oder das Wollen geschieht zwar auch blindlings wie im Affekt, aber nicht unter der Gewalt eines augenblicklichen sinnlichen Eindrucks, sondern unter der Herrschaft der Gewohnheit, in dem wir einem eingewurzelten Hange folgen. Oder endlich das Wollen erfolgt gar nicht blindlings, sondern in Form einer bewußten Wahl oder überhaupt auf die Weise die wir *besonnen* nennen.” (trad. P. 262). “Prudente” (modificación nuestra)

Sólo acciones que se llevan a cabo según esta última modalidad pueden tener, para Nelson, un valor ético. En caso contrario, lo que actúa es una fuerza ciega, sea la del impulso (*Affekt*) o la del hábito (*Gewohnheit*). Sólo a los que actúan según la modalidad antes explicada podemos adscribir un carácter (*Charakter*) y decir de ellos que actúan según principios, no dejando su actuar al acaso o a la fuerza.

Sin embargo, con este análisis no hemos dado por terminado nuestro camino. Hemos visto que sólo las acciones son objetos de juicios éticos y que el carácter que nos permite establecer dichos juicios no es ni el resultado de la acción, ni su utilidad, ni la posibilidad de satisfacer una inclinación de forma inmediata o mediata. Hemos descubierto que ése carácter se encuentra en la voluntad, y en particular, en aquella forma del querer que se nos muestra en las elecciones ponderadas.

Sin embargo tal elección, como muestra Nelson, es sólo una condición necesaria pero no suficiente. En efecto hay acciones que se verifican por una elección ponderada y que, sin embargo, pueden ser también evaluadas cómo no éticas. Hay que preguntarse por los principios de la misma ponderación, o dicho en los términos de Nelson: no es suficiente explicar cómo se decide, hay que establecer la base sobre lo que se decide de forma ponderada, cuáles son los motivos (*Motive*). A este respecto, Nelson argumenta:

“Hemos descubierto ya en el §52 y en el § 53 que la moralidad no depende ni de las consecuencias de la acción, ni de la satisfacción que ella inmediatamente proporciona. De aquí podría parecer que se sigue que el motivo de una acción moral no puede estar en el interés por la satisfacción de una inclinación. Pero no podemos concluir así. Pues, si bien no depende de la satisfacción efectivamente alcanzada por la acción, podría depender, sin embargo de la satisfacción esperada por el agente de la acción. Aquello que nosotros intentamos con la acción y *a lo cual* nos decidimos, no es necesariamente lo mismo que aquello que efectivamente logramos mediante la acción. Si denominamos aquello a lo cual nos decidimos o a lo que se dirige nuestra voluntad, como tal, el objeto (*Gegenstand*) del querer, no es necesario que lo que vale para la acción de la voluntad valga por ello también para el objeto del querer.”⁷⁰

⁷⁰ Nelson L. KPV § 57: p. 80-1 “Wir fanden bereits (§ 52, § 53), daß die Moralität weder von Folgen der Handlung abhängt, noch von der Befriedigung, die sie unmittelbar gewährt. Hieraus könnte zu folgen scheinen, daß das Motiv einer moralischen Handlung nicht in dem Interesse an der Befriedigung einer Neigung liegen könne. Aber so dürfen wir nicht schließen. Denn wenn es auch nicht auf die durch die Handlung wirklich *erreichte* Befriedigung ankommt, so könnte es doch auf die von dem Handelnden aus der Handlung *erhoffte* Befriedigung ankommen. Das, was wir bei der Handlung beabsichtigen oder wozu wir uns entschließen, ist ja nicht notwendig dasselbe wie das, was wir durch die Handlung tatsächlich bewirken. Nennen wir das, wozu wir uns entschließen, oder worauf unser Wille sich richtet als solches den *Gegenstand* des Wollens, so braucht, was von der Wirkung des Wollens gilt, darum noch nicht vom Gegenstand des Wollens zu gelten.” (Trad. p. 263).

Cabe por tanto preguntarse si lo que vale para la acción también vale para el objeto del querer, para ver si el análisis hasta ahora realizada es contundente o no. Queda todavía abierta la posibilidad de que la satisfacción de los intereses pueda jugar un papel con respecto al objeto del querer. Una vez más, Nelson recurre, y esto es característico de su metodología, a una disección (*Zergliederung*) de los conceptos en juego; a la manera misma con la que juzgamos algo como bueno o malo, o sea, a un examen de nuestro lenguaje cotidiano. De hecho no consideramos buena, sin más, a una acción que acontece para la pura satisfacción de una inclinación inmediata, ni a otra que acontece para una satisfacción sólo mediata de una inclinación, en nuestro caso, por haber alcanzado el objeto del querer.

Nos preguntamos, por tanto, una vez más con Nelson: ¿qué tipos de motivos pueden darse para nuestra acción, de modo que se la pueda juzgar moral? Ya hemos visto que tiene que haber una elección ponderada. A esto hay que añadir que la acción tiene que realizarse según conciencia. Es lo que se dice cuando se afirma que una acción moral ha acontecido según nuestro mejor saber y entender, y a conciencia (*aus bestem Wissen und Gewissen*). Si reflexionamos, a partir de lo sugerido, podemos constatar que cuando expresamos esta convicción, estamos diciendo que la conciencia no justifica nuestra acción, en tanto que medio adecuado para alcanzar un fin. Todo lo contrario; la conciencia nos manda sin condiciones y sin referencia alguna a nuestras inclinaciones. Pero esto no es otra cosa que decir que la conciencia nos manda en la forma del deber. Tal es la postura de Nelson

“Una acción, en la medida en que es, en general, prescrita, se denomina deber. Por lo tanto una acción es moral solamente si mediante la misma se cumple el deber.”⁷¹

4.4.3.2 Aclaraciones en torno al concepto del deber

He aquí el punto esencial. Una vez comprendido que objeto de un juicio ético pueden ser sólo las acciones, nos hemos dirigido al análisis del concepto del bien. Nuestro instrumento ha sido la descomposición del lenguaje ordinario, tal como se utiliza, los juicios éticos fácticos, de los que, según su epistemología, sería posible

⁷¹ Nelson L. KPV: § 59: p. 82 “Man nennt eine Handlung, sofern sie schlechtin geboten ist, *Pflicht* Eine Handlung ist also nur dann moralisch, wenn durch sie die Pflicht erfüllt wird.” (trad. P. 264).

mostrar el conocimiento que ya está siempre aplicado. De este análisis, hemos descubierto que el carácter de bien que nos permite formular un juicio ético depende del deber. El deber es un concepto más primitivo que el de bien: hay que hacer algo no porque es un bien, sino que algo es un bien porque hay que hacerlo. De esta manera tan contundente se expresa Nelson.

Sin embargo, también esto requiere, una vez más, algunas aclaraciones. Una acción puede realizarse conforme al deber sin que por eso nosotros seamos conscientes de estar actuando de esta manera. Es lo que sucede cuando actuamos por otros motivos distintos del deber, aunque nuestras acciones sean conforme a él. He ahí una primera distinción entre conformidad al deber (*Pflichtgemäßheit*) y conciencia del deber (*Bewußtsein der Pflicht*). Pero, cabe también decir que podemos actuar dándonos cuenta del deber, sin por eso actuar “por” (*aus*) él. Sé que lo que estoy haciendo es un deber, pero no actué por el deber. Hay que distinguir, por tanto, entre la simple conciencia del deber (*Bewußtsein der Pflicht*) y el cumplimiento del deber (*Pflichterfüllung*) como fundamento de determinación del deber (*Bestimmungsgrund der Pflicht*). Dicho de otra manera: no se trata simplemente de actuar conforme al deber siendo conscientes de actuar de este modo. Se trata de actuar también “por” el deber mismo.

Hechas estas aclaraciones podemos dar un paso más: el análisis del concepto de deber mismo. Es ésta una nueva disección (*Zergliederung*) de los conceptos en juego; una disección que sigue la misma metodología expositiva de antes y que se orienta al uso del lenguaje y a las convicciones en él expresadas. Eso nos permitirá entender otro punto fundamental del análisis de Nelson: el carácter negativo de la estimación moral que ha sido hasta ahora objeto de nuestro análisis.

El deber es una acción que está prescrita/ordenada sin condiciones. Este tipo de acción es diferente de aquella que se efectúa por placer, según nuestro arbitrio. Vamos ahora a destacar dos aspectos que pertenecen al estar mandada de una acción como ésta: el carácter de necesidad que le es propia, el tipo de imperativo que en ella se expresa, el imperativo categórico; y el carácter de estimación que le es característico. Comencemos con el primero.

En una orden se refleja una necesidad. Una orden, un mandato, en este caso el mandato que nos prescribe una acción, el deber de hacerla, nos vincula necesariamente.

Por eso, una orden tiene siempre la forma de ley, es decir, de una regla necesaria, aunque no toda ley tenga la forma de una orden. Aquí es menester distinguir entre dos tipos de leyes: la ley de la naturaleza y la ley moral. En la primera, se expresa una necesidad en el orden del ser, en la segunda, en el orden del deber ser. Lo que es necesario por naturaleza acaece; lo que es necesario por la ley moral, tiene que acaecer. Estas leyes son independientes entre sí. Para Nelson, como para Kant, de una ley de la naturaleza no se puede nunca deducir una ley moral y, al revés, de una ley moral, nunca se deduce una ley de la naturaleza. Cuando se habla del deber y del mandato de una acción de forma incondicionada, se habla, por tanto, de una ley moral y de una necesidad práctica.

Obsérvese ahora lo siguiente. Las expresiones que expresan un mandato se llaman imperativos. Los imperativos que mandan algo incondicionadamente se llaman categóricos, mientras que los imperativos que mandan algo condicionadamente, se denominan hipotéticos. También aquí Nelson es fiel a la enseñanza kantiana. Aclaremos, por el momento, este segundo tipo de imperativos. Hay órdenes que nos mandan determinados medios para alcanzar unos fines. Tales son los mandatos de la prudencia en el orden moral, o de la habilidad en el orden de la técnica. Los imperativos hipotéticos expresan la ley de la naturaleza. Si se quiere obtener un determinado fin, hay que elegir los medios adecuados. Ahora bien, los medios son a los fines lo que las causas a sus efectos. Por eso, los imperativos hipotéticos expresan leyes de la naturaleza y necesidades en el orden natural, pero no por eso son morales. Ocurre lo contrario con los imperativos categóricos, que mandan sin condiciones. En ellos se expresa el fin mismo y no los medios.

El deber expresa, por tanto, una necesidad práctica en la forma de un imperativo categórico. Pero hay que dar un paso más. El deber es la necesidad práctica de una acción (*Handlung*), y una acción es un evento que alguien quiere que ocurra. Lo que acaece por medio de una voluntad se llama (*Tat*), acto. Ahora bien, cuando se habla de acciones (*Handlungen*) hay que hacer algunas matizaciones. Lo que juzgamos como moralmente bueno no son los actos (*Tat*), en tanto que efectos (*Wirkung*) o resultados (*Erfolg*) de nuestra voluntad, sino sólo en tanto que objetos (*Gegenstand*) de ella. Dicho en otros términos, no nos interesan los resultados o los efectos de nuestra acción, sino

nuestro acto en tanto que objeto de una voluntad, en tanto que acto querido. Determinante se muestra, por tanto, la manera de querer. Cuando queremos algo que es un deber estamos actuando conforme al deber; es el acto en sentido estricto (*Tat*). Sin embargo, ya lo hemos visto, hay que actuar por (*aus*) el deber. Objeto de la voluntad es por tanto el acto, pero el acto no en su conformidad exterior, sino en su intención (*Gesinnung*). He aquí otro punto decisivo a la hora del análisis del deber: la intención como punto fundamental de nuestro análisis. Veremos a continuación como esta dimensión no impide a Nelson plantear, a otro nivel, lo que nosotros llamaríamos hoy una ética de la responsabilidad. Pero vamos por pasos contados

Como se ha visto hasta ahora, deber y mandato están entrelazados entre sí de forma muy estrecha. Pues bien, es menester no caer en un malentendido. Un deber no es tal porque está mandado por una autoridad externa. Un deber es tal, por sí mismo. En el deber, es cierto, se expresa un mandato, pero no como una fundamentación suya. De lo contrario estaríamos expuestos a la necesidad de obedecer siempre a una autoridad externa. Un mandato, así, sería un imperativo hipotético. Obedecer al mandato dependería de algo distinto del deber mismo, es decir, del miedo a las consecuencias de su rechazo o de la esperanza de la recompensa que proviene de su aceptación. El acto sería un medio para alcanzar otro fin; un medio expuesto a las leyes de la naturaleza, pero no expresión de una ley moral.

“Se puede llamar a este principio del deber que hemos comprobado, a fin de diferenciarlo de todos los intentos de reducir el deber a normas externas, el principio de la “autonomía” por oposición al principio de la “heteronomía”. Heteronomía sería el sometimiento de la voluntad a la ley impuesta por una voluntad ajena; autonomía el sometimiento de una voluntad a una ley que no es impuesta por ninguna voluntad ajena.”⁷²

He aquí, por tanto, otro resultado de nuestra disección de los conceptos y análisis de los juicios: el descubrimiento del principio de autonomía como fundamento de discriminación de la moralidad de una acción. Ahora nos falta un último punto a determinar que habíamos anticipado antes: el problema de lo específico de la estimación moral.

⁷² Nelson L. KPV § 65: p. 91 “Man kann das so festgestellte Prinzip der Pflicht zum Unterschied von alle Versuchen, die Pflicht auf äußere Normen zurückzuführen, das Prinzip der «Autonomie» nennen, im Gegensatz zu dem Prinzip der "Heteronomie". Heteronomie wäre die Unterwerfung des Willens unter ein

Cuando una acción acontece como tiene que acontecer, en el sentido de una necesidad práctica, y no de una necesidad teórica, satisface las condiciones necesarias por las cuales puede tener un valor. Pero, bien entendido, que con eso no se le está atribuyendo ningún valor positivo. Esto resulta claro, una vez más por el análisis de nuestros juicios éticos, de lo que en ellos vamos expresando. Juzgar una acción como moral no significa atribuirle un valor positivo cualquiera. Si así fuese, la acción moral sería moral por ese valor y no por sí misma. Es cierto que para Nelson una acción moral es más valiosa (*wertvoll*) que una acción no moral, pero no por eso contiene un valor positivo (*positiver Wert*). Más bien, si se examina nuestra manera de juzgar se puede destacar que ésta tiene un carácter negativo.

Cuando se realiza una acción contraria al deber se le atribuye un carácter negativo, un valor negativo o, desde ahora, simplemente “disvalor”. Además, se trata de un disvalor que no podría estar compensado por cualquier otro valor positivo o cualquier fin conseguido por las acciones. Estaríamos frente a un disvalor absoluto. Bien entendido que este disvalor absoluto no implicaría de por sí la atribución de un valor positivo para la acción moral. He aquí, por tanto, el resultado de nuestra disección (*Zergliederung*) de los conceptos a partir del examen de los juicios éticos concretos: el carácter negativo de la estimación moral. Para Nelson esto significa la imposibilidad de una fundamentación de la ética a partir de un valor cualquiera y, por supuesto, de un bien cualquiera. Es la misma lógica del deber la que nos impediría semejante propuesta. Sería como transformar un imperativo categórico en uno hipotético o, si se prefiere, una ley moral en una ley de la naturaleza. Sin embargo, todavía no hemos dicho nada sobre los deberes a realizar y menos aún sobre los criterios a utilizar para establecerlos.

Sin olvidar que nuestro objetivo no es dilucidar la ética de Nelson en todos sus extremos, sino esclarecer el modo de proceder de Nelson que antes habíamos descrito en su dimensión epistemológica - sin olvidar que este proceso está orientado a la misa en luz de algunas componentes propias del diálogo socrático -, podemos ahora dar un paso más y considerar el criterio del deber. Será ésta la ocasión para examinar una vez

ihm von einem fremden Willen auferlegtes Gesetz, *Autonomie*, die Unterwerfung des Willens unter ein ihm von keinem fremden Willen auferlegtes Gesetz.” (trad. P. 271).

más el método regresivo de Nelson. Lo cual nos lleva directamente a la cuestión de la ley moral o del criterio del deber.

4.4.4 El criterio del deber: la distinción entre “concepto” y “criterio”

4.4.4.1 La crítica a Kant: *pars destruens*

Nelson parte de la siguiente consideración. Para poder determinar lo que es un deber, ¿basta recurrir a su concepto (*Begriff*) o necesitamos de algo más, de un criterio (*Kriterium*) distinto de él? Ya sabemos que el concepto de bien moral requiere el concepto de deber, mientras que éste no se deja reducir a ningún otro. Pero, nos preguntaríamos: ¿es el concepto del deber - la idea de una necesidad práctica - ya de por sí suficiente para mostrarnos nuestros deberes? ¿Es el concepto de deber, también el criterio para la determinación de los deberes? Para Nelson contestar de forma negativa a esta pregunta es buscar un contenido (*Inhalt*) de la ley moral, una vez aclarada su forma.

Esta empresa parece un contrasentido. Pues, por una parte, parece imposible realizarla; la diferencia de los deberes concretos en las distintas culturas, personas y tiempos nos mostrarían la imposibilidad factual de esta investigación. Pero, además, es que de llevarla a cabo se perdería el carácter moral de la misma ley moral, reduciendo esta última a la simple legalidad, i.e. reduciendo las acciones morales a acciones de acuerdo con unas leyes morales concretas. La tarea de Nelson será, por tanto, mostrar que es posible ofrecer un contenido a la ley moral sin por ello perder el carácter específico de moralidad que le es propio. Para esto, Nelson tiene que criticar la tesis kantiana según la cual la ley moral no puede sino ser formal y la tesis según la cual, a partir de la diferencia de los distintos deberes, no se puede concluir un criterio común de lo moral.

Si, como quiere Kant, la ley moral, no pudiese ser más que formal, entonces dicha ley sería una mera tautología, o implicaría un *regressus ad infinitum*. En ninguno de los casos sería capaz de dar razón de lo requerido por la conciencia del deber, una conciencia ésta que es siempre una conciencia de un “determinado” deber, también, y no sólo de la forma del deber.

“Pero la conciencia del deber es la conciencia de que algo determinado es un deber, pues en caso contrario no sería la conciencia del deber, sino solamente del concepto del deber.”⁷³

Una ley moral puramente formal, deducible a partir sólo del concepto de deber, tendría que contestar a la cuestión “¿qué es lo que debo hacer?” de la siguiente forma: “debes hacer lo que debes hacer.” Como se ve no nos ofrecería criterio alguno para poder establecer, de hecho, lo que habría que hacer. El deber, de por sí, no nos permitiría de salir de él. Si, además,uviésemos que reformular la cuestión de la forma siguiente: ¿cuál es la orden a la que tendríamos que obedecer? La respuesta tendría que ser, una vez más, la siguiente: “justo la orden a la que tienes que obedecer”. Y si no estuviéramos satisfechos de esta contestación y replicásemos la pregunta, estaríamos condenados a un regreso al infinito: habría que obedecer la orden de obedecer la orden a la que tienes que obedecer; la orden de la orden de obedecer a la orden a la que tienes que obedecer...

Se podrá decir que esta propuesta no es lo que Kant dice. El concepto del deber permite a Kant concluir la necesidad de una ley moral, que él va a expresar en el imperativo categórico con la mera forma de la universalibilidad de nuestras máximas de acción. Es éste el modo con el que Kant intenta dar voz al respeto debido a cada uno por igual, expresado en el mismo imperativo del deber. Ahora bien, para Nelson, esto, tampoco es suficiente. Si la ley formal tuviese sólo que expresar la forma de la universalibilidad, o sería una mera tautología, o correría el riesgo de poder ser interpretada como si se estuviese pidiendo una uniformidad de los diversos comportamientos. Veamos por qué.

En la ley moral se expresa una necesidad práctica, una universalidad práctica. Esto significa que si hay un determinado deber para con una determinada persona, en una determinada situación, ese deber tiene que valer para cualquier otra persona que se encuentre en la misma situación. La diferencia numérica no es discriminante para la determinación del deber. Esto es cierto. Sin embargo, con ello no hacemos sino expresar una tautología en tanto en cuanto lo que se nos esclarece es simplemente lo que estaría

⁷³ Nelson L. KPV: p. 107 “Das Bewusstsein der Pflicht ist aber das Bewusstsein, daß *etwas Bestimmtes* Pflicht ist; andernfalls wäre es nicht das Bewußtsein der Pflicht, sondern nur des Begriffs der Pflicht.” (Trad. p. 285).

contenido en el concepto de una ley moral. De ninguna manera se nos ofrece un criterio para establecer unos deberes concretos. En este sentido, las formulaciones del imperativo categórico kantiano serían insuficientes y habrían de precisarse.

Pero esto no es todo, y tampoco lo más importante. Estas mismas formulaciones podrían, como acabamos de decir, ser fácilmente malentendidas. La ley moral expuesta parecería incluir la afirmación de que todas las personas poseen en las mismas circunstancias los mismos derechos y deberes; hecho éste que contrasta, una vez más, con nuestros juicios éticos fácticos, porque requeriría una uniformidad de los comportamientos que no nos está requerida al juzgar algo como debido o no. Todo lo contrario, somos conscientes de que lo que para una determinada persona, en una determinada situación, puede ser un deber, no puede serlo para otra. ¿De qué dependen, entonces, estos deberes individuales? La respuesta de Nelson es contundente: de la situación, entendiendo por situación las condiciones personales del individuo.

“Esta propiedad a partir de la cual se puede entender la especificidad de su deber, debe estar en la especificidad de su situación (externa o interna). La diferencia de los deberes puede estar fundamentada, por lo tanto, solamente por la diferencia *cuantitativa* de la situación de los sujetos del deber, y no por la mera diferencia *numérica* de las personas... Podemos afirmar que un individuo tiene un deber determinado solamente porque él pertenece a una clase determinada. A saber: a la clase cubierta por la *ley*, de la cual tenemos frente a nosotros un caso especial en el juicio particular. Cuántos individuos pertenecen a esa clase, es decir, cuántos casos hay a los cuales se puede aplicar la ley es, en lo que a ésta concierne, indiferente.”⁷⁴

Kant había confundido el fundamento de determinación de la acción moral que, por supuesto, está incluido en el concepto mismo de deber, con el criterio del deber y no había considerado que prescindir de la diferencia numérica de las personas no implica

⁷⁴ Nelson L. KPV: p. 120 “Dieses Merkmal, aus dem die Besonderheit seiner Pflicht zu verstehen ist, muß in der Besonderheit seiner (äußeren oder inneren) Situation liegen. Die Verschiedenheit der Pflichten kann also nur durch die qualitative Verschiedenheit der Situation der Verpflichteten begründet sein, nicht nur durch den bloß numerischen Unterschied der Personen... Wir können nur darum behaupten, daß ein einzelner eine bestimmte Pflicht hat, weil er zu einer gewisse Klasse gehört, nämlich zu der Klasse, auf die sich das Gesetz erstreckt, von dem wir in dem Einzelurteil einen Spezialfall vor uns haben. Wieviele Individuen in diese Klasse gehören, wieviel Fälle es also gibt, auf die sich das Gesetz anwenden läßt, ist dabei gleichgültig.” (Trad. P. 295-6). Aquí es interesante observar cómo Nelson contrapone dos modalidades distintas de juzgar: entre medios y efectos, y entre la regla y el caso. Está última no sería una manera incompatible con el imperativo categórico. Sin embargo, cabe plantearse si la relación fin-medio no puede también expresarse por la relación regla-caso. Para ello, véase lo dicho a propósito de la deliberación por David Wiggins en el capítulo tercero de este estudio.

de por sí prescindir de la diferencia cualitativa, i.e. de la situación interna y externa en la que se encuentran.⁷⁵ Dicho en otros términos, no todos tienen los mismos deberes.

Pero, además, Nelson añade otro aspecto importante. De resultar acertada su posición, entonces la ley moral, aunque exprese una necesidad categórica y incondicionada, debe poder ser expresada de forma hipotética. Debe poder incluir aquellas situaciones bajo las cuales algo sería debido o no, aquellas situaciones bajo las cuales sería aplicable el mandato moral. Esa forma, bien entendido, no atañerá a su validez, (de otra manera estaríamos hablando de imperativos hipotéticos) sino a su aplicabilidad.⁷⁶ La condición que se expresa en la ley no es, pues, una condición de su validez sino solamente de su aplicabilidad al caso concreto.

De esta manera, Nelson sale al encuentro de las posibles críticas por parte de los escépticos. Por lo que concierne a los críticos de la posibilidad de establecer un criterio general para la determinación del deber, Nelson afirma que es posible explicar la contradicción existente entre dos juicios éticos sin tener que admitir la existencia de dos principios o criterios distintos. La modalidad con la que un juicio se expresa, la posibilidad de estar considerando situaciones distintas, la posibilidad de derivar el contraste, no tanto de unos principios distintos sino de una manera distinta de aplicarlos, junto a la dificultad de reconocer los criterios que de vez en vez se aplican, nos explica por qué puede parecer que de una contradicción entre juicios éticos resulte la imposibilidad de un criterio común.

“Se demuestra, por lo tanto, que ya el simple *concepto* del deber requiere para su posibilidad y aplicabilidad un contenido establecido *a priori* de la ley moral. Con ello no estoy diciendo que *haya* un contenido universalmente válido de la ley moral. No emito aquí, en general, proposiciones éticas, sino que expongo únicamente los supuestos de nuestros juicios éticos fácticos, al preguntar por las condiciones de posibilidad de aquello que afirmamos de hecho en esos juicios. Como hemos descubierto, pertenece a estos supuestos también el que exista un contenido universalmente válido de la ley moral, y en consecuencia establecido *a priori*. La pregunta por el derecho de este supuesto queda aquí completamente fuera de juego. Su decisión queda reservada a la deducción.

⁷⁵ Para una lectura matizada de la crítica de Nelson a Kant reenvío al párrafo 105 de su Crítica de la razón práctica. Indicaciones bibliográficas en torno a la corrección o no de la interpretación de Nelson de Kant se encontrarán en Brandt, Andreas. *Ethischer Kritizismus*. Vandenhoeck & Ruprecht. Goettingen 2002: pp. 278-341.

⁷⁶ Cabe pero preguntarse si es posible distinguir realmente entre la condición de validez y la de aplicabilidad con respecto a la determinación de un deber, o si ésta no es una distinción que habría que considerar solo lógicamente posible.

Aquí se trata sólo de la cuestión de la *existencia de hecho* de los supuestos de nuestros juicios éticos.”⁷⁷

Hemos señalado esta larga cita, porque nos muestra los límites del trabajo que Nelson está llevando a cabo en este momento. Como él mismo confiesa, está en juego una exposición de lo que ya estamos admitiendo al juzgar de una cierta manera. Claro está, nada nos obliga a considerar que lo que de hecho acontezca tenga también derecho a acontecer de esta forma. Aquí haría falta otro camino: el de la deducción, en el sentido explicitado por Nelson en su epistemología. El método regresivo, que aquí estamos señalando, mostraría su carácter expositivo y todavía no justificativo.

Nelson está buscando una vía distinta de la formal, tautológica, y de la material empírica; una ética distinta de una ética formal y de una ética de los resultados. Ambas serían víctimas de un presupuesto equivocado: que el respeto de la ley moral implica que la ley no tiene contenido alguno. Los primeros piensan sacar como consecuencia que la ley moral tiene que ser sólo formal; los segundos que, justo porque se necesita un criterio para actuar, este criterio no se pueda buscar en la ley moral sino en las consecuencias de los actos. Para salir de las paradojas de esta dicotomía hay que mostrar cómo es posible darse una ley moral con contenidos, que es justo lo que intentará hacer Nelson. Veamos cómo, porque es decisivo. Hasta ahora sólo se ha preparado el camino.

4.4.4.2 Exposición de la ley moral: *pars construens*

También en esta situación, el punto de partida del análisis de Nelson son nuestros juicios éticos fácticos. Nos preguntamos, entonces, teniendo en cuenta cómo de hecho juzgamos, cuáles son las reglas que nos ayudan a determinar lo que es un deber

⁷⁷ Nelson L. KPV: p. 109. “Es zeigt sich also, daß schon der bloße Begriff der Pflicht zu seiner Möglichkeit und Anwendbarkeit einen *a priori* feststehenden Inhalt des Sittengesetzes erfordert. Ich sage damit nicht, daß es einen allgemeingültigen Inhalt des Sittengesetzes gibt. Ich stelle hier überhaupt keine ethischen Lehrsätze auf, sonder ich exponiere nur die Voraussetzungen unserer faktischen ethischen Urteile, indem ich nach den Bedingungen der Möglichkeit dessen frage, was wir in diesen Urteile tatsächlich behaupten. Zu diesen Voraussetzungen gehört, wie wir finden, auch die, daß es einen allgemeinengültigen und also *a priori* feststehenden Inhalt des Sittengesetzes gibt. Die Rechtsfrage dieser Voraussetzung bleibt hier ganz aus dem Spiele. Ihre Entscheidung bleibt der Deduktion vorbehalten. Hier handelt es sich nur um die Frage des Tatbestandes der Voraussetzungen unserer ethischen Urteile.” (trad. p. 286-7).

“¿Qué reglas nos dirigen cuando emitimos un juicio sobre lo que constituye un deber?”⁷⁸

En un primer nivel del análisis, podría parecer que esas reglas son las reglas morales. Sin embargo, eso no es tan claro y, tampoco, tan contundente. De hecho, no siempre las reglas morales de las que nos servimos, pueden contestar a nuestra pregunta inicial. Hay casos, por ejemplo, en los que esas reglas no son aplicables; otros, en los que su aplicación se nos muestra inadecuada como, por ejemplo, cuando hay un conflicto entre distintas reglas en torno a una determinada situación. Aquí necesitaríamos un principio general, distinto de las reglas mismas, para la elección correcta de ellas. Además, no tenemos que olvidar, que las reglas, en cuanto generalizaciones de experiencias, no podrían nunca ascender a aquella universalidad que sería típica del mandato moral.

De aquí se siguen dos cosas: que tenemos que buscar un principio general distinto de las reglas; y que no podemos encontrarlo en una generalización de la experiencia. Para encontrar dicho principio, hay que volver a nuestros juicios éticos fácticos y observar cómo el deber delimita nuestras acciones. El deber no nos manda ningún fin positivo, sino que va a limitar nuestros fines:

“El deber no nos proporciona jamás de modo original fines nuevos, propios y positivos para la acción, sino que siempre se manifiesta de una manera exclusivamente restrictiva allí donde estamos persiguiendo cualquier otro fin procedente de alguna otra parte. Este estado de cosas no está implícito ya, como se podría suponer, en el hecho del carácter negativo de la valoración moral. Considerado desde un punto de vista puramente lógico, podría muy bien suceder que nos fueran proporcionados por medio del deber nuevos fines positivos, sin que la realización de esos fines tuviera necesariamente un valor positivo.”⁷⁹

El contenido de la ley moral no nos puede mandar ningún fin positivo, ni ningún valor positivo. De lo contrario nos mandaría algo que no está contenido en nuestra manera de juzgar éticamente. En efecto, sólo en presencia de un fin se puede dar la conciencia del deber, en la medida en que esa conciencia nos obligaría a abstenernos de él. Además, hay que añadir que alguien puede actuar en contra del deber en la medida en que con su acción realiza un disvalor absoluto, pero no en la medida en la que con su acción no

⁷⁸ Nelson L. KPV: § 81p. 126 “Welche Regeln leiten uns, wenn wir ein Urteil darüber fallen, was Pflicht ist?” (Trad. P. 301).

⁷⁹ Nelson L. KPV § 82: pp. 127-8. “die Pflicht uns nie ursprünglich neue, eigene positive, Zwecke für das Handeln gibt, sondern immer nur beschränkend auftritt, wo wir irgend welche anderweitigen Zwecke verfolgen. Dieser Sachverhalt liegt nicht etwa schon, wie man meinen könnte in der Tatsache des negativen Charakters der moralischen Wertung eingeschlossen. Es könnte, rein logisch betrachtet, sehr

realiza un determinado valor; esto ya lo habíamos visto a propósito del carácter negativo de la estimación moral.

“El contenido de la ley moral no puede, en consecuencia, consistir en el hecho de que nos fuera encomendada la realización de algún valor positivo cualquiera, sino solamente en una regla de restricción de nuestros fines positivos.”⁸⁰

Para que se puedan adscribir deberes a un hombre, hay que presuponer que éste, por lo menos, quiere actuar y vivir. Querer actuar es condición necesaria para poder delimitar nuestras acciones; querer vivir para poder actuar, pero con una aclaración importante. Nelson aquí no ha afirmado que sea un deber vivir, que tenemos un deber con nosotros mismos por relación con nuestra vida, sino simplemente que si se quiere delimitar una acción hemos de admitir que existe un hombre y que quiere actuar. Pero con eso, no hemos hecho sino aproximarnos, vía negación a la ley moral. Para poder establecer unos contenidos positivos de ella, tenemos que ir más allá. Un primer paso es considerar cuáles son las condiciones de posibilidad de una tal ley.

Si hacemos referencia a nuestra manera común de actuar, podemos observar que limitamos nuestras acciones cuando éstas van en contra de los intereses de otros. Es éste un punto fundamental porque va a añadir un aspecto esencial para la discusión: la posibilidad de no respetar los intereses de los demás. Como sabemos, este aspecto no ha sido contemplado por Kant en su ética por el hecho de haber parado su reflexión en el concepto de deber y en la necesidad expresada por él. Nelson, en cambio, una vez mostrado que es necesario salir del análisis del mero concepto del deber intenta proseguir el examen kantiano, incluyendo esta vez en el examen nuestra manera de juzgar éticamente.

“La condición por la cual el deber restringe nuestro arbitrio, es, por lo tanto, la del respeto por los intereses de los demás... La ley moral contiene, por lo tanto, una regla para la restricción de nuestros intereses por los intereses de otros en colisión con los nuestros.”⁸¹

wohl sein, dass uns durch die Pflicht positive Zwecke neue gegeben werden, ohne dass doch die Realisierung dieser Zwecke einen positiven Wert zu haben brauchte.” (Trad. p. 302).

⁸⁰ Nelson L. KPV. § 82: p. 129 “Der Inhalt des Sittengesetzes kann also nicht darin bestehen, daß uns die Realisierung irgend welcher positiver Zwecke aufgegeben wäre, sondern nur in einer Regel der *Beschränkung* unserer positiven Zwecke.” (trad. P. 303).

⁸¹ Nelson L. KPV §83 pp. 129-130 “Die Bedingung, auf die Pflicht unsere Willkür einschränkt, ist also die Rücksicht auf die Interessen anderer...das Sittengesetz enthält also eine Regel für die *Beschränkung* unserer Interessen durch die kollidierenden Interessen anderer.” (Trad. P. 303-4).

Con esto hemos dado un criterio muy general. Nos preguntamos, entonces, por los caracteres de la ley moral, por la regla de la restricción de nuestros intereses. Para llegar a esta regla podemos ver qué es lo que exigiríamos de otra persona cuando ésta entra en colisión con nosotros; o al revés, qué es lo que nos exigiríamos cuando lesionaríamos los intereses de los demás. He aquí, una vez más, el texto de Nelson:

“¿Qué exigimos de otro cuando en su acción nos enfrenta y entra en colisión con nuestros fines al perseguir los suyos? En ese caso, nosotros exigimos de él que tenga en cuenta tanto su interés como el nuestro, es decir, que sopesa los intereses de ambas partes entre sí, sin dejarse influir por cuál de los dos es el suyo y cuál el nuestro. Con otras palabras, exigimos que él contemple nuestros intereses de la misma manera en que lo haría si éstos fueran los de él...Así decidimos también para nosotros mismos cuando surge la cuestión de cómo nos debemos comportar frente a otros. A fin de realizar una acción en coincidencia con el deber, no es suficiente para nosotros el hecho de que mediante ella alcancemos un fin que justamente tenemos, sino que, en el caso de que mediante ella fueran lesionados intereses de otros, consideramos necesario sopesar esos intereses precisamente como si los mismos fueran los nuestros.”⁸²

En este caso, es menester no olvidar que el hecho de estar obligados a tener en cuenta también los intereses de los demás cuando actuamos, no implica que estemos obligados con nosotros mismos, cuando tengamos un interés más alto que los demás, a actuar según él. Tampoco significa que tenemos que renunciar a actuar, cada vez que vamos en contra de los intereses de los demás. Tanto en un caso, como en el otro, exigiríamos demasiado confundiendo la autorización para actuar con la obligación de actuar de una determinada manera, la consideración de los intereses de los demás, con la renuncia a los propios cuando se da un conflicto con ellos. Sin embargo, y esto es preciso subrayarlo, con este análisis hemos tocado un punto decisivo: la necesidad de tener en cuenta en nuestras acciones los intereses de los demás, una vez que nuestros intereses y los de los demás entran en conflicto. Aunque todavía no hemos dado un contenido específico a nuestra ley moral, estamos precisando las coordenadas en las que

⁸² Nelson L. KPV § 84: p. 131 “Wir finden diese Regel leicht, wenn wir uns die Frage vorlegen, was wir von einem anderen fordern, wenn er uns handelnd gegenüber tritt und durch Verfolgung seiner Zwecke in Kollision mit den unsrigen gerät. Wir fördern dann von ihm, daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nimmt, d.h. daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwägt, ohne sich beeinflussen zu lassen, welches das seinige, und welches das unsrige ist. Wenn er sein Interessen dem unsrigen vorzuziehen berechtigt sein soll, so muß dafür ein anderer Grund vorliegen als der bloße Umstand, daß es sein Interesse ist... So entscheiden wir auch für uns selber, wenn die Frage entsteht, wie wir uns anderen gegenüber verhalten sollen. Es gilt uns, um eine Handlung in Übereinstimmung mit der Pflicht zu tun, nicht für hinreichend, da wir dadurch einen Zweck, den wir gerade haben, erreichen, sondern, falls dadurch die Interessen anderer verletzt würden, halten wir es für notwendig, diese Interesse gerade so mit in Anschlag zu bringen, als wenn die unsrigen wären.” (trad. P 305).

entenderla. Es el momento de señalar el criterio por el que actuamos de esta manera y no de otra; a saber el principio de la delimitación de nuestras acciones:

“Se expresa la circunstancia de que una persona, como portadora de intereses, no está expuesta al arbitrio a diferencia de una simple cosa, al adscribirsele *dignidad*. De acuerdo con ello, si bajo la dignidad de una persona entendemos la pretensión de que se respeten sus intereses, podemos formular la ley moral de la siguiente manera: *Toda persona como tal tiene una dignidad igual que toda (cualquier) otra.*”⁸³

He aquí, por tanto, la exposición de otro principio presente en nuestra manera de juzgar éticamente; un principio que Nelson llamará, más adelante, principio de justicia. Finalmente, teniendo en cuenta el recorrido expuesto, podemos establecer la ley moral en su contenido. Hasta ahora no hemos hecho más que hacer patente lo que de hecho está involucrado en nuestros juicios éticos como presupuestos suyos. Ya sabemos que en el contenido de la ley moral tienen que expresarse: 1) el carácter de “limitación” de la ley moral, i.e. su no mandar nuevos fines, sino su limitar los fines a unas determinadas condiciones; 2) el hecho de que esta delimitación se puede hacer a la luz de los intereses de los demás, una vez que éstos entren en conflicto con los nuestros; 3) el hecho de que el principio de esa delimitación es la igualdad personal, el igual derecho a la satisfacción de los intereses. A la vista de todos estos requisitos, Nelson formula su ley moral como sigue:

“No actúes nunca de tal modo que tú no pudieras consentir con tu manera de actuar aun en el caso en que los intereses de los alcanzados por tu acción fueran también los tuyos propios.”⁸⁴

Esta ley que Nelson denomina ley de la ponderación (*Abwägungsgesetz*) necesita algunas aclaraciones antes de ser analizada críticamente. Veámosla con detención. Esa ley es distinta en su formulación positiva

“actúa como si los intereses de aquellos tratados por tí fueran también los tuyos propios.”⁸⁵

⁸³ Nelson L. KPV § 84: p. 132 “Man drückt den Umstand, daß die Person, als Träger von Interessen, im Unterschied von einer bloßen Sache dem Belieben entzogen ist, dadurch aus, daß man ihr Würde zuschreibt. Wenn wir demgemäß unter der Würde der Person der Anspruch auf Berücksichtigung ihrer Interessen verstehen, so können wir das Sittengesetz so aussprechen: *Jede Person hat als solche mit jeder anderen die gleiche Würde.*” (Trad p. 306).

⁸⁴ Nelson L. KPV § 85: p. 133 “Handle nie so, dass du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigene wären.” (Trad. P. 306).

⁸⁵ Nelson L. KPV. § 85 P. “Handle so, als ob die Interessen der von der Behandelten auch deine eigene wären.”: p. 133. (trad. P. 306)

Si esta formulación fuese válida, estarían prescritas sólo las acciones compatibles con los intereses ajenos, hecho éste que contrasta con lo dicho anteriormente. En efecto, la ley se limita a afirmar que las que están prohibidas son las acciones incompatibles con los intereses ajenos. La formulación negativa, nos permite aclarar el carácter restrictivo de la ley de ponderación, pero no es suficiente. El hecho de que nuestro arbitrio sea restringido sólo en la medida en que se actúa sobre los intereses de otra persona está expresado “aun en el caso en el que los intereses de los alcanzados por tu acción”. Pero hacen falta ulteriores aclaraciones. Considerése la siguiente reformulación de la ley moral:

“no actúes nunca de tal modo que tú no pudieras consentir con tu manera de actuar, aun en el caso en que los intereses de los alcanzados por tu acción fueran tus intereses.”⁸⁶

También aquí nos estaríamos equivocando. En este caso, en efecto, no se sabría cómo tener que evaluar los intereses de las personas tratadas frente a los nuestros. Aquí parecería que habría que permitir sólo aquellas acciones que están en armonía con los intereses de los afectados. Lo cual, sin duda, parece demasiado. Pues tendríamos que excluir toda lesión de los intereses de los otros, mientras que Nelson afirma:

“solamente debe estar excluida una lesión de los intereses ajenos que no es necesaria para la satisfacción de un interés propio preponderante. Se evita este error cuando se exige solamente que nosotros limitemos nuestros intereses solamente tanto como los limitaríamos si los intereses ajenos fueran **también (auch)** nuestros propios intereses, esto es, si los intereses de los otros estuvieran reunidos con los nuestros en una persona.”⁸⁷

Aquí la expresión “también” (*auch*) es decisiva: no sé si los intereses de los afectados son también los míos (i.e., no es menester que los intereses míos y de los afectados sean los mismos), pero les considero como si lo fueran. Lo mismo cabe decir para la siguiente formulación de la ley de ponderación:

⁸⁶ Ibidem

⁸⁷ Nelson L. KPV § 85: p. 134 “Es soll aber nur eine solche Verletzung fremder Interessen ausgeschlossen sein, die nicht zur Befriedigung eines überwiegenden eigenen Interesses notwendig ist. Dieser Fehler wird vermieden, wenn nur verlangt wird, daß wir unsere Interessen so weit einschränken würden, wenn die fremden Interessen *auch* unsere eigene wären, d.h. wenn die Interessen der anderen mit den unsrigen in einer Person vereinigt wären.” (Trad. P. 307).

“actúa de tal modo que tú pudieras consentir con tu acción en la situación del tratado por ti” “lo que no quieres que te hagan a ti, no lo hagas a los demás.”⁸⁸

No preguntamos solamente por el interés del otro, pues si no, deberíamos considerar un deber, por ejemplo, prestar ayuda al necesitado bajo cualquier circunstancia. Ahora bien, de hecho no juzgamos así. Comparamos el interés de otro con el nuestro. El interés del otro no es inmediatamente el criterio para nuestro deber. El criterio reside, más bien, en el resultado de la comparación de los intereses en juego, considerados como si fueran los nuestros. Se apuesta por el interés del otro cuando se ha constatado su mayor peso frente al nuestro. Por ello, importan en la formulación las siguientes palabras:

“...aun en el caso en el que los intereses de los alcanzados por tu acción fueran *también* los tuyos propios.”⁸⁹

4.4.4.2.1 Algunas consideraciones críticas

La ley de ponderación, tal como la hemos transcrito, nos pide realizar un experimento mental⁹⁰ para la evaluación de los intereses, que nos exige, en un cierto sentido, ponernos también en lugar de los demás, como acabamos de ver. Pero esto necesita un comentario, para evitar malentendidos. Nelson precisa lo que significa ponerse en el lugar de los demás, haciendo dos observaciones, una de corte formal y otra de corte material. Comencemos con la primera.

⁸⁸ Nelson L. KPV § 104 : p. 177. “«Handle so, dass du in der Lage des von dir Behandelten in deine Handlung einwilligen könntest» oder populär: «Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem andern zu»” (trad. P. 342).

⁸⁹ Nelson L. KPV. § 104: p. 177 “...wenn die Interessen der von ihr Betroffenen *auch* deine eigene wären.” (trad. p. 342).

⁹⁰ El experimento mental de Nelson tiene unas semejanzas y unas diferencias con el propuesto por Rawls en su teoría de la justicia. En ambos casos se trata de ficciones, de experimentos mentales, con los que los dos filósofos piensan poder encontrar algo fundamental (lo debido para Nelson; los principios de la justicia, para Rawls). En ambos casos, además, se intenta limitar el poder de las inclinaciones personales a la hora de tomar unas decisiones éticas. Para ambos lo decisivo no puede ser que la decisión sea una decisión nuestra, que corresponda a un interés nuestro. Las estrategias, no obstante, son muy distintas. Nelson, en el marco de una filosofía de la conciencia, piensa que es posible solventar la cuestión bajo la reunificación de los intereses en juego en una misma persona por el medio de la ley moral por él formulada. Rawls, que no tiene la misma confianza en la posibilidad de llegar a unos intereses objetivos, busca un procedimiento para eliminar el factor de perturbación de nuestras inclinaciones egoístas: el velo de ignorancia. El primero intenta sopesar los intereses, convencido de que todavía es posible sopesarlo objetivamente, aunque entre unas limitaciones; el segundo, construye una situación, donde los intereses egoístas no puedan jugar el único factor.

Si el criterio para poder descubrir lo que es justo fuese “ponerse en el lugar de otra persona para ver lo que sería justo para ella en esta situación”, nunca se conseguiría saber lo que es justo. Pues bien podríamos volver a plantear la pregunta: y para esa otra persona a la que nos referiremos, ¿qué es lo que sería justo? Según el criterio arriba mencionado, no podría ser más que el siguiente: “lo mismo que para otra persona distinta de aquella en su situación, eso sería justo” ... Se puede ver con facilidad que de este modo no se llegaría nunca a establecer lo que sería justo para quienquiera sino que, o bien se retraería la cuestión siempre a otra hasta el infinito, o bien se presupondría una uniformidad de necesidades y comportamientos. Esta es la crítica de Nelson, desde un nivel formal.

Pero también se podría añadir otra, también formal. Para establecer qué es justo para mí, tendría que ponerme en el lugar del otro en mi situación; pero, para saber qué es lo que para ese otro sería justo en esta situación, yo tendría que ponerme en el lugar de otro distinto: es decir de aquél otro al que nuestro primer otro tendría que hacer referencia para establecer a su vez lo que es justo y así, hasta el infinito. No olvidemos que la pregunta en torno a lo que sea justo ha nacido en nosotros: es decir somos nosotros los que nos preguntamos lo que es justo poniéndonos en el lugar de los demás. Ahora bien, en el primer caso yo me pondría en lugar de una persona, pero en el segundo caso, yo me pondría en lugar de dos, en el tercer caso de tres, y así hasta el infinito. Este ponerme en el lugar de tantas personas cambia también mi situación de partida: no es lo mismo ponerse en el lugar de uno o de infinitos seres humanos. Además, desde otro punto de vista, cabe observar que las situaciones no son nunca las mismas, aunque sólo fuera por el hecho de que nuestra misma situación va cambiando. No es lo mismo ponerse en el lugar del otro para ver lo que él haría en nuestra situación, que ponerse en el lugar de otro, que se está poniendo ya en el lugar del otro, para ver lo que este último haría en su situación (a la hora de ver lo que nosotros tendríamos que hacer en la nuestra). Hasta aquí las críticas de corte formal. Vamos ahora a destacar la de corte material.

Desde un punto de vista material, cabe preguntarse si es posible ponerse en el lugar del otro, y en el caso de que sea posible, hasta a qué punto. Para Nelson, sólo podemos ponernos en el lugar del otro en el sentido de que, a través de un experimento

mental, nos imaginemos estar en su misma situación. Esto se puede entender de dos maneras: nos preguntamos cómo “nosotros”, si estuviésemos en esta situación (en la situación de ser este sujeto de interés) querríamos que otra persona actuara; nos preguntamos cómo la “otra persona” (la que se encuentra justo en la situación de tener un determinado interés) querría que nosotros actuáramos. Nelson apunta la primera posibilidad,⁹¹ habida cuenta de que nos resulta imposible sustituir a los demás. Por eso habla de ponerse en la situación del otro y no en el otro.

Considerése lo siguiente. Yo me pongo en tu lugar, teniendo en cuenta la peculiaridad de tu situación. Me pregunto cómo querría ser tratado si estuviese en tu lugar. Me interrogo sobre tus intereses, explicitándoles, considerándoles como si fuesen los míos, prescindiendo de mi situación actual. Prescindo de mí en la medida en la que no considero mi situación actual, eso es cierto; pero no en la medida en la que me pregunto qué intereses podría tener si estuviera en tu situación. Confronto estos intereses con los míos, relativos a mi situación y estimo cuáles tienen mayor peso, prescindiendo de la parte en que me encuentro. Como se ve, el criterio decisivo en una situación así es el criterio de estimación del peso de los intereses, un criterio que Nelson analizará justo en el apartado sobre la materia del deber, a partir de la regla de ponderación de los intereses, a la que reenviamos para la prosecución del tratamiento de esta problemática. Sin embargo, ya podemos hacer algunas consideraciones.

Gracias al experimento mental que sugiere, la mera forma de la ley moral nos invita a hacernos esta pregunta: ¿cuál sería el deber para otra persona si ésta estuviera en nuestra misma situación? Esta pregunta nos permite hacer abstracción de nuestras inclinaciones, que a menudo pueden oscurecer nuestra conciencia del deber, es cierto,

⁹¹ En este sentido la concepción de Nelson es muy parecida a la sostenida por Richard Hare según el cual en el proceso de ponderación de los intereses, el agente tendría que preguntarse (gracias a una identificación hipotética) qué es lo que querría él que hicieran los demás de encontrarse en la situación interna como externa del afectado por su acción. Véase Richard Hare. *Freedom and Reason*. (cap. VI) Para una evaluación de las relaciones entre la filosofía de Nelson y Hare, véase Varios. *Zwischen Kant und Hare. Eine Evaluation der Ethik Leonard Nelsons. Sokratische Philosophieren Schriftenreihe der Philosophisch-politischen Akademie Band V*. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1998. En particular las contribuciones de Dieter Birnbacher. “Nelson Philosophie eine Evaluation” (pp. 13-37); Jörg Schroth “Richard Hare und Leonard Nelson” pp. (62-89); Gronke Horst “Nelson Vernunftethik. Ihr Stellenwert in der moralphilosophischen Diskussion der Gegenwart” pp. 89-114; Udo Vorholt “Die Aktualität der Nelsonschen Theorie” pp. 119-127. También véase a Varios. *Vernunft – Erkenntnis – Sittlichkeit*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1979 y la contribución de Robert Alexy “R. M. Hares Regeln des moralischen Argumentierens und Leonard Nelson Abwägungsgesetz”: pp. 95-123.

pero, como acabamos de ver, no nos da un criterio para la determinación del deber mismo. Para ello hay que dar un paso más: hay que buscar un criterio para la materia del deber, que es justo lo que Nelson piensa haber encontrado con la formulación de la ley moral. Esa ley nos invita a considerar la situación desde el punto de vista de los intereses de los demás:

“No preguntamos más ahora cuál sería, entonces, nuestro deber, si nos imaginamos situados en la posición de otro, es decir, cómo *deberíamos* actuar en su lugar, sino que preguntamos por los *intereses* que tiene, es decir, como *desearía* que nosotros actuarámos. El criterio para ello no reside en una ley práctica, sino en sus intereses fácticos: sus inclinaciones.”⁹²

El cambio es esencial. El criterio del deber se encuentra en los intereses de los demás, intereses ligados a una situación concreta.⁹³ Pero se nos dirá, si el criterio está puesto en una inclinación y en un interés, se perderá el carácter puro de la ley moral. Además, estamos afirmando un eudemonismo, porque el contenido del deber dependerá de la satisfacción de los intereses, de las inclinaciones de otros; dicho en otros términos, de la promoción de su felicidad. Para contestar a esta objeción Nelson distingue entre fundamento de determinación del cumplimiento del deber (*Bestimmungsgrund der Pflichterfüllung*) y criterio del deber (*Kriterium der Pflicht*). Fundamento de la determinación del cumplimiento del deber (¿porqué hago lo que hago?) y criterio del deber (¿qué es lo que me permite decidir qué es lo que debo hacer?). Para decidir que esta acción es un deber para mí hace falta la ley de ponderación, en la que los intereses de los demás y las circunstancias, juegan un papel decisivo. Con esto no se quiere decir que los intereses sean el fundamento de la determinación del cumplimiento del deber.

⁹² Nelson L. KPV § 103: p. 174 “Wir fragen jetzt nicht mehr, was denn, wenn wir uns in die Lage eines anderen versetzt denken, unsere Pflichte wäre, d.h. wie wir an seiner Stelle handeln *sollen*, sondern wir fragen nach den *Interessen*, die er hat, d.h. wie er *wünschen* würde, daß wir handeln. Das Kriterium hierfür liegt nicht in einem praktischen Gesetz, sondern in seinen faktischen Interessen, seinen Neigungen” (trad. P. 340).

⁹³ Todo esto presupone que personas que se encuentran en una situación determinada tengan los mismos intereses. Ahora bien, Nelson concede que los intereses son distintos, pero no porque hay una incommensurabilidad entre ellos, sino porque hay diferencia de situaciones, y límites de nuestros conocimientos. En el caso de que pudiésemos conocer la situación perfectamente y no estuviésemos expuestos al error, los interés coincidirían. A esto se pueden hacer algunas objeciones: 1) que tener un mismo interés no implica, de por sí, querer que alguien actúe de una cierta forma con respecto a la tutela de nuestro interés; 2) que el experimento mental propuesto por Nelson nos permite salir de nuestras inclinaciones, eso sí, pero nos facilita comprender los intereses de los demás sólo al precio de admitir una uniformidad de estos. Veremos a continuación cómo Nelson intenta superar estas dificultades examinando la regla de ponderación de los intereses.

Este sería el caso sólo si yo efectivamente tuviese que encontrarme en la situación del otro. Pero yo tengo solamente que ponerme en lugar del otro y hacerme la pregunta:

“¿Tendría yo esa inclinación si me encontrara en la situación del necesitado? Pero en realidad *no* me encuentro en tal situación; por lo tanto aquella inclinación no puede ser tampoco el fundamento de la determinación de mi acción.”⁹⁴

Se podrá objetar que la inclinación no es inmediatamente fundamento de nuestra acción, pero sí mediatamente. Ahora no me encuentro, de hecho, en aquella situación, pero puede ser que en otro momento yo también viva los mismos problemas. Ahora bien, no es improbable que yo viva en una situación tan feliz, o tan diferente, que me parezca extremadamente improbable encontrarme en la situación del otro. Sin embargo, aunque hubiese una fuerte probabilidad de lo contrario, nada me aseguraría que mi acción tuviese como contrapartida una acción análoga de parte del otro. Es decir, ¿quién me asegura que mi acción benéfica me reportará a su vez un beneficio? Todas estas reflexiones sirven a Nelson para argumentar a favor de la distinción entre fundamento de determinación del deber y criterio del deber, una distinción que le permitirá salir de la ética kantiana sin renunciar a sus resultados.

La ley de ponderación nos ofrece un criterio para restringir nuestros intereses. Nos preguntamos ahora qué es lo que ocurre cuando esta ley no es respetada. Si el criterio moral es la restricción de nuestros propios intereses, a la luz de la ley moral así formulada, ¿qué es lo que ocurre cuando alguien actúa de forma contraria a la ley? Nuestros juicios éticos fácticos nos muestran que no nos sentimos obligados a respetar a ese hombre como lo haríamos si este hombre nos hubiera respetado. Además juzgamos a quién le tiene respeto igualmente como una persona que lo hace por respeto a sí mismo, pero no por un deber cualquiera. Damos respeto a la persona en igual medida en que ésta nos ha respetado. He aquí, por tanto, las leyes sugeridas por Nelson:

“Tú debes consentir que tus intereses no sean respetados en igual medida en que tú has demostrado desaprensión por los intereses de los demás.”⁹⁵

⁹⁴ Nelson L. KPV. P. 176 § 104 “Ich frage mich ja nur: *Würde* ich diese Neigung haben, *wenn* ich mich in der Lage des Notleidenden befände? Ich befinde mich ja aber in Wirklichkeit *nicht* in solcher Lage; also kann jene Neigung auch nicht der Bestimmungsgrund meiner Handlung sein” Trad. p. 341

⁹⁵ Nelson L. KPV § 86: p. 136 “Du sollst in eine gleiche Nichtachtung deiner Interessen einwilligen, wie du sie anderen gegenüber bewiesen hast.” (Trad. P. 308).

Esta ley es la reconversión de la ley de ponderación y depende de ella. Allí nos mandaban no preferir nuestros intereses a los de los demás, simplemente por el hecho de ser nuestros; aquí, tener en cuenta los intereses del otro con la misma medida con la que éste ha tenido en cuenta los nuestros.

“Común a ambas premisas es el *equilibrio* de los intereses según el criterio de abstracción que elimina la diferencia de las personas como tales y, en consecuencia, el mandato de preservar la *igualdad* de la dignidad de las personas, es decir, de la *justicia*. Una de las leyes se refiere a la lesión de la igualdad de la dignidad de las personas, la otra a su reparación. El principio supremo común al que ambas se pueden reducir, la *ley moral* universal, puede formularse de la siguiente manera: «preserva la igualdad de la dignidad personal» o «actúa justamente».”⁹⁶

Para que esto sea posible, es decir, para que sea protegida la igualdad de las personas hay que compensar la ofensa recibida. La lesión de la ley se vuelve entonces contra el mismo autor de la violación. El principio de justicia, entonces, es el principio expresado por la ley de la ponderación y de la compensación.

Pero con esto no se ha agotado la reflexión. Para que esto sea posible hace falta esclarecer con mayor detalle la cuestión del derecho en Nelson, cuya relevancia ha sido ya anticipada por el principio de la justicia. Es el último paso de este apartado en torno al criterio del deber.

4.4.4.3 Aclaraciones del concepto de derecho

Para Nelson existe una estrecha relación entre interés y derecho. Las razones de esta relación las encuentra, cuando sostiene que

“En la medida en que el interés de una persona restringe el arbitrio de otras, de acuerdo con una ley, decimos que a esta persona le corresponde un derecho con respecto a las otras. El concepto del derecho es, en consecuencia, aquel concepto mediante el cual determinamos el contenido de la ley moral. *La Ley moral es una ley jurídica*, esto es: nuestros deberes son determinados por su contenido mediante derechos.”⁹⁷

⁹⁶ Nelson L. KPV § 86: p. 136 “Gemeinsam ist beiden Sätze der *Ausgleich* der Interessen gemäß dem Kriterium der Abstraktion vom Unterschied der Personen al solcher und also das Gebot der Wahrung der *Gleichheit* der Würde der Personen, d.h. der Gerechtigkeit. Das eine Gesetz bezieht sich auf die Verletzung, das andere auf die Wiederstellung der Gleichheit. Das gemeinsame oberste Prinzip, auf das sie sich zurückführen lassen, das allgemeine Sittengesetz, läßt sich daher aussprechen: *Wahre die Gleichheit der persönlichen Würde*: oder handle gerecht.” (Trad. P. 309).

⁹⁷ Nelson L. KPV § 93p. 144 “Insofern, einem Gesetz zufolge, das Interesse einer Person die Willkür anderer einschränkt, sagen wir, daß dieser Person ein Recht gegenüber den anderen zukommt. Der Begriff des Rechts ist also der Begriff, durch den wir den Inhalt des Sittengesetzes bestimmen. Das *Sittengesetz ist ein Rechtsgesetz*, d.h. unsere Pflichten werden ihrem Inhalte nach bestimmt durch Rechte.” (Trad p. 316).

Pero aunque una cuestión de derecho, implique siempre una cuestión de intereses, no se identifica con ella. En efecto, en la medida en que una lesión de un derecho implica necesariamente, también, la lesión de un interés, una lesión de un derecho no significa lo mismo que una lesión de un interés. Eso resulta claro cuando se piensa que de la sólo existencia de un interés no se deriva la existencia de un derecho. La existencia de un derecho es, entonces, sólo condición suficiente, pero no necesaria, de la existencia de un interés. También cuando se da el caso de un conflicto de intereses, este simple estado de cosas, no es de por sí suficiente para justificar la existencia de un derecho para cada uno de los dos contendientes. Si así fuese, estaría justificado que cada uno, por el hecho de tener un interés, exigiera de los demás su respeto incondicionado. De esta forma, en el caso de una colisión de intereses, se llegaría a una situación paradójica, porque uno debería respetar al interés del otro y no debería respetar ese interés, siendo justificado pretender del otro, justo el respeto de su propio interés.

“Pues por un lado B tendría el deber de no impedir la acción de A, y por el otro, él estaría justificado en impedir la acción de A, *no* tendría el deber de no impedir la acción de A.”⁹⁸

Pero eso no es todo. Sabemos que tenemos, por ejemplo, intereses frente a la naturaleza. Sin embargo, no pensamos, en absoluto, tener un derecho con respecto a ella; un derecho que de existir, obligaría a la naturaleza a respetarnos. Lo mismo cabe decir de los animales. Los animales pueden lesionar nuestros intereses y nuestros intereses pueden estar en conflicto con los de los animales, pero no por eso, en el caso de la lesión de un interés nuestro, estaríamos autorizados a lamentarnos de haber sufrido la lesión de un derecho. Pero hay aún más. En el caso de los seres humanos, también la lesión de un interés no implica de por sí la lesión de un derecho. Para que esto sea posible, hace falta que la lesión del interés en juego esté prohibida por la ley moral. Este es el punto fundamental.

⁹⁸ Nelson L. KPV p. 145 “Dies wäre aber ein Widerspruch; denn auf der einen Seite würde B die Pflicht haben, die Handlung von A nicht zu hindern, und auf der anderen Seite würde er zur Verhinderung derselben Handlung von A berechtigt sein, d.h. er würde nicht die Pflicht haben, die Handlung von A nicht zu hindern.” (Trad. P. 317).

Si ahora consideramos la relación entre deber y derecho, podemos constatar que donde hay un derecho, hay un deber por parte de alguien de respetarlo y donde hay un deber hay un derecho por parte de alguien de ser respetado. Sin embargo, las condiciones de posibilidad de un deber y de un derecho son muy distintas, y nos permiten introducir una nueva distinción entre sujetos de deberes y sujetos de derechos.

“Las condiciones necesarias de los deberes para un ser son, por tanto, las siguientes: 1) la capacidad de actuar; 2) la capacidad de tener conciencia de una ley práctica; 3) la posibilidad de tener efecto mediante su acción en los intereses de otros seres... Las condiciones necesarias de derechos para un ser son: 1) la capacidad de interesarse; 2) la posibilidad de que estos intereses estén expuestos a los efectos provenientes de la acción de un ser racional.”⁹⁹

Sujetos de deberes son aquellos que satisfacen las condiciones del deber; sujetos de derechos son aquellos que satisfacen las condiciones del derecho. Como se puede ver hay muchos más sujetos de derechos que de deberes, porque su condición es menos restrictiva. Aunque un sujeto de deber sea siempre también un sujeto de derechos, no es cierto que un sujeto de derechos tenga que ser siempre, también, un sujeto de deber. Lo que, dicho sea de paso, dejaría abierta la posibilidad de una ética capaz de justificar el respeto debido, por ejemplo, a los animales, en tanto que posibles sujetos de derechos, aunque no de deberes.¹⁰⁰

⁹⁹ Nelson L. KPV § 100 p. 167 “Die *notwendigen Bedingungen von Pflichten* für ein Wesen sind daher: 1) das Vermögen zu handeln; 2) das Vermögen des Bewusstseins eines praktischen Gesetzes; 3) die Möglichkeit durch sein Handeln auf die Interessen anderer Wesen einzuwirken... Die *notwendigen Bedingungen von Rechten* für ein Wesen sind: 1) das Vermögen sich zu interessieren; 2) die Möglichkeit, daß diese Interessen den Einwirkungen seitens eines handelnden vernünftigen Wesen ausgesetzt sind.” (Trad. pp. 334-5).

¹⁰⁰ Es este un aspecto de extrema actualidad de la filosofía de Nelson, que en este sentido se puede considerar un precursor de la ética de los animales. Aquí no hemos desarrollado la ética de los animales de Nelson que él elaboró cuidadosamente en otros escritos, por ejemplo en Nelson L. *System der philosophischen Ethik und Pädagogik* Cap. 6 párrafos 65-67 y que él defendió con su misma práctica de vida siendo vegetariano. Para profundizar en esta temática, véase Frey Raymond G. „Leonard Nelson and the Moral Rights of Animals“ en: Varios. *Vernunft – Erkenntnis – Sittlichkeit*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1979: pp. 289-99. El artículo de Birnbacher D. “Leonard Nelson – Eine Evaluation” en Varios. *Zwischen Kant und Hare*. p. 19-26 obra ya citada. De particular relevancia es, junto con la distinción entre “sujetos de derechos” y “sujetos de deberes”, (distinción que abre la puerta a la consideración de los animales como sujetos de derechos y no de deberes) el examen del concepto de interés. Nelson distingue entre el “tener un interés en ‘x’” que supondría también el ejercicio de la conciencia y “el estar en el interés de alguien tener ‘x’” que no requeriría el darse de la conciencia y que por eso podría atribuirse también a seres no racionales, como los animales. Para Nelson sólo los animales, porque sólo ellos podrían querer y desear algo, sin que tener con eso que juzgarlo de manera proposicional.

Un último punto que merece atención es el descubrimiento de la estimación / valoración jurídica (*rechtliche Wertung*), como distinta de la valoración moral (*moralische Wertung*). Argumenta Nelson:

“¿Ocurre realmente así, que cuando hacemos abstracción de la valoración moral, no queda ninguna valoración más de la acción? Cuando nosotros analizamos (*Zergliedern*) nuestros juicios sobre las acciones, encontramos que de hecho hay otra valoración además de la puramente moral de la acción, a saber: una valoración de la acción según la coincidencia de la misma con el *contenido* (*Inhalt*) de la ley moral. No nos comportamos indiferentemente frente a la cuestión de si una persona obtiene su *derecho* o si éste le es escatimado. Le damos un *valor* al hecho de que la misma alcance su derecho, independientemente de que esto ocurra por motivos morales o no.”¹⁰¹

Existe, por tanto, una valoración peculiar, la jurídica. La existencia de ésta se puede destacar, también, al considerar cómo evaluamos aquellos casos en los que las personas, aunque convencidas de estar actuando moralmente, están violando un derecho. Si no se puede imputar en estos casos una culpa moral (las personas, en efecto están convencidas de actuar moralmente) se les puede atribuir un disvalor. Lo que se valora no es la voluntad del agente sino el acto en tanto que contrario a lo que tendría que ser prescrito por la ley moral. Dicho con otros términos, tenemos interés en que se cumpla con el derecho y, esto, independientemente de una motivación moral de los agentes. Este interés nos permite explicar también por qué estamos dispuestos a impedir la lesión del derecho con la fuerza, un acto que no tendría ningún valor en el campo de lo moral, donde el carácter decisivo es la acción según, y por, la conciencia del deber.

La realización de un derecho exige, por tanto, una estimación peculiar, que es distinta de la moral, aunque tenga también, como ella, un carácter negativo. No atribuimos un valor a que alguien sea respetado en su derecho. Lo que hacemos es atribuir un disvalor a aquellas acciones u omisiones que impiden esta realización, un disvalor en este caso absoluto, que no puede ser compensado por ningún valor positivo.

Es hora de preguntarse si los principios bajo los cuales la valoración moral y la jurídica se formulan, son distintos o si, por el contrario, hay un solo principio en ellos implícito. Nelson muestra cómo el esfuerzo por reducir un principio a otro está

¹⁰¹ Nelson L. KPV § 101: p. 169 “Verhält es sich so, daß wenn wir von der moralischen Wertung absehen, sonst gar keine Wertung der Handlung mehr übrig bleibt? Wenn wir unsere Urteile über Handlungen zergliedern, so finden wir, daß es in der Tat noch eine andere als die rein moralische Wertung der Handlung gibt: nämlich eine Wertung der Handlung nach ihrer Übereinstimmung mit dem

destinado al fracaso por ambas partes. El resultado sería, o una ética de las virtudes que no conseguiría salir de la intención moral, o una ética del derecho que no conseguiría dar razón del momento moral. Pero en el caso, en cambio, de que se admitiesen dos principios: un imperativo de la intención y uno del derecho, respectivamente un principio para la determinación del fundamento del deber, (lo que constituye el criterio para poder valorar una acción como moral), y un principio para la conformidad de las acciones al contenido del deber, (exigido por la forma de la ley moral), tendríamos que considerar algunas dificultades. En primer lugar, desde la consideración de nuestros juicios fácticos, resulta que no hay mandato alguno de actuar según el deber. De lo contrario habría que admitir un regreso *ad infinitum* en la serie de los mandatos. En segundo lugar, si se admitiesen dos principios, habría que dar razón de la posibilidad de un conflicto entre ellos. Ahora bien, esta posibilidad es mucho más que una probabilidad. La hemos visto ya a la hora de detectar la valoración ética y la jurídica. Se puede pensar en actuar según el deber y por el deber y, no obstante, contravenir el derecho. ¿Qué hacer en estos casos? Después haber mostrado cómo tampoco es posible distinguir estos dos principios, respectivamente, en un principio y en una ley de la valoración, a Nelson no le cabe otra alternativa que admitir un principio único, que rezaría así:

“Actúa de manera tal que respetes la igualdad personal, o en breve, actúa justamente.”¹⁰²

Lo que las valoraciones éticas y jurídicas expresarían, entonces, no sería más que esta misma ley, sólo que unas veces según su aspecto formal, y otras según su contenido.

“Sin tener que descomponer la ley moral en dos leyes, podemos, gracias a la abstracción, distinguir en ellas dos momentos: la forma de la ley moral y su contenido. La forma de la ley moral es lo que la caracteriza como ley moral o como algo que está determinado sólo por el mero concepto de una ley moral. Su contenido es lo que ella nos requiere o lo que está determinado más allá del mero concepto de una ley moral. En primera instancia nos está *mandado* algo, del

Inhalt des Sittengesetzes. Wir verhalten uns der Frage gegenüber nicht gleichgültig, ob einer Person ihr *Recht* wird oder ob es ihr geschmälert wird.” (Trad. P. 336).

¹⁰² Nelson L. KPV. § 129: p. 221 “Handle so, daß du die Gleichheit der Personen wahrst; oder kurz: Handle gerecht” (Trad. Nuestra).

contenido del cual, podemos abstraer. En segunda instancia, nos está mandado *algo*, cuya ausencia tienen un disvalor absoluto...”¹⁰³

Hemos añadido estas consideraciones para mostrar cómo Nelson una vez expuestos los principios éticos buscados, intenta una vez más ponerlos a prueba, confrontándolos con la experiencia, con nuestra manera de juzgar éticamente.¹⁰⁴ Hechas estas aclaraciones podemos dar un paso más: el concerniente a la materia del deber; un paso que nos permitirá profundizar en las cuestiones del derecho, aquí simplemente esbozadas.

4.4.5 La materia del deber: la distinción entre “forma” y “materia”

4.4.5.1 “Forma” y “materia”

Como hemos visto, la condición necesaria para alcanzar el contenido de la ley moral, i.e. la materia de los deberes, es la ley de la ponderación y de la compensación. Cabe preguntarse si ese criterio es también condición suficiente. Antes de analizar este punto retomamos por un momento el camino ya andado.

Dos son las preguntas de las que Nelson había partido: la determinación del concepto del bien: “¿qué se entiende por bueno, o cuál es el contenido del concepto del bien mismo?”; y la determinación de los objetos del bien: “¿qué es aquello que nosotros juzgamos como bueno, es decir, qué objetos caen bajo el alcance del concepto de lo bueno?”

A la primera, Nelson había contestado reconduciendo el concepto del bien al concepto del deber y analizando este último en sus aspectos constitutivos. Desde el concepto del bien había llegado, a partir del análisis de los juicios éticos, al concepto de deber. Luego, una vez distinguido el concepto de deber de su criterio, como la forma de su materia, Nelson, gracias al análisis del criterio de deber, había superado el

¹⁰³ Nelson L. KPV § 130: p. 223 “Wir können aber, ohne dadurch das Sittengesetz in zwei Grundgesetze zu zerlegen, durch eine Abstraktion zwei Momente an ihm unterscheiden: die *Form* des Sittengesetzes und seinem *Inhalt*. Die *Form* des Sittengesetzes ist das, was es zu einem *Sittengesetz* macht oder als was es durch den bloßen *Begriff* eines Sittengesetzes bestimmt ist. Sein *Inhalt* ist das, was es von uns fordert oder als was es über den bloßen *Begriff* eines Sittengesetzes hinaus bestimmt ist. Es ist uns erstens, etwas *geboden*, wobei wir von dem Inhalt dessen, was geboten ist, abstrahieren können. Es ist uns zweitens *etwas* geboten, dessen Nicht Geschehen insofern einen absoluten Unwert hat, wobei wir von demjenigen, was darüber hinaus in dem *Begriff* eines Gebotes liegt, abstrahieren können.” (Trad. nuestra).

¹⁰⁴ Aquí es menester subrayar que el recurso a los juicios cotidianos no implica de por sí una aceptación incondicionada de una moralidad del sentido común. El juicio cotidiano es el punto de partida de la regresión, que intenta dar razón de lo que en él estaría presente sólo de forma confusa.

formalismo kantiano y se había encaminado a cumplir una tarea: la delimitación de los deberes mismos.

Podemos también resumir el camino hecho, por medio de la dialéctica entre formal y material, tal como la entiende Nelson. Un primer nivel de la dialéctica es el siguiente. El concepto de deber no nos da contenido alguno, en el sentido de deberes concretos. Para éstos, ya lo sabemos, hace falta un criterio de deber. Concepto y criterio de deber están relacionados entre sí como la forma y la materia. Aquí por “forma” se entiende la ausencia de cualquier contenido; por “materia”, los contenidos mismos.

Sin embargo, como se ha visto, el criterio de deber, a su vez, no nos ofrece de por sí los deberes mismos. En este sentido, hay que distinguir entre el criterio de deber y los deberes, o, si se prefiere, entre el criterio en cuanto forma y los distintos deberes en cuanto materia. Aquí se utilizan los términos “formal” y “material” de manera peculiar. “Forma” no es lo que no tiene contenido alguno, sino lo que no determina los contenidos: la ley moral en su dimensión formal; “materia”, al contrario denota esos propios contenidos. Eso es posible a condición de explicitar el sentido de la expresión “contenido”. Cuando Nelson utiliza la expresión “contenido”, o bien se refiere a los objetos mismos, los deberes singulares, o bien al mismo concepto de la ley en cuanto criterio; en el primer caso, se trataría del “contenido en sentido estricto”, en el segundo del “contenido en sentido lato”.

“El contenido del deber se determina a la luz de la ley del derecho (*Rechtsgesetzes*), por medio de la proposición de la igual dignidad de todas las personas (*Gleichheit der Würde aller Personen*). Ahora bien, en la medida en la que esa ley, en efecto, nos ofrece un criterio (*Kriterium*) del deber que vaya allá del mero concepto (*Begriff*) del deber, esa ley queda un principio meramente formal. O sea, en ella no está todavía completamente decidido cuál sea nuestro deber en el caso concreto. Tenemos simplemente a disposición una regla universal (*allgemeine Regel*) con la que por subsunción de las circunstancias concretas, tal como la experiencia nos permite conocerlas, determinamos el deber. Bajo distintas circunstancias, pero, el deber puede ser muy distinto. Lo que es idéntico es sólo el criterio general del deber. En este sentido se puede decir y con razón, que la ley moral (*Sittengesetz*) contiene sólo la forma general de los deberes. A la forma (*Form*) no se le puede oponer el contenido (*Inhalt*) de la ley moral, sino sólo lo que yo he querido llamar “materia” (*Materie*). “Materia” en y por sí misma, no significa otra cosa que contenido (*Inhalt*). Sin embargo, aquí, para distinguir entre dos conceptos distintos, es aconsejable utilizar esta diferencia de expresiones. La ley moral, ya sólo porque va más allá del mero concepto del deber posee un contenido (*Inhalt*). Sin embargo, en tanto que esa ley no es suficiente para determinar el deber mismo, se puede decir que no nos ofrece la materia del deber, y que por tanto no es un

principio material, sino sólo formal. Así entendida no hay alguna materia de la ley moral, sino sólo una materia de los deberes singulares, variables en cada caso.”¹⁰⁵

Si la primera parte de la obra ha sido un análisis de la distinción entre concepto y criterio, la segunda va ser una análisis de la distinción entre criterio / forma y materia de los deberes. En este punto nos encontramos ahora. Dos son los aspectos sobre los que merece la pena prestar atención: la distinción entre derechos objetivos y subjetivos y la distinción entre intereses objetivos y subjetivos.

4.4.5.2 Derecho subjetivo y objetivo

Nuestra voluntad está restringida por la ley moral, a esta altura, ley del derecho o ley jurídica. La voluntad de alcanzar nuestros fines, en la medida en que éstos perjudican injustamente los intereses de los demás, se ve sometida al imperativo categórico moral. Si hay derechos, hay también intereses y nuestra obligación es preservarlos. Cada deber implica un derecho correlativo a él, como cada derecho implica un interés que tiene que ser respetado. No vamos a repetir lo que ya hemos dicho antes, pero sí a subrayar que el contenido de la ley moral se determina por los derechos a los que, a su vez, corresponden determinados deberes. El punto clave se encuentra en el reconocimiento de la igualdad personal que es el principio mismo que justifica la formulación de la ley moral y que se encuentra expresado en el principio de justicia.

¹⁰⁵Nelson L. KPV § 118: p. 201-2 “Der Inhalt der Pflicht bestimmt sich auf Grund des Rechtsgesetzes, durch den Satz von der Gleichheit der Würde aller Personen. Nun zeigt sich aber , dass dies Gesetz, obgleich es uns in der Tat über den bloßen Begriff der Pflicht hinaus ein Kriterium der Pflicht gibt, dennoch ein bloß formales Prinzip ist, in dem Sinne nämlich, dass es für sich noch nicht vollständig bestimmt, was im einzelnen Falle für uns Pflicht ist, sondern uns nur eine allgemeine Regel an die Hand gibt, uns durch Subsumption der besonderen Umstände, wie die Erfahrung sie uns zu erkennen gibt, die Pflicht zu bestimmen. Unter verschiedenen Umständen kann sehr verschiedenes Pflicht sein; identisch ist dabei nur das allgemeine Kriterium der Pflicht. In diesem Sinne kann man mit Recht sagen, dass das Sittengesetz nur die allgemeine Form der Pflichten enthält. Die Form darf dann aber nicht dem Inhalt des Sittengesetzes entgegengesetzt werden, sondern nur dem, was ich die *Materie* der Pflicht nennen will. «Materie» hat an und für sich keine andere Bedeutung als «Inhalt», aber es empfiehlt sich, um hier zwei verschiedene Begriffe zu unterscheiden, dafür diesen Unterschied der Ausdrücke zu benutzen. Einen Inhalt hat das Sittengesetz schon dadurch allein, dass es überhaupt über den Begriff der Pflicht hinausgeht. Insofern es aber dennoch nicht hinreicht, um die Pflicht selbst zu bestimmen, können wir behaupten, dass das Sittengesetz uns nicht die Materie der Pflicht gibt, dass es also kein materiales, sondern nur ein formales Prinzip ist. So verstanden gibt es keine Materie des Sittengesetzes sondern nur eine - von Fall zu Fall wechselnde - Materie der einzelnen Pflicht.” (Trad. nuestra).

Dicho esto, parecería que habríamos resuelto nuestros problemas de determinar los deberes concretos. Sin embargo, las cosas no son así: estamos todavía lejos de nuestro objetivo. La ley moral nos manda respetar la dignidad de las personas, nos da un criterio para ese respeto, eso sí, pero ese criterio, tal como ha sido formulado, es insuficiente para determinar los deberes singulares. Pues bien, para que ese criterio sea utilizable haría falta algo muy importante: el conocimiento de la situación misma, de las circunstancias (con sus factores internos y externos).

Como es fácil observar, el conocimiento de la situación puede ser inadecuado. En efecto, no tenemos un conocimiento absoluto de la realidad particular. Hay la posibilidad de errores. Por eso, para Nelson, tiene sentido distinguir entre lo que nosotros pensamos que es un derecho, el “derecho subjetivo”, y lo que un derecho es en sí, aunque nosotros no lo reconozcamos como tal, el “derecho objetivo”. Seguimos la argumentación de Nelson que es muy esclarecedora:

“¿Cómo determinamos entonces cuál es la materia del deber? Por la ley del derecho. La ley del derecho, determina por sí sola, que la dignidad de las personas tiene que ser respetada. Lo que va en contra de la dignidad de las personas y lo que le pertenece, eso, la ley del derecho lo deja indeterminado. Esta cuestión puede ser decidida sólo en la situación singular, gracias al conocimiento de las circunstancias esenciales para esta situación. Hasta qué punto seamos capaces de comprender estas circunstancias dependerá de la medida de nuestro saber (*Wissens*), de nuestro conocimiento (*Kenntnis*) y de nuestra intuición (*Einsicht*). Podremos determinar, de manera más o menos acertada, los deberes, según poseamos un saber más o menos completo de las circunstancias. Esa dependencia de la aplicación de la ley del derecho de nuestro conocimiento y de nuestra intuición, requiere una distinción en nuestro entendimiento del derecho (*Rechtauffassung*), que hace necesario que se distinga entre derecho subjetivo y objetivo.”¹⁰⁶

Si tiene sentido lo expuesto, existirían unos derechos objetivos, aunque pueda darse el caso de que nunca se hayan alcanzado por los límites de nuestros conocimientos.

¹⁰⁶ Nelson L. KPV § 118: p. 202 “Wie bestimmen wir also, was die Materie der Pflicht ist? Durch das Rechtsgesetz. Das Rechtsgesetz bestimmt aber für sich allein nur, dass die Würde der Person geachtet werden soll; *was* zur Würde der Person gehört, und *was* gegen die Würde der Person verstößt, läßt es noch unbestimmt. Diese Frage kann nur für die einzelne Situation entschieden werden, auf Grund einer Kenntnis der für diese Situation wesentliche Umstände. Wie weit wir diese Umstände übersehen, hängt von dem Maße unseres Wissens, unserer Kenntnis und Einsicht, ab. Je, nachdem wir über ein vollkommeneres oder unvollkommeneres Wissen verfügen, werden wir die Materie der Pflicht mehr oder weniger zutreffend bestimmen können. Diese Abhängigkeit der Anwendung des Rechtsgesetz von der Kenntnis und Einsicht des Urteilenden bedingt einen Unterschied in der Rechtauffassung, der es notwendig macht dass wir noch zwischen subjektivem und objektivem Recht unterscheiden.” (Trad. nuestra).

Esto nos permite entender una posición sostenida por Nelson que, a primera vista, podría parecer paradójica si no contraintuitiva. Para Nelson es imposible que haya un conflicto de derechos y, por consiguiente, de deberes. Un conflicto de deberes o de derechos sería una contradicción en sí misma, en cuanto que nos mandaría hacer y no hacer algo en una determinada situación. Y esto es imposible, porque es contradictorio. ¿Cómo se explica entonces lo que llamamos de forma impropia conflicto de deberes?

Para Nelson se trata en la mayoría de los casos, de conflictos entre reglas morales o entre intereses.¹⁰⁷ En el primer caso, habría que decidir a la luz de un principio cuál de las reglas habría que seguir; en el segundo, habría que intentar conocer la situación en su peculiaridad, para ver cuál de los intereses está justificado. No hay que olvidar que un conflicto o colisión de intereses, de suyo, no es una contradicción. La existencia de un interés no justifica de por sí la existencia de un derecho correspondiente, aunque sea válido lo contrario, la existencia de un derecho implica también la existencia de un interés.

A estas alturas, el núcleo de la reflexión de Nelson se encuentra en el análisis de los conflictos de intereses y en los criterios para la solución de los problemas que plantean. Nelson se interesa por establecer el derecho objetivo: nuestra materia del deber. Nelson considera distintos casos. Vamos a verlos a continuación, a título de ejemplo.

En el caso de que haya un conflicto de intereses en el que no esté claro, por los límites de nuestro conocimiento, cuál de ellos tiene mayor peso, la solución propuesta por Nelson sería la siguiente:

“Si se aplica la ley moral a este caso, la contestación es muy sencilla. Sólo tenemos que preguntarnos si podíamos consentir en la preferencia de uno u otro de los intereses, aunque en el caso en que los dos intereses en colisión fuesen los nuestros.”¹⁰⁸

No siempre la solución es tan sencilla. Obsérvese ahora el caso siguiente. A veces el conflicto de intereses asume una forma peculiar: la probabilidad y la gravedad de la lesión de los intereses son inversamente proporcionales. Por ejemplo, en el caso de un

¹⁰⁷ Nelson L. KPV. § 122-125.

¹⁰⁸ Nelson L. KPV § 125: p. 211 “Wendet man nun aber das Sittengesetz auf diesen Fall an, so ist die Antwort sehr einfach. Wir brauchen nur zu fragen, ob wir in die Bevorzugung des einen oder anderen

conflicto entre dos acciones “A” y “B”, si se eligiera la acción “A”, habría una alta probabilidad de provocar una escasa lesión del interés en conflicto; al contrario, si se eligiera la acción “B”, la probabilidad de provocar una lesión del interés sería muy escasa, pero la lesión muy alta. En este caso, el producto matemático entre la probabilidad y la gravedad de la lesión sería igual. La solución propuesta por Nelson en este caso sería esta:

“El deber nos manda elegir la acción, en la que este producto es mínimo. Nos deja por tanto la elección (*Wahl*) entre ambas acciones.”¹⁰⁹

Cómo se ve aquí, Nelson apunta una solución de corte matemático. Un último caso, tal vez el más difícil, sería el siguiente. Aquí no se trataría del conflicto que vive una persona al elegir dos acciones que lesionarían de forma diferente unos intereses. El caso en cuestión sería el de dos personas que tienen intereses de igual peso, en conflicto entre sí. Que la situación sea bastante complicada resulta claro por lo siguiente. En este caso, no se podría elegir el interés defendido con mayor fuerza. De lo contrario, existiría el riesgo de ir en contra del respeto de las personas y de hacer prevalecer el interés más "fuerte". Tampoco parecería una solución adecuada renunciar a los intereses simplemente por el hecho de estar involucrada otra persona. Nelson propone dos criterios para resolver este problema: la casualidad y la utilización de la fuerza.

“En el caso de que un interés tenga que ser preferido, eso puede acontecer, bajo la garantía de la igualdad personal, sólo de esta manera: la decisión está más allá, fuera (*ausserhalb*) del arbitrio de los competidores i.e está en una instancia a la que ambos someterían sus propias voluntades, sin que por eso tuviese que ser ya preferida una u otra de ellas. Eso no significa otra cosa que la decisión debería dejarse a una circunstancia casual, que los implicados en la decisión no podrían prever de la misma manera. Llamamos a una decisión así, una decisión determinada por el caso...Naturalmente, bajo algunas circunstancias, en lugar de decidir por el caso, se puede contemplar también decidir luchando, i.e. una decisión por medio de la fuerza, , pero sólo bajo las condiciones de que, primero, semejante lucha no lesione ningún interés de un tercero, y, segundo, las posibilidades de ganar en esta lucha sean ambas iguales para los competidores, i.e. el éxito de la lucha sea para ambos igualmente incierto.”¹¹⁰

Interesses einwilligen könnten, wenn die beide kollidierenden Interessen auch die unseren wären." (Trad. nuestra).

¹⁰⁹ Nelson L. KPV: p. 231: “Die Pflicht gebiet uns nur, die Handlung zu wählen, für die dieses Produkt ein Minimum ist. Sie läßt uns also zwischen beiden Handlungen die Wahl.” (Trad. nuestra).

¹¹⁰ Nelson L. KPV § 128: p. 215-216 “Sofern aber ein Interesse vorgezogen werden muss, kann dies unter Wahrung der persönlichen Gleichheit nur so geschehen, dass die Entscheidung *außerhalb* der Willkür der Konkurrenten liegt, also in einer Instanz, der beide ihren Willen gleicherweise unterwerfen, *ohne* dass dabei schon der eine oder andere bevorzugt wäre. Das heißt so viel, wie dass die Entscheidung einem zufälligen, d.h. der Voraussicht beider Beteiligten gleichermaßen entzogenen Umstand überlassen werden

4.4.5.3 Intereses objetivos y subjetivos

La distinción entre derechos objetivos y subjetivos y el análisis de los conflictos de intereses a la luz de la ley moral, nos había permitido volver a la determinación de los deberes, nuestra tarea de partida. Ahora bien, siguiendo el método crítico, Nelson se pregunta si, de hecho, determinamos la materia del deber siempre y sólo como se ha descrito. Para reanudar el discurso, partimos del análisis de los distintos tipos de conflictos de intereses.

Ya hemos visto que no siempre, a la hora de evaluar la moralidad de una acción, había que tener en cuenta los intereses. Hay intereses que están en contra del derecho o intereses equivocados que dependen de un error de evaluación. Es cierto que, quitando esas excepciones, son los intereses y su relación de mayor o menor fuerza los que atraen nuestra atención. Pero, es fácil observar que cuando nos encontramos frente a un conflicto de interés, sean estos nuestros propios intereses o los intereses de dos personas distintas, no siempre el papel mayor es la fuerza de los intereses en juego. Hay que añadir algo más:

“Excluimos un interés de nuestra consideración, cuando, por así decir, se nos patentiza como de menor valor (*minderwertig*), y preferimos un interés a otro, cuando, por así decir, se trata de un interés más elevado/superior (*höheres*). La inferioridad (*Minderwertigkeit*) aquí no señala una falta con respecto a la fuerza, y el carácter superior no señala una preferencia con respecto a la fuerza. Todo lo contrario, este juicio es completamente independiente de las consideraciones en torno a la fuerza de los intereses.”¹¹¹

Hay también la posibilidad de que los intereses se evalúen según la relación superior / inferior; una relación muy distinta respecto a la de mayor o menor fuerza. Se puede, por ejemplo, rechazar un interés más fuerte pero inferior, respecto a otro más débil. Y todo esto solamente por la inferioridad del primero, como cuando no tenemos en consideración los intereses de una persona vanidosa, por más que pretenda atraer con

müss. Eine solche Entscheidung nennen wir eine Entscheidung durch das Los...Nun kann freilich unter Umständen auch der Kampf, also die Entscheidung durch die Stärke, als eine Entscheidung durch das Los angesehen werden; aber nur unter der Bedingung, dass erstens durch einen solchen Kampf kein Interesse dritter verletzt wird und zweitens die Chancen, in diesem Kampfe zu siegen, für beide Konkurrenten gleich sind, d.h. dass der Ausgang des Kampfes für beide gleich unsicher ist.” (Trad. nuestra).

¹¹¹ Nelson L. KPV § 135: p. 236 “Wir schließen ein Interesse von der Berücksichtigung auch aus, wenn es uns, wie wir sagen, *minderwertig* erscheint, und wir ziehen ein Interesse einem anderen, vor wenn es, wie wir sagen, ein *höheres* Interesse ist. Die Minderwertigkeit bezeichnet hier nicht einen Mangel an Stärke und die Höhe nicht einen Vorzug an Stärke, sondern diese Beurteilung ist von der Rücksicht auf die Stärke durchaus unabhängig.” (Trad. nuestra).

insistencia nuestra atención o adulación. No nos sentiríamos obligados a respetar su interés, aunque sea más fuerte que el nuestro, justo por su valor inferior. También es posible, frente a dos intereses, uno de ellos superior y el otro más fuerte, elegir el superior, solamente por su valor. Es, por ejemplo, el caso que a menudo ocurre cuando estamos absorbidos por nuestro trabajo y nos interrumpen con preguntas u otras cosas, simplemente con el interés de entretenerse con nosotros porque se están aburriendo. La inferioridad del interés o su superioridad a veces son suficientes para establecer un criterio de exclusión/inclusión de los intereses.

Otra posibilidad es que no tenemos en cuenta sólo el mayor o menor valor, sino su relación con una mayor o menor fuerza. También en este caso, estaríamos autorizados a elegir el interés superior, aunque más débil. En fin, hay situaciones en que se puede limitar un interés sin que se vea la razón de esa limitación. Es éste un caso límite: se limita un interés sin que haya aparentemente otro de mayor valor, como cuando el padre toma una decisión en interés de su hijo, sin que éste vea su oportunidad. En cada uno de estos ejemplos, el interés más elevado tiene más consideración que el más fuerte. Pero hay situaciones en que el interés más fuerte sigue siendo el elegido, por ejemplo, en las situaciones de extrema gravedad o de lesión de los intereses de un gran número de personas.

“Para que la preferencia del carácter superior del interés sea de nuevo anulada, tenemos sólo que asumir que, cuando en una parte hay una determinada superioridad de los intereses, en la otra crezca suficientemente la fuerza del interés lesionado por la preferencia del otro, o crezca el número de las personas sufrientes implicadas.”¹¹²

Todas esas consideraciones nos muestran que la descripción a que habíamos llegado no era suficiente para la determinación de los deberes, en tanto en cuanto no se consideraba la posibilidad de otro tipo de evaluación, como es la del valor de los intereses mismos. Concentrémonos ahora sobre este aspecto: ¿qué se entiende por valor de un interés?, ¿sobre qué base se juzga ese valor? Tomamos en consideración la primera pregunta:

¹¹² Nelson L. KPV p. 242 § 137 “Wir brauchen nur anzunehmen, dass bei einer gegebenen Höhe des Interesses auf der einen Seite die Stärke des durch seine Bevorzugung verletzten Interesse auf der anderen Seite oder die Zahl der dadurch in Mitleidenschaft gezogenen Personen hinreichend groß wird, damit der Vorzug der Höhe des Interesses wieder aufgehoben wird.” (Trad. nuestra)

“Evaluar un interés no significa otra cosa que asignar a la satisfacción de este interés un valor. Que asignamos un valor a la satisfacción de un interés, es algo que no sólo parece ser posible para cualquier interés, sino también necesario. Ya que, ya sólo por esto, que tenemos un interés, asignamos a su satisfacción un valor.”¹¹³

En el concepto de interés, está ya dada una valoración positiva, el valor de su misma satisfacción. De hecho, si tenemos un interés, estimamos también por valiosa su realización. Eso es cierto, pero ¿eso es todo? Podemos considerar un interés también desde otra perspectiva, es decir, desde su mayor o menor dignidad, desde su mayor o menor valor. Por el momento, consideramos esta cuestión desde un nivel elemental. Un interés se considera más o menos digno si se considera acertado el juicio que atribuye un valor al objeto del interés en cuestión.

“En realidad lo que acontece es que nosotros juzgamos como correcta o equivocada la evaluación presente en el interés. Cada interés añade a su objeto un valor. Este valor corresponde o no al objeto, y según el caso, la evaluación presente en el interés es verdadera / correcta (*richtig*) o falsa / incorrecta (*falsch*)”.¹¹⁴

He aquí otro punto, otro momento de la evaluación: ¿es acertado o no el juicio de valor que atribuimos al objeto de nuestro interés? Aquí no tenemos todavía en cuenta el criterio de nuestra estimación de valor, sino que hacemos una consideración meramente formal: tiene mayor valor el interés que acierta en la estimación del valor. Esa consideración, aún cuando pueda parecer elemental tiene un significado heurístico: no todo los intereses admiten ese juicio de evaluación, hay intereses que se resuelven en la misma satisfacción de su interés, sin preocuparse si el valor atribuido corresponde o no al objeto. Esos son los intereses subjetivos, aquellos que atribuyen un valor al objeto sólo en tanto que es objeto de nuestro interés y no en cuanto poseedor de un valor

“El valor aquí, está atribuido al objeto sólo en tanto en cuanto este satisface nuestro interés o es objeto de nuestro interés. En otros casos, se atribuye al objeto un valor sin tener en cuenta si satisface nuestro interés. Los intereses de este segundo tipo incluyen una afirmación en torno al objeto, que puede ser verdadera / correcta (*richtig*) o falsa / incorrecta (*falsch*). Esos intereses

¹¹³ Nelson L. KPV § 138: p 243- 4 “Ein Interesse werten, bedeutet zunächst nichts anderes, als der Befriedigung dieses Interesse einen Wert geben. Dass wir der Befriedigung eines Interesse einen Wert geben, scheint zwar bei jedem Interesse nicht nur möglich, sondern auch notwendig zu sein; denn dadurch allein schon, dass wir ein Interesse haben, geben wir seiner Befriedigung einen Wert.” (Trad. nuestra).

¹¹⁴ Nelson L. KPV § 138 : p. 244 “Es verhält sich also in der Tat so, dass wir die in einem Interesse liegende Bewertung entweder als richtig oder als falsch beurteilen. Jedes Interesse legt seinem Gegenstand einen Wert bei. Dieser Wert kommt dem Gegenstand entweder zu oder nicht, und je nachdem ist die in dem Interesse liegende Wertung richtig oder falsch.” (Trad. nuestra)

afirman que al objeto le corresponde un valor, que no se agota en el hecho de que el objeto es objeto de nuestro interés...Llamamos a un interés *objetivo*, cuando se le atribuye un valor, que le corresponde independientemente del hecho de ser objeto de un interés; *subjetivo*, cuando esta condición no se cumple.”¹¹⁵

Esta distinción va a ser fundamental para establecer que hay intereses subjetivos y objetivos. Veamos por el momento las diferencias entre estos tipos de intereses.

Los intereses objetivos, por el hecho de atribuir al objeto un valor¹¹⁶, que es independiente del interés mismo, pueden ser verdaderos, falsos o contradictorios como cuando uno afirma la presencia de un valor y otro la niega. Los intereses subjetivos, al contrario, no pueden ser ni verdaderos, ni falsos y tampoco pueden caer en contradicción. A lo mejor chocan entre sí, sin que con éstos haya alguna dificultad lógica. A diferencia de los objetivos, se reducen a su mero estar ahí, su *Dasein*, depende de un mero sentimiento y no de la intuición de un valor. Podemos tenerlos como no tenerlos, pero no educarlos. Los intereses objetivos, a su vez, pueden ser formados y educados y se pueden afirmar justamente o no. En los intereses objetivos el valor del objeto no depende necesariamente de la fuerza del interés. Sólo en la medida en que el *Einsicht* en torno al valor del objeto es correcto puede realizarse una correspondencia entre valor y fuerza del interés, a condición de que haya una educación (*Bildung*) que permita la realización de esa correspondencia. En los subjetivos, en cambio, el valor y la fuerza del interés son sinónimos: el valor depende exclusivamente de la fuerza de nuestro interés. Investigando la primera pregunta - qué entendemos como el valor de un interés - hemos llegado, analizando nuestros juicios, a una distinción entre distintos tipos de intereses. Nos queda por analizar la pregunta por su criterio.

“Evaluar un interés es posible, como en cualquiera evaluación, sólo a la luz de otro interés. Evidentemente este interés, por el cual juzgamos otros intereses de más o menos valor (*wertvoll*)

¹¹⁵ Nelson L. KPV. P. 244,5-6 “Der Wert wird hier dem Gegenstand nur insofern zuerkannt, als er unsere Interesse befriedigt, als er Gegenstand unsere Interesse ist. Im anderen Falle wird dem Gegenstand ein Wert beigelegt ohne Rücksicht darauf, ob er unsere Interesse befriedigt. Die Interessen dieser zweiten Art schließen eine Behauptung über ihren Gegenstand ein, die richtig oder falsch sein kann. Sie behaupten, dass dem Gegenstand ein Wert zukommt, der sich nicht darin erschöpft, dass der Gegenstand Gegenstand unseres Interesse ist... Wir wollen ein Interesse *objektiv* nennen, wenn es seinem Gegenstand einen Wert beilegt, der ihm unabhängig davon zukommt, dass er Gegenstand eines Interesse ist, und *subjektiv* wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist.” (Trad. nuestra).

¹¹⁶ Aquí habría que preguntarse si tener interés en algo implica necesariamente un juicio de valor, (no pueda existir sin él), o si por el contrario, tener interés en algo se puede justificar con un juicio de valor sin por eso depender de él en cuanto a su existencia.

es un interés objetivo. Pues incluye una afirmación que tiene que poder ser verdadera / correcta (*richtig*) o falsa / incorrecta (*falsch*)”¹¹⁷

En el caso de los intereses subjetivos ya hemos dado una contestación: su criterio es el propio interés. Nos preguntamos ahora: ¿cuál es el principio de la estimación objetiva de los intereses (*die Regel der Abwägung der Interessen*)?

Está claro que no puede ser el principio de la estimación ética, porque en ese primer caso se trata de la ley moral. Además, tanto la estimación ética como la jurídica son simplemente negativas y no positivas. No atribuyen valor alguno a la acción moral, sino un disvalor a la inmoral. Para contestar a la pregunta en cuestión, cabe referirse una vez más al análisis de nuestra manera de juzgar positivamente los intereses.

“Si ahora reflexionamos sobre cómo procedemos de hecho cuando juzgamos el valor de un interés que se nos presenta, descubrimos que, al menos cuando efectuamos esta evaluación de manera prudente (*besonnene*), el interés que se nos presenta no lo evaluamos inmediatamente, como tal, sino bajo el fundamento de una comparación. Lo confrontamos con las demás manifestaciones de la vida (*Lebensäußerung*) de la persona a que corresponde y lo juzgamos según la relación que tiene con la totalidad de la vida de esta persona. Con ello evaluamos lo mucho o poco que contribuye al valor de la vida de dicha persona. Aquí no hay ninguna regla fija, gracias a las que se deje inmediatamente evaluar un determinado interés. Un interés que evaluamos para uno como de gran valor, lo evaluamos para otro como menor, y para un tercero, incluso, como contrario al valor. El principio de la evaluación aquí presente se refiere, por tanto, a la entera personalidad (*Gesamtpersönlichkeit*) y solo mediatamente a una manifestación singular (*Lebensäußerung*) de la vida de las personas, o sea sólo en la medida en que ésta afecta al valor de la personalidad en su integridad. El interés general (*allgemeine*) que es fundamento de la evaluación de nuestro interés singular es, por tanto, el interés objetivo del valor de nuestra vida (*das objektive Interesse am Wert unseres Lebens überhaupt*).”¹¹⁸

¹¹⁷ Nelson L. KPV § 138: p. 247 “Wenn wir nun ein Interesse bewerten, so ist dies, wie jede Wertung, nur *möglich* auf Grund eines anderen Interesses. Und zwar ist dieses Interesse, durch das wir andere Interessen als mehr oder weniger wertvoll beurteilen, offenbar ein *objektives* Interesse. Denn es schließt eine Behauptung ein, die entweder richtig oder falsch sein muss.” (Trad. nuestra).

¹¹⁸ Nelson L. KPV § 140: pp. 249- 250 “Überlegen wir nun, wie wir verfahren, um den Wert eines vorliegenden Interesses zu beurteilen, so finden wir, dass, wenn wir diese Wertung wenigstens im besonnener Weise vornehmen, wir das vorgelegte Interesse nicht unmittelbar als solches, sondern nur auf Grund einer Vergleichung werten. Wir vergleichen es mit den sonstigen Lebensäußerungen der Person, der es zukommt, und beurteilen es nach dem Verhältnis, in dem es zu dem ganzen des Lebens dieser Person steht. Wir bewerten es danach, wie viel oder wenig es zu dem Wert des Lebens der Person überhaupt beiträgt... Es gibt hier also keine festen Regeln, nach denen sich unmittelbar ein bestimmtes vorgelegtes Interesse bewerten ließe. Ein Interesse, das wir bei dem einen als höchst wertvoll beurteilen, beurteilen wir bei dem anderen vielleicht als weniger wertvoll, bei einem dritten gar als minderwertig. Das Prinzip der hier vorliegenden Wertung geht also auf die Gesamtpersönlichkeit und nur mittelbar auf eine einzelne Lebensäußerung der Person, nämlich nur insoweit, als dadurch der Wert der Gesamtpersönlichkeit modifiziert wird. Das allgemeine Interesse, dass der Bewertung unserer einzelnen Interesse zu Grunde liegt, ist also das *objektive Interesse am Wert unseres Lebens überhaupt*.” (Trad. nuestra).

Estimamos un valor positivamente, y no sólo negativamente, cuando hacemos una comparación entre el interés inmediato y las concepciones de la vida de la persona considerada en su integridad. He aquí el criterio.

Si es acertado este análisis, estamos presuponiendo que existe un interés objetivo al valor de nuestra vida. De otra forma, ¿para qué una comparación así? Pero hay que añadir un paso más, el decisivo. Se trata de ver con qué criterio juzgamos sobre la adecuación de un interés concreto con un valor para nuestra vida.

“Podemos formular este criterio de la manera siguiente: hay que preferir aquel interés que una persona completamente (vollkommene) educada preferiría, si los intereses en colisión tuviesen que estar reunidos en ella. Ahora bien, una persona formada exhaustivamente (vollkommene gebildete) se define por el hecho de que, por una parte, reconoce siempre el valor como tal; y por otra, prefiere siempre el valor más reconocido como más alto respecto a aquel reconocido como menor. Por eso está caracterizada por el hecho de que en ella no se da incongruencia entre fuerza y valor de los intereses”.¹¹⁹

La ley de ponderación de los intereses y el criterio antes mencionado nos permiten discernir tanto los deberes concretos, como solucionar el problema de un contraste entre fuerza y valor de interés. Se trata, por tanto, en el campo de la determinación de los deberes concretos, de reconocer el valor de semejante valoración que Nelson va a llamar “estética”. La regla de ponderación de los intereses tiene dos criterios, respectivamente: la correspondencia del interés objetivo con el valor de nuestra vida; y lo que una persona formada, educada, en el sentido no sólo de instruida o de honesta sino de realizada, “sabia” se podría decir, elegiría. Esta sería una persona capaz de valorar objetivamente los intereses en juego.

La distinción entre derechos subjetivos y objetivos había llamado la atención sobre la existencia de unos derechos determinados sólo por la situación; unos derechos que no siempre por causa de nuestros límites cognoscitivos estaríamos en disposición de reconocer, y que, a pesar de ello, habría que admitir, si no se quiere perder el sentido de la ley moral. El punto clave para la determinación de los deberes concretos, como se ha visto, se encontraría en la distinción entre intereses subjetivos y objetivos y en la regla

¹¹⁹ Nelson L. KPV § 141: p. 252 “Wir können dieses Kriterium auch so formulieren, dass dasjenige Interesse vorzugswürdig ist, das eine vollkommen gebildete Person vorziehen würde, wenn die Kollidierenden Interessen in ihr vereinigt wären. Denn eine vollkommen gebildete Person ist dadurch definiert, dass sie einerseits stets das Wertvollere als solches erkennt und andererseits das als wertvoller

de ponderación sugerida. Eso significa que no sólo es determinante un conocimiento de la situación en juego, sino también una valoración correcta de ella. Una valoración de su valor correspondiente, una estimación que no puede ser ni ética, ni jurídica, debido al hecho de que ambas se limitan a poner de relieve un disvalor infinito, y no un valor cualquiera. Se trata, por tanto, en el campo de la determinación de los deberes concretos, de reconocer el valor de semejante valoración, que Nelson va a llamar estética.

Todo esto es muy interesante y nos permite sacar algunas conclusiones. Nelson considera tres valoraciones fundamentales en su proyecto de fundamentación de la ética: la ética, la jurídica y la estética. Las tres nos permiten destacar respectivamente el ámbito de la ética: el concepto de deber y el fundamento de determinación de lo moral; el ámbito del derecho, el contenido de la ley moral; el ámbito práctico, lo que concierne a nuestra formación como capacidad para detectar los deberes concretos. La ética de Nelson se mueve pues sobre tres niveles: el nivel del deber, el del derecho, el de la acción bella, cada uno con su propia lógica. Gracias a este esfuerzo, Nelson piensa poder superar las dificultades presentes en el formalismo kantiano y dar razón de la unidad de nuestra razón práctica. El resultado es un cuerpo doctrinal original que aunque deja espacio al momento concreto de la deliberación y al momento ideal de la perfección (la regla de ponderación de los intereses), con respecto a la determinación concreta de los deberes, no pierde de vista lo alcanzado por una ética kantiana del deber, tanto en el ámbito formal (el primado del deber), como en el ámbito canónico (el ideal de un imperativo categórico, en el caso de Nelson, el criterio de la ley moral por él propuesto).

Queda a salvo la ética como ciencia de la que sólo estaría indicada la posibilidad y su arquitectura, así como la objetividad de su saber. El concepto de deber, de derecho y de valor adquieren un valor autónomo y el concepto de interés se convierte en la clave de su investigación. Pero esto, ya lo sabemos, es sólo un primer momento de su ética, el momento del método regresivo. Nelson tendrá que mostrar cómo sus resultados son confirmados por un examen introspectivo a partir del cual será posible destacar la existencia de unos conocimientos inmediatos no intuitivos,

Erkannte stet dem als weniger wertvoll Erkannten vorzieht. Sie ist also gerade dadurch charakterisiert, dass die Inkongruenz von Stärke und Wert der Interessen bei ihr nicht besteht." (Trad. nuestra).

condición de posibilidad misma de sus resultados; en su caso: un interés ético y otro estético. No vamos ahora a profundizar en esta dirección, pero sí a recordar que el método regresivo y la deducción se iluminan entre sí. Esto es suficiente para el objetivo que nos habíamos propuesto.

4.5 El método socrático en Nelson

Los puntos cardinales de la filosofía de Nelson son el testimonio de la imposibilidad de una teoría del conocimiento y el consecuente análisis, por una parte, del lenguaje cotidiano gracias al método regresivo y, por otra, de la experiencia interior, gracias a la introspección llevada a cabo por una psicología descriptiva. Si el primer análisis nos ilustra la *questio facti* de nuestro conocimiento, el segundo nos ofrece la *quaestio iuris*. Todo lo cual se inserta en el marco de una epistemología peculiar, cuya piedra angular es la existencia de un conocimiento inmediato, no intuitivo. Como acabamos de ver, también los intereses éticos y estéticos pertenecerían a esta categoría.

Esto nos permite entrever algunas de las características que irá adquiriendo el diálogo socrático practicado en la tradición de Nelson, Specht y Heckmann: la atención a los juicios concretos, cotidianos y a la dimensión lingüística del conocimiento; la búsqueda de la verdad a partir de un examen de nuestra experiencia interior, real; la confianza en la razón (una confianza, que sostiene la práctica dialógica en todas sus partes y que expresa la convicción de poder encaminarse hacia una investigación común). Pero esto no es todo, también la ética de Nelson nos ofrece algunas sugerencias importantes. El experimento mental propuesto por Nelson en la formulación de la ley moral, por ejemplo, nos anticipa otras dos componentes esenciales para la práctica dialógica socrática en la tradición antes mencionada: la capacidad de poderse poner en el lugar de los demás sin perder una actitud crítica y la necesidad de tener en cuenta los intereses expresados por los demás.

En el capítulo siguiente nos centraremos más sobre el diálogo socrático desde un punto de vista pedagógico, en la versión elaborada por Gustav Heckmann, discípulo de Nelson y podremos considerar con más detalle estas sugerencias. Con todo, antes abandonar a Nelson para seguir más de cerca la propuesta dialógica por él iniciada, hace falta un último paso: conectar su propuesta epistemológica y ética con el método

socrático mismo. Para esto, examinaremos la interpretación que hizo Nelson del método socrático histórico.¹²⁰

Para Nelson, Sócrates, a pesar de los aparentes fracasos de su investigación, del carácter inacabado de sus diálogos, tenía una firme confianza en la capacidad de la razón; en la posibilidad del hombre para conocer la verdad de algo. Nelson habló a este respecto, en sintonía con su maestro Fries, de un “sentimiento de verdad”, (“*Wahrheitsgefühl*”) practicado por el mismo Sócrates a lo largo de sus diálogos. Como ya hemos tenido ocasión de decir, en este caso, se trataría de un elemento constitutivo para cualquiera argumentación, y con más razón, para la misma práctica socrática propuesta por Nelson.¹²¹

Para Nelson, Sócrates supo anticipar el método regresivo planteando las cuestiones más importantes a partir del análisis de unos ejemplos muy concretos; intentando alcanzar unas presuposiciones generales, partiendo del análisis de unos hechos concretos, observables en la vida cotidiana, Sócrates pudo aplicar correctamente el método filosófico moviéndose desde juicios más ciertos hacia juicios menos ciertos. La atención de Sócrates para la concreción y la cotidianidad, en tanto que material privilegiado de investigación, se encuentra también en Nelson en su interés por el análisis de los juicios concretos, cotidianos, en los que se encontraría ya aplicado, aunque escondido, el conocimiento buscado.

Desde un punto de vista pedagógico, además, Sócrates, con sus continuas preguntas, supo llevar sus discípulos a reconocer su propia ignorancia, a abandonar su posición dogmática y a empezar a dedicarse a la búsqueda de la verdad con una renovada pasión. Para Nelson esto no sería más que un paso más hacia la adquisición de nuestra libertad. Pues, la utilización de nuestra razón nos liberaría de aquellos presupuestos dogmáticos y acríticos que obstaculizarían el desarrollo de nuestra propia autonomía. Siempre en este marco, no cabe olvidar que Sócrates ayudó a sus discípulos

¹²⁰ SM: p. 275 - 277; (123-125)

¹²¹ SM. P. 276. (124) El sentimiento de verdad es determinante. Heckmann en su obra ya citada *Das Sokratische Gespräch...* p. 138 esclarece el sentimiento de verdad a través de las funciones que en el diálogo asumen las dudas, las suposiciones, los *einsicht* “Die Teilnehmer sollen den Äußerungen ihres Wahrheitsgefühls: Vermutung, Zweifel, Aufhören des Zweifels und Überzeugsein, aufmerksam nachgehen, sollen die Überzeugungen, zu denen sie dabei kommen, im Gespräch kritisch prüfen und sich dabei um genaues Verstehen der Gedanken der Gesprächsteilnehmer bemühen.” Véase también a Fries. NKV § 85 469 (405) ss.

a utilizar sus propios argumentos y razones, es decir, a pensar por sí mismos y a reconocer la verdad de algo gracias a su propio esfuerzo. Al mismo tiempo, fue capaz de mostrar la fecundidad de una continua confrontación e intercambio de nuestras ideas. Finalmente, pero no por eso en último lugar, no hay que olvidar otro mérito de Sócrates: su capacidad de practicar el diálogo rigurosamente, siguiendo paulatinamente los pasos a los que le llevaban la fuerza de los argumentos expuestos. En este sentido, Sócrates mostraba cómo el camino hacia la verdad no podía ser ni improvisado, ni alcanzado mecánicamente. Todo lo contrario, requería un cierto rigor y un cierto camino.

He aquí, por tanto, algunas de las contribuciones que Nelson reconoció a Sócrates: la confianza en la razón, el sentimiento de verdad, el análisis de lo que podemos conocer a partir de la experiencia concreta, el rigor en la discusión, el esfuerzo por pensar con nuestra misma razón, la confrontación con los demás.¹²² Veamos ahora los límites que Nelson detecta.

Para Nelson, el límite de Sócrates fue su concentración en el análisis de los conceptos, en las definiciones. Claro está, su punto de partida era la experiencia concreta, acabamos de decir. Su punto de llegada, sin embargo, no eran los juicios implícitos en ella, sino los conceptos que a partir del examen de la realidad concreta se podían reconocer como verdaderos. Ahora bien, sabemos que para Nelson los conceptos y las definiciones no incrementan nuestro saber, en tanto que expresiones de meras tautologías. Por este motivo el esfuerzo de Sócrates fracasó y Platón, para seguir en el camino trazado por su maestro, tuvo que elaborar una metafísica de las ideas. Por el mismo motivo, la mayéutica, en este contexto, no fue sólo el arte de ayudar a un discípulo a pensar por sí mismo a alcanzar nuevas verdades, sino un instrumento para reconocer aquellas verdades - ideas -, que estaban ya dadas, pero que estaban simplemente olvidadas.

Para Nelson esto era del todo insatisfactorio: en primer lugar, por su crítica al valor de las definiciones; en segundo lugar, por las pretensiones del mismo filosofar. Más que un sistema, la filosofía habría tenido que establecer las condiciones para alcanzarlo, la vía a seguir. El método socrático practicado por Sócrates, elaborado a la

luz de la metafísica platónica, perdió, por tanto, su originaria fecundidad. Los límites de Sócrates empujaron Platón a cristalizar el error de su maestro en una forma dogmática. Pero eso no es todo. Para Nelson, también Aristóteles jugó un papel muy importante en el olvido del método socrático. En efecto, fue Aristóteles quien atribuyó a Sócrates el descubrimiento del método inductivo, quedando de esta manera escondido el verdadero descubrimiento de Sócrates. Sócrates, para Nelson, no descubrió el método inductivo, sino el método abstractivo que no es otra cosa que un primer esbozo de lo que será, una vez depurado de sus errores, el método regresivo en la tradición de Fries.¹²³

Nelson intentó volver a Sócrates para liberarle de su error originario, el análisis meramente conceptual. Al mismo tiempo, intentó distanciarse de las interpretaciones que salieron de ese error: la interpretación de Platón y la de Aristóteles. En este esfuerzo, Nelson no hizo más que proseguir la tradición marcada por Kant, recuperando la cuestión del método a emplear. Seguir la tradición kantiana, no implicó una aceptación a-critica de su planteamiento. Como acabamos de ver, para Nelson también Kant se había equivocado. Su error fue haber confundido la “deducción trascendental” con la “prueba”, concentrándose de esta manera una vez más sobre las categorías y, por tanto, sobre los conceptos y no sobre los juicios. Si Kant liberó el método socrático de la interpretación platónica, no pudo liberarlo de la presuposición aristotélica de la distinción entre un conocimiento inmediato y otro mediato; una distinción que había impedido al mismo Kant pensar otra forma de planteamiento cognoscitivo. Esta es, al menos, la tesis de Nelson. Sólo Fries, fue quién por primera vez, descubrió en la posibilidad del darse del “conocimiento inmediato no intuitivo”, el fundamento, la condición de posibilidad para una recuperación del método socrático, ahora entendido como método regresivo.

En una palabra, Nelson intentó recuperar el método socrático, gracias al reconocimiento de los errores de los planteamientos platónico y aristotélico; el primero metafísico, el segundo epistemológico, y al perfeccionamiento de la crítica kantiana en virtud de la interpretación que de ella hizo Fries.

¹²² SM: pp. 287 - 289. (137-139)

¹²³ Para esta crítica, véase: KM: 17; 62.

Hechas estas aclaraciones, es menester subrayar también una consideración de corte pedagógico que nos introduce en el capítulo siguiente. Para Nelson

“el método socrático no es, en efecto, el arte de enseñar filosofía, sino de enseñar a filosofar; no el de informar sobre filósofos, sino el de hacer filósofos a los discípulos (el arte de convertir a los estudiantes en filósofos)”.¹²⁴

La tarea del método socrático es, así, desarrollar en los estudiantes una actitud filosófica. Con este objetivo Nelson se dedicó a enseñar a sus discípulos, primero en la Universidad y después en la escuela por él fundada y dirigida por Minna Specht, el diálogo socrático. Una manera de dialogar que vamos a desarrollar en el capítulo que sigue.

¹²⁴ SM: 271 (119): “Die Sokratische Methode ist nämlich nicht die Kunst, Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren, nicht die Kunst, über Philosophen zu unterrichten, sondern Schüler zu Philosophen zu machen.”

CAPITULO V

El desarrollo pedagógico del método socrático: Gustav Heckmann.

5.1 Etapas para una reconstrucción

En este capítulo consideraremos la elaboración pedagógica que hizo Gustav Heckmann del método propuesto y practicado por Nelson del que hemos ya explicado, en el capítulo precedente, su marco epistemológico y ético.¹

Nuestra reconstrucción se compone de distintos pasos. En un primer momento, nos aproximaremos al diálogo socrático indicando tres de sus rasgos constitutivos: la ponderación o deliberación colectiva; la búsqueda de unos conocimientos peculiares, (*Einsichten*) y el esfuerzo hacia un consentimiento. Se trata de rasgos característicos de un movimiento único, de una misma “práctica” argumentativa: la práctica socrática en la tradición de Nelson, Specht y Heckmann.

En un segundo momento, analizaremos, por así decir, la dinámica peculiar de esta práctica, de esta manera concreta de dialogar y argumentar. Lo haremos reflexionando a partir de una sesión socrática, moderada y después protocolizada por Heckmann. Añadiremos nuestros comentarios a dicha sesión en la forma de meta-análisis. Los puntos que vamos a destacar nos permitirán indicar con más precisión, procediendo por círculos concéntricos, lo analizado en la primera aproximación. Cuatro son los puntos sobre los cuales centraremos nuestra atención: el carácter experiencial del tipo de argumentación propuesta; el carácter “sentiente” de esta práctica o el sentir del argumentar socrático; la peculiaridad del consentimiento buscado; el tipo de interpretación requerida: una empatía crítica o si se prefiere una crítica empática. Con estas clarificaciones podremos tener una idea más en detalle de las “reglas de juego” de la práctica socrática.

¹ A lo largo de este capítulo, haremos referencia a la historia del método socrático y a su contexto filosófico. Dejaremos estas observaciones en notas, de manera que quien lo desee, pueda profundizar en estos aspectos sin perder el hilo del discurso. En cambio, trataremos la relación entre el saber del no saber socrático y el método socrático sólo a partir del sexto capítulo donde iremos explicitando la estructura de las sesiones socráticas propuesta en esta investigación.

Finalmente, en un tercer momento, concluiremos nuestra descripción del diálogo socrático considerando, por una parte, el ideal regulativo, el canon subyacente a la modalidad peculiar de moderar el diálogo; y por otra, su relevancia pedagógica.

Una vez presentado el diálogo socrático tal como fue practicado por Heckmann, señalando algunas de las diferencias con Nelson y Sócrates, podríamos preguntarnos si, y hasta a qué punto, esta práctica puede ser considerada como una modalidad adecuada para gestionar la cuestión del pluralismo y las instancias por ella planteadas. Me refiero a la recuperación del saber prudencial en medicina y a la promoción de unos diálogos abiertos en ella, en tanto que modalidades concretas para recuperar el saber del no saber socrático.

5.2 El método socrático en Gustav Heckmann.

5.2.1 Primera aproximación. La “trama” del diálogo: ponderación colectiva, *einsicht*, consentimiento

Para llegar a precisar y destacar los elementos esenciales del método socrático tal como fue practicado por Heckmann, nada mejor que acudir a sus propias palabras:

“En un sentido amplio, el método socrático se practica siempre donde y cuando los hombres intentan acercarse a la verdad presente en una cuestión, deliberando/ponderando/ los argumentos colectivamente. A menudo, este esfuerzo aparece sólo ocasionalmente en los discursos. Llamaré socrático aquel discurso, en el que esto no acontece de forma esporádica... un discurso en el que se da continuamente una ponderación colectiva de los argumentos.”²

De entrada, cabe subrayar el tipo de aproximación elegido por Heckmann para hablar del diálogo socrático. Heckmann no empieza con una definición *a priori* de éste. Mas bien, su punto de partida es una práctica dialógica peculiar, i.e. una manera concreta de argumentar y dialogar.³ De esta práctica, Heckmann nos indica la dirección,

² Heckmann Gustav. *Das sokratische Gespräch*. Dipa Verlag. Frankfurt am Mani 1993.: p. 13. Desde ahora simplemente SG: “Sokratische Methode im weitesten Sinne wird praktiziert, wo und wann immer Menschen durch gemeinsames Erwägen von Gründen der Wahrheit in einer Frage näherzukommen suchen. Dieses Bestreben tritt vielfach hier und da in Gesprächen auf. Sokratisch würde ich ein Gespräch nennen, in dem es nicht nur sporadisch auftritt, sondern durchgängig das Gespräch bestimmt; ein Gespräch, in dem durchgängig ein gemeinsames Erwägen von Gründen stattfindet.”

³ Veremos a continuación cómo la dimensión “práctica” del diálogo socrático o, mejor dicho, la consideración del diálogo socrático en los términos de una “práctica”, es fundamental para la continuación de nuestra investigación. El lector podrá tener una idea bastante fiel de esta práctica si tiene

la meta: “acercarse a la verdad presente en una cuestión”; el tipo de camino empleado para alcanzarla: la ponderación colectiva de las razones en juego; el esfuerzo que conlleva: el “intentar acercarse a...”⁴En juego, aquí, está nada menos que la voluntad de alcanzar la verdad presente en una cuestión. Es ésta una tarea que requiere a cada uno de los participantes esfuerzo, voluntad y entrega; trabajo colectivo. Anticipando algunos de los temas que seguirán en este estudio, este trabajo es una tarea interdisciplinar y plural, en el más estricto sentido del término. Intentaremos destacar con más precisión esta modalidad peculiar de argumentar sirviéndonos de un diálogo socrático moderado por el mismo Heckmann. Sin embargo, ahora, es el momento, de añadir algunos otros aspectos para precisar su idea del diálogo socrático.

Al aceptar que la “voluntad de verdad” es constitutiva del diálogo socrático, nos podríamos preguntar: ¿dónde podemos alcanzar esa verdad? Y sobre todo, una vez que la hemos alcanzado: ¿cuál es el criterio que nos permite reconocer la verdad en cuestión?

Para contestar a la primera de estas dos preguntas acudimos a otro fragmento de su obra, en el que el autor trata justamente esta cuestión:

“Es un principio socrático que los *Einsichten* se realicen en una discusión común sólo analizando y comprendiendo la experiencia concreta, donde el conocimiento general relacionado con ella se pueda esclarecer y expresar por sí mismo...Un discurso es socrático cuando permite a cada participante llegar por sí mismo hacia un *Einsicht* general, partiendo de una concreta experiencia.”⁵

El lugar, por así decir, en que hay que buscar la verdad, es la experiencia concreta de cada uno. En ella se encuentran los primeros trazos del camino a seguir para intentar alcanzar la meta propuesta. Es ésta una meta, que ahora se caracteriza de una manera

en cuenta las reflexiones de Gadamer en *Verdad y Método* a propósito del concepto de experiencia y de lo que constituya un diálogo auténtico. Examinaremos más en detalle este punto en el capítulo sexto.

⁴ En su versión original el método socrático fue utilizado para el análisis de cuestiones filosóficas y matemáticas. Hoy, como veremos, se tiende a utilizarle también para la solución de algunos problemas prácticos, sobre todo legados al mundo de la empresa.

⁵ SG: p. 84 “Ein Gespräch ist sokratisch, wenn es dem einzelnen Teilnehmer dazu verhilft, den Weg vom konkreten Erfahren zur allgemeinen Einsicht selber zu gehen...Es ist sokratischer Grundsatz, dass Einsichten in allgemeine Zusammenhänge gewonnen werden nur, indem das konkrete Erfahrene aufgefaßt und analysiert wird, wobei die mit der konkreten Erfahrung verknüpfte allgemeine Erkenntnis deutlich wird und für sich ausgesprochen werden kann.”

más precisa en los términos del descubrimiento de unos *Einsichten* generales.⁶ El punto de partida del método socrático, pues, es el análisis de una experiencia concreta. Con ello, Heckmann continúa el camino iniciado por Nelson con el método regresivo (su examen de los juicios concretos cotidianos⁷ para poder llegar a unos conocimientos más generales) y sigue la dirección por él trazada, en el examen de la experiencia interior.⁸

Por lo que concierne a la segunda pregunta, en torno al criterio de verdad, cabe decir lo siguiente. Para Heckmann, la verdad no se nos muestra, como para Nelson, en la correspondencia entre nuestros juicios concretos y el conocimiento inmediato, no intuitivo por ellos expresado. Necesita de un criterio: el tipo peculiar de consentimiento

⁶ Heckmann aquí utiliza la expresión “*Einsicht*” que en los idiomas latinos correspondería a la expresión “*intuición*”. Hemos dejado la expresión alemana, porque, aunque las dos expresiones son equivalentes y tengan la misma raíz (el “*in-tuere*” no es sino el “*ein-sehen*”, literalmente el “ver dentro”, por extensión, “desde dentro”) no tienen la misma extensión semántica. Cuando se habla de intuiciones en las lenguas latinas se habla de un conocimiento peculiar, un conocimiento inmediato, que ha perdido su referencia directa con el conocimiento indicado por el *Einsicht*, como un ver desde dentro, que es justo aquel proceso al que Heckmann hace referencia. En alemán, a diferencia del castellano se distingue entre intuición (*Intuition* transliteración del término latino, *Anschauung*, término alemán) y *Einsicht*. De ahí nuestra opción de mantener el término alemán.

⁷ Eso implica, como hemos ya tenido la ocasión de mostrar en el capítulo precedente a propósito de la ética de Nelson, un examen cuidadoso de las circunstancias, tanto externas como internas, de una situación concreta

⁸ SG: Véase p. 17; y las pp. 76; 77 “Die Erkenntnisweise, in der das Abstrahieren vor sich geht, ist also ein *Reflektieren auf eine innere Tätigkeit*, auf das Urteilen über eine in einer bestimmten Situation getane Handlung. Zwar werden dabei auch die äußere Situation, die äußere Handlung und deren Merkmale ins Auge gefasst. Welche Merkmale aber für unser sittliches Urteil relevant sind, welche nicht, das Erkennen wir nur durch Reflexion auf unser Urteilen“, para la continuidad entre Nelson y Heckmann; y la página 78 para la discontinuidad y la crítica de algunas tesis de la ética de Nelson. En particular, Heckmann considera el papel de la intuición, ligada a nuestra experiencia interior, fundamental para el proceso de formación de nuestros *Einsichten*, mientras que Nelson nos invita a prescindir de lo dependiente de nuestras intuiciones concretas. Siempre en el marco de la ética peculiar de Nelson, Heckmann, siguiendo las indicaciones de Grete Henry Hermann, piensa poder dar razón de la libertad humana de forma distinta de la propuesta por Nelson en su solución de las antinomias de la razón práctica. El poder ser determinado por unas razones (*Bestimmtsein durch Gründe*) nos permite entender que no existe solo la causalidad, que nos impediría ser libre, expresada por las leyes de la naturaleza. Claro está, también los argumentos pueden explicarse por medio de unas leyes de la naturaleza. Estas nos explican por qué se han dado estos argumentos más que otros, y por qué en esta secuencia más que otras, pero no porque estos argumentos sean capaces de orientar nuestras acciones de forma distinta de la sugerida por nuestras meras inclinaciones (explicables éstas últimas solamente por unas leyes naturales). Esto sería para Heckmann una razón ulterior para tomarse en serio la posición de quien no está de acuerdo con nosotros, la impresión que él tiene de no haber recibido una contestación adecuada, satisfactoria, o, si se prefiere, su insatisfacción, su no ser determinado por los argumentos en cuestión. En este sentido la categoría del “*Bestimmtsein durch Gründe*” sería también una categoría explicativa de lo practicado en el mismo diálogo socrático. Para profundizar en esta temática véase Hermann Grete Henry. “Die Überwindung des Zufalls. Kritische Betrachtung zu Leonard Nelson Begründung der Ethik als Wissenschaft.” en Varios. *Leonard Nelson zum Gedächtnis*. A cura de Willi Eichler y Minna Specht. Frankfurt und Göttingen 1953: pp. 99-110.

alcanzado.⁹ También, aquí, hacen falta algunas aclaraciones importantes. Para Heckmann, no se trata de un mero consenso formal, siendo un consenso que se construye a través del discurso: a través de la capacidad de narrar o explicar con palabras propias cuanto otra persona ha dicho y, recíprocamente, de la posibilidad de reconocerse o menos en esta explicación y en las razones descubiertas a partir de ella.¹⁰

En otras palabras, el consentimiento no es un acuerdo extrínseco o estratégico; es el resultado de una recíproca confrontación y comprensión, llevada a cabo discursivamente.¹¹ Esta confrontación requiere tanto el desarrollo de una competencia argumentativo-discursiva, como de una narrativa. Como veremos, en la manera concreta de realizar este consentimiento, se juega buena parte del diálogo socrático y de la investigación que lo caracteriza.

Así pues, una práctica socrática se caracteriza, al menos, por las tres características antes mencionadas: la ponderación colectiva de las razones; la búsqueda

⁹ Confróntese Heckmann “Das sokratische Gespräch” p. 86-7; p 112 ss (111-122) con Nelson KM: p. 23. “Der Grund allen Denkens liegt also zuletzt in der unmittelbaren Erkenntnis, und die Wahrheit aller Urteile besteht in ihrer Übereinstimmung mit dieser Erkenntnis.” En realidad, la diferencia entre los dos es menor de lo que parece. Heckmann contesta la posibilidad de establecer unos conocimientos *a priori* a partir de un examen de la experiencia interior. La diferencia, por tanto, es grande desde un punto de vista epistemológico, menor, desde un punto de vista práctico. El hecho de que Heckmann no esté convencido de la validez de la existencia de unos conocimientos inmediatos no intuitivos válidos *a priori*, que se trataría de portar a expresión gracias al método regresivo, no significa de por sí que lo expresado por esa teoría epistemológica no sugiera algo fundamental a otro nivel. En nuestro caso: el nivel de lo que se experimenta al dialogar. En el diálogo juegan un papel fundamental unos conocimientos, que a menudo no somos capaces de explicitar. Eso es lo mismo que decir que en el diálogo hay un saber también implícito, inconsciente, y sin embargo activo de una cierta manera, un saber inmediato pero no intuitivo. Es lo que se experimenta, por ejemplo, cuando en el curso de un diálogo se decide seguir una cierta dirección y no otra porque se tiene la impresión que esta dirección es más prometedora; cuando se da confianza a nuestros presentimientos y a nuestras dudas; o también cuando se está convencido, en el sentido de no tener más dudas. En todos estos casos estamos frente a una constelación de fenómenos que ya Fries, después Nelson, y ahora Heckmann denominan acertadamente como sentimiento de Verdad (*Wahrheitsgefühl*) (sentimiento en el sentido más de un presentimiento de la verdad SG pp. 138-140). Veremos en el curso del diálogo cómo hay que entender esta peculiar dimensión del diálogo, sin por eso caer en una concepción intuicionista o a- crítica.

¹⁰ SG: 16 “Im sokratischen Gespräch begnügt man sich nicht mit formeller Zustimmung zu einem vorgebrachten Gedanken, sondern macht die Probe auf das Verstehen, indem ein anderer Teilnehmer den vorgebrachten Gedanke in seiner Sprache wiederholt und der, der ihn ursprünglich vorgebracht hat, sich dazu wiederum äußert.”

¹¹ En este punto la posición de Heckmann parece distinguirse de la de Nelson. En efecto, para Nelson el consentimiento nunca puede ser criterio de verdad. Pero, a decir verdad, aquí haría falta distinguir en Nelson entre dos niveles. Desde un punto de vista epistemológico el consenso no puede ser el criterio de verdad. Desde un punto de vista pedagógico, sin embargo, el consentimiento puede adquirir un papel importante también en Nelson, si consideramos la dimensión del asentimiento que requiere haber reconocido una verdad como tal.

de unos *Einsichten* a partir del examen de nuestra experiencia concreta y la búsqueda de un consentimiento.

Hay que señalar que no se trata de tres momentos distintos, sino de tres aspectos de una misma “práctica”. A través de la ponderación colectiva se va a la búsqueda de unos *Einsichten*, gracias a los que se puede llegar a un consentimiento no estratégico. Pero también a través de la búsqueda de unos *Einsichten*, se desarrolla la ponderación colectiva y el tipo de consentimiento característicos de un diálogo socrático. Y justamente por el esfuerzo en llegar a un consentimiento es por lo que la ponderación colectiva puede asumir una cierta forma y el resultado puede adquirir la validez de un *Einsicht*. Al mismo tiempo cabe decir que cada uno de los momentos aquí mencionado requiere la presencia de los demás. No se trata pues de la simple interdependencia de aspectos, sino de la constitución misma de la práctica dialógica en cuestión. Ahora bien, para que eso sea comprensible, hay que desplazar la reflexión a otro nivel. Precisamente, al nivel de análisis de una práctica socrática concreta.

Con todo, aún cabe una serie de interrogantes. La primera serie concierne al fin de la práctica socrática: ¿el esfuerzo socrático por buscar la verdad presente en una cuestión es compatible con la conciencia de los límites de nuestro saber? ¿tiene sentido hablar hoy de la “voluntad de verdad” de esta manera?

La segunda serie de interrogantes, en cambio, concierne justo a los elementos antes esbozados. Algunas cuestiones expresan una exigencia de clarificación: ¿cómo hay que entender la ponderación colectiva de los argumentos antes indicada? ¿En qué sentido la búsqueda de un *Einsicht* es compatible con un trabajo colectivo? Otras, en cambio, cuestionan la misma práctica sugerida y merecen una peculiar atención: ¿no son el consentimiento y la búsqueda de una unanimidad, en tanto que resultados buscados por el diálogo, un impedimento para la riqueza del mismo diálogo? ¿Cómo conciliar la diferencia y la riqueza de las distintas aportaciones con el proceso consensual característico del diálogo socrático?

A estas preguntas hay que añadir otra cuestión fundamental para esta investigación: ¿se puede considerar el diálogo socrático una práctica pluralista? Y ¿en qué sentido? Esta pregunta es tanto más urgente cuanto más se toma en serio la objeción según la cual la existencia de una verdad, la búsqueda del consentimiento y de la

unanimidad puedan ser un impedimento importante para el desarrollo de una práctica pluralista. Intentaremos ahora contestar a estas preguntas desde el examen de una práctica socrática.

5.2.2 Segunda aproximación: reflexiones a partir de una práctica peculiar

Durante más de sesenta años, Heckmann ha estado moderando sesiones socráticas. Como hemos anticipado examinaremos ahora el protocolo de unos de los diálogos socráticos moderados por él. Para poder entenderlo, hacen falta algunas clarificaciones preliminares, comenzando por los requisitos para participar.

Como el mismo Heckmann dice, un diálogo socrático estaba, y está, abierto a todos los que quieren investigar una cuestión de interés filosófico en sentido lato. Ésta cuestión, para Heckmann, puede abarcar el dominio de la ética, de la epistemología, de la política, de la educación, de lo que hoy llamaríamos la filosofía de la mente y de la misma filosofía de la matemática. Lo que es esencial es la manera de trabajar. En un discurso socrático se trabaja reflexionando a partir de una experiencia concreta de uno de los participantes. Quedan, por tanto, excluidas investigaciones, que para poder ser alcanzadas, requieran otros instrumentos. Entre éstos, Heckmann nombra la sociología, la física, el psicoanálisis, la historiografía...; o sea, las ciencias de la naturaleza o del espíritu que no pueden contentarse con la mera reflexión experiencial.

Dicho esto, todas las personas que estén dispuestas a examinar colectivamente una cuestión general, gracias al uso de la propia capacidad crítica y reflexiva pueden participar en el diálogo. No se requiere ningún conocimiento específico. Esto permite una cierta variedad entre los participantes, a los que se les requiere, por una parte, una disponibilidad a dar razones de lo afirmado, y por otra, un empeño en rechazar el criterio de autoridad en el curso de la argumentación. En otras palabras, a no aceptar una tesis simplemente por el hecho de que esta última se refiera a una persona o a una tradición peculiar. Los protagonistas del diálogo son, entonces, los participantes. Es esencial que éstos se dediquen a una actividad investigadora en la cual, tanto las preguntas como las contestaciones parciales a éstas, se tomen en serio; sean ocasión para el desarrollo del discurso. Lo mismo cabe decir de las dudas, que tienen que ser

examinadas, y de las incomprensiones que tienen que ser disueltas por las clarificaciones de los mismos participantes.

El diálogo se articula en distintas sesiones y está moderado por un facilitador, en este caso Heckmann, con unas tareas peculiares. En el caso ahora descrito, los participantes tenían que escribir un protocolo al final de cada sesión en el que resumían los pasos del diálogo. El moderador se limitaba a ayudar a los participantes a seguir el proceso del diálogo, sirviéndose cuando era necesario del instrumento del meta-diálogo: una reflexión en torno al discurso, que tenía el objetivo de solucionar eventuales problemas ligados a las relaciones interpersonales o a la dinámica del grupo, haciéndolo momentáneamente objeto del diálogo mismo.

Como el mismo Heckmann nos cuenta, este diálogo tuvo lugar en la Universidad y se desarrolló a lo largo de un trimestre. En esta ocasión, los participantes tuvieron la posibilidad de reunirse un día cada semana, trabajando colectivamente en dos sesiones, cada una de dos horas. Todos los participantes eran jóvenes estudiantes universitarios cuyos nombres eran, respectivamente Grete, Paul, Ludwige, Suse, Karl, Flora, Hilde, Sigfrid, Hedwig, Lore, Gerard, Tilde, Kathe y Dagmar.

Nuestro objetivo ahora no es resumir con detalle la sesión. Eso sería imposible. En primer lugar, porque no hemos asistido, ni participado en el diálogo en cuestión. En segundo lugar, porque tampoco sería posible escribir semejante resumen. Un protocolo es ya una interpretación de lo acontecido y de su estructura, tanto en el ámbito de los contenidos como en el ámbito de las dinámicas interpersonales acontecidas. Tampoco queremos, simplemente, resumir lo escrito por Heckmann en esta ocasión concreta en su texto "*das sokratische Gespräch*". Habida cuenta que Heckmann, en el texto antes mencionado, se sirvió de distintos protocolos para ilustrar y comentar algunas de las características propias del diálogo socrático y de la moderación que ese tipo de práctica requeriría, referirse sólo a uno sería un poco restrictivo.

Lo que queremos es, pues, destacar la peculiaridad de la práctica dialógica sugerida por Heckmann, sirviéndonos de este protocolo como de un ejemplo concreto, a partir del cual poder ilustrar la dinámica particular del argumentar socrático.¹²

¹² Este diálogo se encuentra en Heckmann, Gustav. *Das Sokratische Gespräch*. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1993, páginas 46-58. No hemos utilizado todo el material ofrecido por Heckmann en este

El lector podrá hacerse una idea del tipo de diálogo realizado, leyendo los resúmenes de las distintas discusiones que ofreceremos a continuación. En ellos hemos intentado limitar nuestros comentarios a lo esencial, respetando en lo posible la forma espontánea y, a veces, desordenada del diálogo real. En cambio, la mayoría de nuestros comentarios se encontrarán en las sesiones de meta-análisis, que hemos distinguido según los distintos aspectos del diálogo, por razones explicativas.

5.2.2.1 Seminario sobre la libertad

5.2.2.1.1 Primera discusión: el papel de la conciencia

Los participantes eligieron discutir el tema de la libertad, a la luz de unas preguntas que, uno de ellos, Paul, formuló de la siguiente manera: ¿cuándo el hombre es libre? ¿Puede ser libre el hombre?¹³

El diálogo comenzó justo con el relato por parte de Paul de una situación que él había vivido personalmente y en la que él había experimentado que no era libre.¹⁴ He aquí cómo su experiencia fue reformulada en el protocolo de Heckmann.

Paul estaba siguiendo un rígido plan de estudios; un plan que le impedía elegir los temas que quería profundizar y gestionar el tiempo para alcanzar sus objetivos. Durante las vacaciones, paseando con un amigo suyo, Paul se había sentido un poco

protocolo, sino sólo aquello que hemos considerado necesario para explicar algunos rasgos clave de la práctica discursiva aquí propuesta. Al término de las distintas sesiones del diálogo hay unos párrafos titulados, meta-análisis, que constituyen los propuestos por Heckmann en su protocolo en los que él trató cuestiones ligadas a la moderación del diálogo.

¹³ En el diálogo socrático es muy importante establecer de común acuerdo una pregunta sobre la que discutir. En este caso hay dos, distintas entre sí. Parece que la segunda cuestión es prioritaria con respecto a la primera: ¿si no se puede ser libre, para qué interesarse en cuándo lo somos? Sin embargo, para saber si se puede o no ser libre, es menester indicar cuando empieza o no empieza nuestra libertad. La segunda pregunta es un pregunta de tipo general mientras que la primera es más concreta. De hecho, como se verá, el diálogo tratará de discutir la primera cuestión. Sin embargo, para contestar a esta pregunta tendrá que explicitar, a partir del análisis de distintos ejemplos, sus presuposiciones en torno a la libertad. Por eso afectará indirectamente a la segunda cuestión. ¿Cómo puedo saber si puedo ser o no libre, si no establezco un criterio para discernir la libertad? Heckmann, en su protocolo se limita a indicar las dos cuestiones y no profundiza en este aspecto. Por eso, hemos dejado las dos formulaciones, convencidos de que su presencia no podrá obstaculizar nuestra comprensión del diálogo, tal como se ha desarrollado.

¹⁴ Esta primera parte, que hemos resumido tan rápidamente, en realidad ocupa una sesión entera. La misma elección de la pregunta es objeto de debate y discusión hasta que los participantes no están convencidos de su exacta formulación y de su interés para el grupo. Debido al hecho de que estamos resumiendo un diálogo facilitado por Heckmann, gracias a su protocolo que se encuentra en su libro no podemos añadir en este caso datos que podrían ser interesantes, porque el mismo Heckmann no los ha consignado.

más libre y se había dado cuenta de que durante sus estudios, esto no había sido posible. Durante la discusión con su amigo, éste último le había confiado que él, en cambio, durante el servicio militar se había sentido verdaderamente libre, porque - he aquí sus mismas palabras - “había podido tanto hacer como no hacer lo que quería.”¹⁵ Paul le había objetado que, para él, el rasgo característico de la libertad no coincidía con una libertad absoluta, sino con el poder seguir la propia conciencia.

En esta sencilla historia, podemos apreciar dos criterios distintos para establecer si una persona es o no libre: a) poder hacer o no hacer lo que uno quiere; b) seguir la propia conciencia.

El grupo empezó a discutir estos criterios sirviéndose también de otros ejemplos, para facilitar una argumentación ligada a la experiencia. Ludwig y Suse rechazaron el criterio b) con las siguientes palabras: “si alguien tiene este sentimiento, “tener que seguir su propia conciencia”, no es libre.”¹⁶ Para poder esclarecer su argumento, Suse, después de haber sugerido unos ejemplos rechazados por el grupo, por demasiado artificiales, propuso otro ejemplo. Suse pensó en una situación muy peculiar: la de un sacerdote que había decidido dejar su orden religiosa a pesar de que su conciencia le había pedido obediencia tanto a la Iglesia como a la Orden. En este caso, para Suse, la libertad y el seguir la propia conciencia estaban en conflicto entre sí. Por eso, no podían ser lo mismo. En efecto, la libertad del sacerdote, su vida fuera de la Orden, hubiera podido ser obstaculizada por su conciencia de obedecer tanto a la Orden como a la Iglesia. Pues bien, el criterio B no le parecía adecuado.

El carácter impersonal y un poco artificial del ejemplo no ayudó al grupo a profundizar en la cuestión y a tomar en cuenta más de cerca las motivaciones del sacerdote. El grupo se encontró en un punto muerto. Heckmann, el facilitador del diálogo, decidió intervenir para poder salir de esta situación. Propuso al grupo un nuevo ejemplo, un fenómeno éste del todo inusual en un diálogo socrático tal como se practica hoy. Aquí se explicaría, probablemente, sólo por el deseo de ayudar al grupo a retomar de nuevo la discusión.

¹⁵ SG. P. 47 “Habe er tun und lassen können, was er wollte.”

¹⁶ SG: p. 47. “Wenn jemand das Gefühl hat, sich nach seinem Gewissen entscheiden zu müssen, dann ist er unfrei.”

Heckmann había quedado impresionado por la historia de una persona (Reichwein) que había conocido personalmente y de la que ahora estaba leyendo una biografía. Reichwein había participado durante la segunda guerra mundial en la tentativa de asesinato de Hitler. El atentado había fallado y Reichwein había sido ajusticiado el 20 julio de 1944 por los propios nacionalsocialistas.

En este caso, esta persona había seguido su propia conciencia pero no su deber de obediencia al mando militar, una situación ésta muy distinta de la sugerida por Suse. En su caso, seguir la propia conciencia y obedecer a una institución (la Orden religiosa) estaban fuertemente entrelazados. La idea del facilitador fue, en este caso, proponer una situación en la que se hubiera podido matizar el tema en cuestión: la relación entre seguir nuestra propia conciencia y la libertad.¹⁷ A pesar de su buena intención, las intervenciones crearon una situación de impasse, que pudo sólo ser solucionada con un meta-discurso en el que se hizo presente al mismo facilitador los riesgos de su intromisión en el diálogo.¹⁸

Sólo después de esta clarificación, el discurso pudo empezar de nuevo con renovado vigor. El grupo formuló dos interpretaciones distintas, que llamaremos desde ahora “A” y “B” de la historia de Reichwein. La primera se formuló de la siguiente manera:

A “Cuando alguien tiene este sentimiento - tener que elegir según su propia conciencia - no es libre. Reichwein, en su decisión, está obligado a tener que ayudar al pueblo alemán. (Formulación de Suse). No se encuentra frente a una alternativa, uno u otro. El otro: dejar que las cosas sigan su curso. Para él, esto no tiene sentido. Él siente la responsabilidad. Para él no

¹⁷ A este propósito Heckmann, en el protocolo de este diálogo, hace autocrítica. Es mejor que el ejemplo sea de los participantes. De esta forma, ellos pueden entender mejor lo que a partir de éste se quiere hacer, es decir: llegar a una verdad más general, una verdad que sea experimentada como nuestra por medio de un juicio sobre un caso concreto. SG: p. 48 “Didaktischer Kommentar: Einbringung von Beispielen durch den Gesprächsteilnehmer.” Cabe también decir que, si el facilitador pone un ejemplo suyo, puede estar demasiado involucrado en el discurso y, por esto, le puede resultar más difícil facilitarlo. Hay el riesgo de una manipulación, o de una limitación de la participación activa de los otros participantes. Sobre estos problemas se puede ver las observación de Heckmann en SG paginas 100-105 en las que describe el papel y los problemas de un facilitador. En fin, en este caso concreto, los participantes, a diferencia del facilitador, probablemente en razón de su edad y de su experiencia, no podían entender bien el contexto y los problemas del hecho subrayado por Heckmann, que había conocido también en persona a Reichwein y había leído mucho sobre él.

¹⁸ En su texto, Heckmann, a menudo, se interroga sobre los límites de actuación de un facilitador. Si su objetivo es facilitar un diálogo, es mejor que él no participe directamente. Pero eso no tiene que entenderse de forma demasiado rígida. En el caso de que el facilitador explique por qué piensa que una particular discusión pueda ser más fecunda de otra y en el caso de que se su explicación sea libremente aceptada por el grupo, se puede aceptar una intervención suya. Sobre este tema véase en particular SG: 102-103.

hay ninguna alternativa, se podría decir. Para Reichwein, en esta situación, no hay ninguna libertad. Como fundamento de estas observaciones Lore (así) dijo: «una fuerza en un hombre puede ser tan grande que este tiene que obedecerla. Si es así, este hombre no es libre».¹⁹

La segunda fue como sigue:

B “Justamente siguiendo su propia conciencia, Reichwein era libre, (porque) estaba de acuerdo consigo mismo. Su decisión era libre porque dependía del libre conocimiento, (*Erkenntnis*) que Hitler tenía que ser asesinado. Reichwein tuvo la fuerza de escucharse a sí mismo. Se puede hablar de constricción sólo cuando alguien tiene que hacer algo en contra de su propia conciencia. Por el contrario, Reichwein decidió hacer algo de lo que estaba convencido. «Si Reichwein no hubiese actuado de esta forma, habría hecho violencia contra sí mismo, contra su mismo yo, y habría frenado su propia conciencia.»²⁰

He aquí, por tanto, dos juicios distintos a partir de una misma experiencia concreta, aunque en este caso, una experiencia ligada a otra persona, y por tanto de difícil examen socrático.²¹ Cómo se ve, estaríamos frente a dos posiciones argumentadas entre sí, aparentemente no conciliables. Ambas interpretaciones se excluyen recíprocamente: deber obedecer a nuestra conciencia nos impediría ser libre y, a la vez, nos permitiría ser libre. En el primer caso, lo “esencial” sería tener una alternativa; en el segundo, seguir nuestra propia conciencia. Si no se quiere abandonar una tesis en favor de la otra, habría que salir de esta aparente contradicción.²² Es justo lo que intentó hacer el grupo.

¹⁹ SG: pp. 48-9. A: “Wenn jemand das Gefühl hat, sich nach seinem Gewissen entscheiden zu müssen, dann ist er unfrei. Reichwein stand bei seiner Entscheidung unter -dem Zwang, dem Deutschen Volke helfen zu müssen - (Formulierung von Suse). Er stand nicht vor einem Entweder-oder; das Oder: die Dinge laufen zu lassen, gab es für ihn nicht. Er fühlte die Verantwortung; da gab es für ihn keine Alternative. Man könnte sagen: Für Reichwein gab es in dieser Situation keine Freiheit. Zur Begründung dieses Standpunktes formuliert Lore: - Eine Kraft in einem Menschen kann so groß sein, daß dieser mensch gezwungen ist, dieser Kraft nachzugeben. Dann ist er unfrei.”

²⁰ SG: p. 49. “Indem Reichwein genau seinem Gewissen folgt, war er frei, war er mit sich selber im Einklang. Seine Entscheidung war frei, weil sie aus einer freien Erkenntnis resultierte, der Erkenntnis, dass Hitler beseitigt werden musste. Reichwein hatte die Stärke sich selbst zu gehorchen. Von Zwang kann man nur dann sprechen, wenn jemandt etwas muss, was gegen sein Gewissen geht. Reichwein hingegen entschied sich, etwas zu tun, wovon er voll überzeugt war.- Hätte Reichwein nicht gehandelt, so hätte er sich selbst und seinem ganzen Ich gewalt angetan und sein Gewissen geknebelt. - (Aus Karlas Protokoll über dieses Gespräch).”

²¹ Cómo veremos en el capítulo sexto, una de las condiciones para que se pueda llevar a cabo un diálogo socrático hoy, es la referencia a una experiencia personal, vivida en primera persona.

²² He aquí un punto fundamental. Estamos frente a dos juicios distintos, que nos parecen decir algo verdadero y que, sin embargo, no pueden ser ambos válidos al mismo tiempo. Hay por tanto que trabajar más sobre ellos para enuclear aquella porción de verdad que patentizan sólo en parte.

5.2.2.1.2 Meta- análisis: un pensar experiencial

Nos centraremos ahora sobre algunos de los aspectos que nos permiten entender mejor la práctica socrática sugerida. Como se puede ver desde estos primeros pasos, el pensamiento abstracto característico de un diálogo socrático se mide continuamente por la experiencia concreta. A este respecto, el análisis y el descubrimiento de un ejemplo son importantes al menos tanto como los juicios que se formulan a partir de él. La ponderación colectiva de las razones se pone en marcha desde estos primeros pasos de la elección y del análisis de una experiencia concreta, que no son sino un momento del diálogo. En efecto, la función del ejemplo es la de consentir en elaborar un juicio concreto para poder llegar, a través de él, a una verdad más general. Como se recordará, esto es la tarea propia de la abstracción regresiva sugerida por el mismo Nelson.²³

La tarea de la búsqueda y del análisis del ejemplo no es nada fácil. Se requiere que los participantes piensen desde su propia experiencia y no desde unos ejemplos imaginarios; aspecto éste que no siempre es fácil alcanzar. Depende de muchas razones de las que ahora indicaré aquellas que, a mi manera de ver, son más importantes. Tener a disposición una experiencia real, ligada a la vida cotidiana, es disponer de un material extremadamente rico sobre el cual reflexionar (un material en el que cada uno pueda fácilmente reconocerse sin tener que poseer unos conocimientos específicos); facilitar un trabajo introspectivo con el que poder medir la validez de lo alcanzado (debido al hecho de que cada uno pueda ponerse en el lugar de la situación de los demás); promover, también, la seriedad de la investigación, ofreciéndole un terreno firme, en el sentido de no modificable a placer. Un ejemplo imaginario, en cambio, podría constituir una objeción para la validez de lo alcanzado, no pudiendo ser analizado fácilmente sin recurrir a expresiones hipotéticas. Estas expresiones, a veces, pueden obstaculizar la participación efectiva de los participantes.

Como hemos visto en un diálogo socrático es esencial que los participantes digan lo que piensan y se comprometan; asuman la responsabilidad de cuanto dicen. Con esto no se quiere decir que los ejemplos tengan que ser siempre y sólo reales y personales. Como se verá en el curso del diálogo, no fue éste el caso. Nunca hay que

²³ SG p. 48 la función del ejemplo sería la de “durch Urteilsbildung am konkreten Fall die Einsicht in eine allgemeine Wahrheit anzuregen.”

olvidar la razón principal de esta sugerencia: favorecer un pensamiento que no esté desligado de la práctica concreta, un pensamiento que aunque sea abstracto, no por eso sea más fruto de la prisa y de la imaginación que de una reflexión cuidadosa y de una atención a la realidad y a sus problemas.

Como a menudo acontece en los diálogos, los juicios que se formulan a partir del examen del ejemplo pueden ser distintos, cuando no opuestos. Muchas veces son precipitados. En este caso es muy oportuno intentar seguir las razones presentes en el uno y en el otro para ver cuáles son las instancias de validez expresadas y poner en marcha el proceso de investigación colectivo. Heckmann observa a propósito de este punto:

“La mayoría de las veces no se verifica que un determinado punto de vista sea aceptado en todos sus aspectos mientras que su contrario sea rechazados por completo. A menudo, la unanimidad, el consentimiento se obtiene de la siguiente manera. Se libera cada una de las perspectivas de todos aquellos elementos que caen, una vez que se le ha examinado, miso a la prueba. De esta manera puede manifestarse el corazón de verdad (*Wahrheitskern*) de ambos puntos de vistas, así estos se manifiestan más claramente como complementarios y no como contradictorios.”²⁴

Esto es lo que se intentó en este diálogo. Volvemos, por tanto, a él.

5.2.2.1.3 Segunda discusión: ¿comportarse o darse cuenta?

Karl, otro de los participantes en el diálogo, trató de mostrar que las interpretaciones “A” y “B” podían contener alguna verdad. Karl estaba convencido de que el estado de dependencia del hombre no excluye su libertad. En efecto, para Karl, el hombre puede ser libre aunque se encuentre dependiendo de muchas cosas. Él mencionó las siguientes: la educación, los impulsos, la salud, la enfermedad, el hambre, los intereses, la sexualidad, hasta las condiciones mismas de su vivir en este mundo más que otro (estar sometido a esta ley de gravedad etc.). Se trataba, entonces, de investigar

²⁴ SG: p. 16 “(Das Auseinandertreten gegensätzlicher Standpunkte ist für den, der so denkt, eine Aufforderung, in das eigentliche sokratische Experiment einzutreten: zu versuchen, ob und wie weit es gelingt, die Diskussion zwischen den gegensätzlichen Standpunkten, die Prüfung von Gründen und Gegen Gründen bis zu voller Einmütigkeit aller Teilnehmer durchzuführen.) Das gelingt meist nicht in der Weise, daß der eine Standpunkt in allen Punkten angenommen, der gegensätzliche in allen verworfen wird. Häufiger kommt die Einmütigkeit in der Weise zustande, daß jeder der beiden Standpunkte von Elementen, die der Prüfung nicht standhalten, befreit wird; daß dadurch die Wahrheitskerne der beiden Standpunkte reiner hervortreten und daß diese sich dann nicht als einander widersprechend, sondern als einander ergänzend herausstellen.”

con más detenimiento la relación entre libertad y condicionamiento. Karl sugirió comprobar su intuición analizando distintos tipos de condicionamientos.

También en esta ocasión, el facilitador²⁵ decidió intervenir, pero, esta vez, limitándose a aconsejar discutir los condicionamientos a la luz de unos casos concretos. El grupo se concentró sobre un tipo peculiar de condicionamiento: aquel que cada uno experimenta por su propia educación.

Karl afirmó que para ser libre era muy importante conocer los mecanismos adquiridos en nuestra educación. En efecto, para él, para poder ser libre, hacía falta aceptar o rechazar estos condicionamientos. De lo contrario, estos condicionamientos podrían influenciarnos de forma subrepticia. El juicio de Karl tenía como presupuesto que el conocimiento de los condicionamientos era ya un primer paso hacia nuestra libertad. Como se verá más adelante esta presuposición no encontró una adhesión unánime por parte del grupo y fue objeto de largas consideraciones. Aquí también, la sugerencia de Karl se apoyó en un ejemplo concreto. Karl mencionó la situación de un joven, que, a su juicio, se encontraba tan dependiente de la consideración de su familia que no podía decidir nada autónomamente sin pedir permiso, ni tan siquiera algo tan banal como quererse comprar un libro. Para Karl, este joven tenía que depender de la decisión de otra persona, en este caso de su familia, no tanto porque necesitaba de una ayuda económica para comprarse el libro, sino porque, hasta aquel momento, había estado acostumbrado a depender de la decisión de otros.²⁶

Cómo hemos dicho, la tesis de Karl no fue aceptada por el grupo. Pareció un poco prematura. Flora puso sobre la mesa otra cuestión a investigar. Para ella más fundamental: la cuestión del momento, del punto a partir del cual una persona es o no

²⁵ Obsérvese la diferencia entre las dos intervenciones de Heckmann, la del ejemplo de Reichwein, y la de seguir la sugerencia de un participante, Karl. En la primera, el facilitador propone un ejemplo que hubiera podido impedir a los participantes seguir autónomamente en el diálogo. En la segunda, corrobora una propuesta hecha por un participante y, por tanto, aconseja seguir en una cierta dirección. La influencia es menor, pero palpable. El mismo Heckmann reconoce que también en este caso es necesario explicar los motivos de esta sugerencia. Tal vez la actuación de Heckmann en estas dos intervenciones no ha sido la más adecuada, como él mismo confiesa. Sin embargo, hemos pensado que es útil mostrarla para poder indicar algunos problemas ligados a la moderación del diálogo.

²⁶ El ejemplo no parece tan acertado. Sin embargo, Heckmann, en su relación no es muy preciso. Por eso se puede pensar que las dudas en torno al ejemplo, dependen de una falta de información en el protocolo de Heckmann. También en este caso hemos preferido dejar el diálogo tal y como lo hemos encontrado, para poder seguirlo en su desarrollo y ver sus límites y sus ventajas.

libre. En el ejemplo citado, ¿cuando podemos saber si la persona que quiere comprarse un libro se ha hecho un poco más libre?

Se abría con esto un nuevo campo de investigación, para poder discutir la relación entre libertad y condicionamiento. Podría haber sido éste un campo que hubiera podido determinar la línea de investigación del grupo por mucho tiempo. Pero no fue así. Hilde replicó a Flora que no había que buscar un momento particular: más interesante era estudiar la libertad en su dimensión de proceso continuo. El disenso en torno a la manera de proceder, si ir a la búsqueda de un momento, un punto inicial, o si considerar el proceso en su conjunto, facilitó el nacimiento de otra cuestión más general: ¿cuáles son los criterios según los cuales una persona es o no es libre de un condicionamiento?

Una primera contestación fue la siguiente: un criterio fundamental parece ser el comportamiento. En el caso en cuestión: si aquella persona compra o no el libro. Sin embargo, esto planteó un problema para Hedwig. El comportamiento, siendo sólo un criterio externo, le parecía insuficiente para establecer la libertad o no de la persona. Además, ¿cómo puede un extraño saber si otro es libre o no? A esta objeción, Sigfrid replicó que la cuestión en juego no era la de saber si nosotros podíamos conocer la libertad de otro. Para poder establecer si una persona es libre o no de un condicionamiento, lo esencial no sería lo que nosotros sabemos de ella, sino lo que ella misma sabe: su darse cuenta de su misma libertad. He ahí, por tanto, una segunda contestación a la pregunta en torno a los criterios: “darse cuenta”. “Comportamiento” y “darse cuenta” se pusieron como dos criterios distintos. En este punto, Lore propuso una salida distinta de las formuladas en “A” y “B”, la proposición “C”, intentando incluir en el discurso algunos de los criterios recientemente mencionados.

C “Quién se da cuenta de que se encuentra con un condicionamiento negativo y sufre por esto es más libre que otra persona que no reconoce su condicionamiento como negativo y que, por tanto, no sufre subjetivamente.”²⁷

²⁷ SG: p. 50 “Wer erkennt, dass er sich in einer als negativ empfundenen Abhängigkeit befindet und darunter leidet, ist in höherem Maße frei als einer, der seine als negativ zu bewertende Abhängigkeit nicht erkennt und also subjektiv nicht leidet”.

Esta proposición no tiene que ser entendida como el resultado de una mediación entre “A” y “B”. Más bien, se trata del esfuerzo por cristalizar en la forma de un juicio, algunos de los resultados alcanzados a partir de la discusión abierta por el contraste entre “A” y “B”.

Resumiendo lo acontecido: Karl observó cómo “A” y “B” podían ser ambas significativas para nuestra investigación sobre el conocimiento del criterio de libertad.²⁸ El facilitador sugirió seguir la vía indicada por Karl, analizando la libertad en los condicionamientos. De estos condicionamientos eligieron los referidos a la educación. Karl intentó, a través de un ejemplo, suscitar la cuestión del estudio de los mecanismos de este condicionamiento. Esta cuestión nos abrió dos importantes interrogantes: si la libertad tenía que ser comprendida en un momento particular o en un proceso; si la libertad estaba demostrada por una actividad, un comportamiento o por un darse cuenta (“*awareness*”).

La mayoría de los participantes optó por la libertad en cuanto proceso y por la dimensión del “darse cuenta”. En la discusión sobre el papel jugado por el “darse cuenta” se cuestionó la posibilidad de reconocer la libertad de otra persona. A esta observación se replicó que la cuestión esencial para decidir sobre la libertad de una persona no era la de determinar si nosotros podíamos saber si esa misma persona era libre. Era la persona en cuestión, la que tenía que saber si era libre o no. Lore resumió parte de lo dicho en la sesión con la formulación “C”. Vamos a ver cómo el grupo profundizó en esta dirección, sin antes reflexionar sobre lo acontecido.

²⁸ Sobre este aspecto véase la observación de Heckmann en SG: p 16 cuando afirma que, tal vez, el proceso del diálogo no se mide por la negación de unas afirmaciones, sino por la comprensión de las verdades de ambas. No por contradicciones, sino para aproximaciones, por complementariedad de las posiciones hacia la verdad: “La mayoría de las veces no ocurre que un determinado punto de vista sea aceptado en todos sus aspectos mientras su contrario es rechazado en todos. A menudo la unanimidad, el consentimiento se obtiene de la siguiente manera: que todos los puntos de vistas están liberados de aquellos elementos que no resisten a la prueba y que gracias al núcleo de verdad descubierto, ambos se manifiesten más claramente, no como contradictorios, sino como complementarios.”

“Das gelingt meist nicht in der Weise, daß der eine Standpunkt in allen Punkten angenommen, der gegensätzliche in allen verworfen wird. Häufiger kommt die Einmütigkeit in der Weise zustande, dass jeder der beiden Standpunkte von Elementen, die der Prüfung nicht standhalten, befreit wird; dass dadurch die Wahrheitskerne der beiden Standpunkte reiner hervortreten und dass diese sich dann nicht mehr als einander widersprechend, sondern als einander ergänzende herausstellen.”

5.2.2.1.4 Meta-análisis: El “sentir” que acompaña el argumentar (Wahrheitsgefühl)

Un punto esencial de la práctica socrática, junto con la capacidad de pensar por referencia a la experiencia (sin por eso perder de vista el camino abstractivo), es el llamado “sentimiento de verdad” (*Wahrheitsgefühl*). Con esta expresión Heckmann no hace sino retomar unas consideraciones de Fries y de Nelson²⁹, si bien en un marco discursivo.³⁰

No se trata aquí de una pasión por la verdad, ni de una intuición de esta última. Se trata simplemente de explicitar lo que, de hecho, alimenta y caracteriza una práctica discursiva orientada a la búsqueda de la verdad, aunque esta última, como veremos, pueda ser sólo provisional. El “sentimiento de verdad”, no hace sino explicitar nuestro tomarnos en serio nuestras dudas, (cuando éstas estén motivadas por el deseo de comprender mejor) o la sospecha de no estar todavía convencidos de lo que se ha alcanzado. Otras veces, en cambio, el sentimiento de verdad expresa la confianza que prestamos a algunos presentimientos nuestros: tal vez merezca la pena seguir un cierto punto, emprender un camino en vez de otro, etc. A veces, en fin, este sentimiento expresa el deseo y el esfuerzo de parar la investigación una vez alcanzados unos argumentos convincentes y no se tengan más dudas, al menos por el momento. El diálogo argumentativo vive de estas dimensiones (la función positiva del dudar, de la sospecha y del presentimiento, del no tener más dudas) que, si son auténticas, no son para nada arbitrarias. Todo lo contrario, son el fruto del diálogo mismo, de su proceso.

Con esto naturalmente no se habría alcanzado un criterio de verdad de nuestras posiciones que no esté expuesto a la crítica y a la revisión. Esto sería ingenuo. Pero se habría destacado uno de los rasgos esenciales de aquella práctica peculiar que habíamos llamado, en una primera aproximación, ponderación colectiva de los argumentos.³¹ Un ejemplo de este sentimiento epistémico se encuentra justo en el diálogo antes

²⁹ Véase Fries J. F. *Neue oder antropologische Kritik der Vernunft*. § 85.

³⁰ Heckmann G. SG: p. 79 y capítulo 13.

³¹ Heckmann G. SG pp. 137-139 p. 139 “Ein sokratisches Gespräch ist am besten, wenn die Teilnehmer, ihrem Wahrheitsgefühl nachgehend, ihre Zweifel, ihre Vermutungen, ihr Überzeugtsein miteinander kritisch prüfen.” Fries *NKV*: § 85.

mencionado, cuando se intenta reconocer la verdad presente en las dos formulaciones y se elige tomar una determinada dirección. Lo cual nos permite dar un paso más.

Al contestar de forma colectiva una pregunta y al llegar a conclusiones sobre las cuales se esté de acuerdo, los participantes llegan a formulaciones preliminares, como la formulación “C”, con las cuales intentan fijar parte del recorrido expuesto. Estas expresiones no siempre están directamente ligadas con la pregunta inicial. Pero pueden ser un punto de partida para la investigación ulterior que, en un segundo momento, nos permitirá volver a la cuestión principal con un material nuevo. Lo mismo cabe decir de las preguntas que emergen en el curso de la discusión, y que marcan la marcha del diálogo en una dirección y no en otra. Estas preguntas, como el examen de unos juicios más que otros, muestran también cómo en la ponderación colectiva de los argumentos están involucradas también muchas elecciones por parte de los participantes. Estas elecciones son el signo de una práctica decisoria, prudencial, en el sentido clásico del término prudencia (*phrónēsis*). Basta mencionar que el proceso decisorio requiere unas razones que pueden ser sólo probables, en un contexto de razonable incertidumbre y en un tiempo limitado etc. Es tiempo ahora de volver a nuestro diálogo. Nos ofrecerá otras ocasiones para detectar con más precisión la práctica sugerida.

5.2.2.1.5 Tercera discusión: hacia la libertad interior y el consentimiento

La afirmación “C” fue de nuevo sometida al examen del grupo. Paul y Gerard no estaban convencidos del todo. Gerard explicó que tenía que reflexionar un poco más, mientras Paul manifestó sentirse incómodo con la conducta del moderador: para él, el facilitador estaba influyendo demasiado en el grupo. Se abrió un nuevo meta-discurso en el que se reafirmó que el consenso tenía que ser obtenido por los “*Einsichten*” de los mismos participantes y no por el facilitador y se retomó la discusión de nuevo.³² Paul aceptó la proposición “C”, pero Gerard siguió dudando. Para él “darse cuenta” era sólo una presuposición para ser libre, pero no ser libre. El proceso hacia la libertad tenía que comenzar con la acción. Como se ve, la cuestión fue la de elegir entre dos criterios: el

³² Uno de los puntos esenciales es que la verdad sea alcanzada por los participantes. Véase Heckmann, SG: p. 50.

criterio del comportamiento / acción y el del darse cuenta. Teniendo en cuenta esta connotación, Grete formuló de otra manera la proposición “C”

C¹ “Quien se da cuenta y por esto sufre, que se encuentra en un condicionamiento negativo, posee los presupuestos para empezar el proceso de hacerse-libre de estos condicionamientos. Este proceso, empieza sólo con el comportamiento. Para liberarme de un determinado condicionamiento tengo que hacer algo.”³³

Con esta formulación se puede constatar el esfuerzo, por parte de Grete, de incluir en la proposición elaborada la contribución de los participantes. Aspecto éste que es esencial para desarrollar un trabajo en común. Gerard aceptó esta sugerencia y ofreció su consentimiento a la proposición en cuestión generando por su parte la reacción de Suse, quien precisó que, justo en el caso que se estaba examinando, era el conocimiento de la dependencia a representar el comienzo del proceso de hacerse-libre y no la acción, como pretendería la proposición “C¹”. El ejemplo elegido no era adecuado para defender la tesis sugerida en “C¹”.

El facilitador intervino sugiriendo considerar otro ejemplo para poder investigar la cuestión debatida en aquel momento: ¿el proceso de hacerse - libre empieza con la acción o con el darse cuenta?

El ejemplo de Tilde fue un primer esfuerzo por contestar a esta pregunta de esta manera. Tilde contó de un hombre joven, un hombre que tenía miedo de hacer lo que quería, aunque pensara que era justo. En este caso, para este joven lo justo hubiera sido salir de casa y vivir con unos amigos, a pesar de la desaprobación de sus progenitores. Para esta persona, el conflicto y el miedo eran tan fuertes que le impedían actuar como quería, y como sabía que era más justo.

El grupo analizó este ejemplo intentando evidenciar el papel asumido por el darse cuenta en esta situación. He aquí los resultados del análisis. El hombre joven se da cuenta: 1) que tiene miedo de un conflicto con sus padres; 2) que este miedo, y no otra cosa, le impide su acción; 3) que sería mejor para él salir de casa.

³³ SG: p. 51 “Wer erkennt, dass er sich in einer bestimmten als negativ empfundenen Abhängigkeit befindet und darunter leidet, *hat die Voraussetzung*, mit dem Prozeß des Freiwerdens von dieser Abhängigkeit zu beginnen; dieser Prozeß selber beginnt aber erst mit Handeln: um von einer bestimmten Abhängigkeit freizuwerden, muss ich etwas tun.”

Para Sigfrid estos tres momentos señalaban ya el comienzo del proceso de hacerse libre. Para ella, el hecho de que el hombre joven no hubiera cambiado su comportamiento, pues todavía no había salido de casa, no significaba nada. Karl no estaba de acuerdo. Si era verdad lo que decía Sigfrid, que había empezado ya el proceso de hacerse libre, ella tenía que decir dónde se encontraba, dónde se manifestaba esta libertad que había ya empezado. Karl no veía en los tres criterios esta presencia. Buscaba algo más concreto que Sigfrid: una actividad. El comportamiento, para él, era todavía decisivo. Pues, para Karl sólo si el joven hubiera salido de casa se hubiera podido decir que era más libre. Se trataba pues de descifrar el contenido de verdad de cada una de las posiciones expuesta para poder seguir adelante. Como a menudo acontece esto implica un planteamiento distinto de la cuestión. En este caso concreto, un planteamiento de la validez de la disyunción entre los dos criterios mencionados.

Sigfrid contestó a Karl que la actividad, el comportamiento que él buscaba para poder considerar libre esta persona, hubiera podido ser el hecho de que el joven no había removido los miedos que le impedían actuar libremente. Paul añadió que, en este caso, se trataba de una actividad interior. La actividad que buscaba Gerard hubiera podido ser entonces una actividad interior y no sólo una exterior, como implícitamente había pensado Karl. La disyunción entre actividad y darse cuenta pareció caer, mostrando su falsedad. Sin embargo, el nuevo punto en cuestión generó la reacción de Gerard, otro participante del grupo: ahora era él quien no estaba convencido del hecho de que el “no remover” fuese una actividad. No era tanto la idea de una actividad interior la que debía ser puesta en juego, sino el carácter adecuado de esta idea para el examen del ejemplo en cuestión. La discusión pareció encontrarse en un punto muerto y pudo proseguir gracias al esfuerzo de Lore que añadió otro ejemplo, esta vez personal, saliendo de las dificultades de una discusión hipotética sobre un caso de una persona no presente. Se trataba de un ejemplo en el que Lore había vivido su hacerse libre justo gracias a una actividad interior.

Lore se había encontrado en la misma situación del joven del ejemplo de Tilde. Lo determinante para decidir autónomamente fue, en su caso, escuchar a un amigo suyo que la ayudó a esclarecer su situación. En este ejemplo, como se ve, el darse cuenta no

fue inmediato, sino mediado por la discusión con otra persona. Gracias a ésta, Lore encontró la fuerza para hablar con sus padres y tomar su decisión.

Al examinar este ejemplo, el grupo encontró tres actividades, dos interiores y una exterior. Las dos primeras: la abertura y disponibilidad de Lore para aceptar la crítica de su amigo; el darse cuenta de sus dificultades gracias a este diálogo. La tercera: el discurso con sus padres.³⁴ Gracias al ejemplo de Lore se añadieron otros aspectos relevantes para la discusión del tema elegido: la influencia de un factor exterior como condición para la libertad; el tipo de actividad que supone aceptar o rechazar esta influencia. Esto desembocó en la siguiente formulación de Dagmar y Kathe, el punto “D”.

D “El proceso de hacerse libre es una actividad interior desde la cual se desarrollan actividades exteriores.”

Paul no estaba seguro de que esta formulación fuese válida por el problema del darse cuenta de donde había empezado la discusión en el curso de la primera sesión.³⁵ Por eso se añadió una nota a “D”:

D¹ “Eso vale, al menos, para el proceso de hacerse-libre de condicionamientos. Tiene que ser todavía probado, si vale también para otros ámbitos, por ejemplo, para las difíciles decisiones que conciernen a nuestra conciencia.”³⁶

Esta es la primera afirmación a la que todos los participantes dieron su consentimiento y se puede decir que representa uno de los primeros *Einsichten* colectivos del diálogo.

Es menester ahora resumir brevemente lo acontecido. Se puso la afirmación “C” al examen del grupo. Paul siguió con sus dudas hasta que la afirmación “C” no se

³⁴ Cabe hacer una aclaración. Si asumimos la concepción de Gerard, la búsqueda de una actividad como criterio de hacerse - libre, en este ejemplo esta actividad es el discurso con los padres. La diferencia con el ejemplo de Tilde, entonces, reside en el proceso de darse cuenta, que requiere, al menos en el análisis que se hizo, dos actividades interiores. Este ejemplo, no contestaría a las dudas de Gerard. Sin embargo, como se verá a continuación, se llegó a una afirmación donde se obtuvo el primer consenso del diálogo.

³⁵ Como se puede observar con esta notación de Paul, en el diálogo socrático no hay que perder de vista la pregunta inicial. Se puede andar por distintos caminos sin olvidar que estos distintos caminos sirven para la discusión de la pregunta y del problema que, a partir de la pregunta, se ha puesto en marcha; en este caso si seguir nuestra propia conciencia es o no expresión de libertad. Véase la afirmación “A” y “B” del diálogo. En este caso un participante ha indicado esta dirección. De lo contrario, ésta hubiera sido una de las tareas del facilitador.

³⁶ SG: p. 53. D¹ “Dies gilt mindestens für das Freiwerden von Abhängigkeiten. Ob es auch für andere Bereiche, z.b. für schwere Gewissenentscheidungen, gilt, muss noch geprüft werden.”

modificó en la afirmación “C¹”, según la cual el darse cuenta era sólo una condición previa para nuestra libertad pero no su rasgo distintivo. El facilitador propuso examinar con más detenimiento el papel del darse cuenta. Lo que se llevó a cabo gracias a los ejemplos de Tilde y de Lore. En la discusión sobre estos ejemplos se profundizó en el papel del darse cuenta y en su relación con una actividad. La distinción entre actividad interior y exterior permitió reunir las distintas posiciones en torno al papel del darse cuenta y del comportamiento: también el darse cuenta es una actividad, pero de tipo interior. Esto llevó a la formulación “D” a la que todos asintieron, con una aclaración “D¹” en torno a los límites de su validez (no se sabe si es válida para los problemas en los que la conciencia juega un papel activo). La larga digresión nos había llevado a examinar la cuestión de partida a partir de los resultados hasta ahora alcanzados.

5.2.2.1.6 Meta-análisis: la “disciplina” del asentir

He aquí un punto fundamental: el esfuerzo en ponerse de acuerdo de manera no estratégica por parte de los participantes.³⁷ Es el tema del consentimiento, que hemos esbozado en la primera aproximación, y que ahora vamos a esclarecer gracias a esta sesión.

El consentimiento, la unanimidad, aquí, tiene una dimensión claramente epistémica. No hace sino expresar nuestro “no tener más dudas” en torno a unos argumentos. Es éste el resultado de un largo proceso de deliberación colectiva, de un “pensar el uno con el otro” (*miteinanderdenken*)³⁸ que, en el caso examinado, ha requerido distintos pasos: unas formulaciones concretas sobre las que trabajar, una confrontación cerrada con la experiencia, una revisión de los puntos no convincentes, la aclaración de los argumentos a la luz de la experiencia, la voluntad de descubrir lo que ya Heckmann en otra ocasión había denominado núcleo de verdad (*Wahrheitskern*) etc. Es éste un consentimiento que por la manera misma en la que ha sido alcanzado no puede sino vincularnos a él.

³⁷ Heckmann G. SG: p. 112 “Die Einmütigkeit kann nicht erzwungen werden; sie darf nicht oberfächlich dadurch erreicht werden, daß ein Problem übers Knie gebrochen wird. ”

³⁸ Heckmann G. SG: p. 14; 30ss

Ahora bien, cabe subrayar dos aspectos esenciales: el carácter provisional de este consentimiento y su capacidad de promover un conocimiento en la forma de un *Einsicht*. Comencemos con el primero de los puntos indicados. He aquí la posición de Heckmann:

“Cuando en un diálogo socrático se consiente en una proposición, el carácter de este consentimiento es provisional. Hasta este punto, respecto a la proposición examinada, no existen más dudas. No se alcanzará nunca una proposición, que en principio esté privada de la necesidad de ser reconsiderada...En efecto, el diálogo socrático no presupone el concepto de „Verdad privada de errores“. Presupone que podemos reconocer una proposición como falsa o como fundamentada insuficientemente. En este caso o renunciamos a ella o intentamos modificarla hasta que desaparecen las objeciones en su contra. Así es como alcanzamos proposiciones que tienen la calidad de ser reconocidas como fundamentadas, aunque sólo hasta este punto.”³⁹

Heckmann aquí es muy preciso. La convicción que acompaña los resultados de nuestra investigación no excluye una revisión de los mismos, siempre que se manifieste necesario un proceso semejante. La actitud crítica es, en este sentido, perfectamente compatible con la toma de unas posiciones fuertes. Esta toma de posición no requiere, en absoluto, la afirmación de la existencia de una verdad privada de errores, como podría parecer de una lectura de los textos de Nelson. Lo que está requerido es mucho menos: la posibilidad de reconocer una proposición como falsa o como no suficientemente fundamentada.

Sería un error considerar la tesis de Heckmann como si se tratara de una tesis incluida en el marco de una teoría filosófica sistemática. Si es verdad que el contexto filosófico de Heckmann es la filosofía de Nelson, también es verdad que el esbozo de una teoría del diálogo socrático es el fruto de una reflexión a partir de una práctica dialógica peculiar. Es en este marco en el que hay que leer las afirmaciones del autor en torno al consentimiento. De lo contrario se pierde lo específico de esta dimensión. Ciertamente, el criterio de validez mencionado no es la correspondencia con una supuesta verdad *a priori*, pero tampoco es simplemente el consentimiento, considerado

³⁹ Heckmann G. SG. p. 87 “Wenn wir im sokratischen Gespräch Konsensus über eine Aussage erreicht haben, dann hat dieser den Charakter des Vorläufigen: bis auf Weiteres bestehen keine Zweifel mehr an der erarbeiteten Aussage...Niemals aber wird eine Aussage erreicht, die neuer Revisionsbedürftigkeit grundsätzlich entzogen wäre...das sokratische Gespräch setzt in der Tat den begriff «irrtumsfreie Wahrheit» nicht voraus. Es setzt voraus, daß wir eine Aussage als falsch oder als nicht hinreichend begründet erkennen können. Dann geben wir sie entwederpreis oder suchen sie so zu modifizieren, daß wir Einwände gegen die modifizierte Aussage nicht mehr sehen. So gewinnen wir Aussagen von der Qualität: bis auf weiteres als begründet anerkannt.”

de manera abstracta. En juego está la manera misma con la que este consentimiento se alcanza. En el caso del diálogo socrático, una manera con la cual tanto los argumentos llevados a cabo de manera intersubjetiva, cuanto las convicciones personales, el estar convencido o no de algo, la dimensión subjetiva, la certeza y el examen introspectivo juegan un papel fundamental.⁴⁰ Esto nos permite entender también el segundo punto antes mencionado

Un consentimiento así alcanzado tiende a radicarse en nuestra conciencia y a constituir unas convicciones (*Überzeugungen*). Su fuerza es mayor que la de la opinión (*Meinung*). Las convicciones, si son auténticas y no prejudiciales, reflejan conocimientos hechos propios y, hasta un cierto punto, vinculantes para el sujeto. No es lo mismo tener una opinión que estar convencido de algo. De ahí una primera relación con el tipo de conocimiento que es propio de los *Einsichten*.

Pero hay más: para Heckmann (y también para Fries y Nelson) el diálogo socrático, requiere un examen introspectivo (*Selbstbeobachtung*) que por su misma constitución tiende a generar esos conocimientos peculiares.⁴¹

Por estos motivos, hemos decidido titular este apartado disciplina del asentir. La expresión “disciplina” reenvía al rigor requerido por una práctica argumentativa peculiar, como la socrática. En cambio, la expresión “asentir” nos avisa de que se trata de un consentimiento peculiar: un consentimiento de carácter epistémico, capaz de forzarnos, por así decir, a asentir a las convicciones alcanzadas, siempre que se haya reconocido su validez a lo largo de la deliberación colectiva practicada. Nos queda un último momento por averiguar, que es la peculiaridad de la práctica argumentativa misma. Lo veremos a continuación.

⁴⁰ Nos parece por tanto un error de perspectiva considerar a Heckmann un filósofo de la conciencia, en el marco de la tradición de Nelson, o un filósofo de la intersubjetividad, en el marco de la pragmática trascendental. En él, tanto la dimensión subjetiva como la intersubjetiva juegan un papel decisivo, y esto justo por su capacidad para dar cuenta de la práctica examinada. Intentar considerar a Heckmann en cualquiera de los dos marcos, es correr el riesgo de perder de vista la peculiaridad del diálogo socrático y de sus componentes esenciales. Con esto, naturalmente, no se quiere decir que no exista ningún contacto con la filosofía de Nelson o con la ética del discurso. Todo lo contrario. Lo que queremos decir es simplemente que estas indicaciones no son ni decisivas, ni necesarias para comprender el diálogo socrático mismo. Mas bien, a veces pueden obstaculizarnos al analizar su proceso efectivo.

⁴¹ Véase también a Nelson L. *Gesammelte Schriften. Band I*: p. 282 “Einsehen kann sie nur derjenige, der von ihrer Anwendung ausgeht in Urteilen, die er selbst fällt und der dann, indem er selbst den Rückgang zu den Voraussetzungen dieser Erfahrungsurteile vollzieht, in ihnen seine eigene Voraussetzungen widererkennt.”

5.2.2.1.7 Cuarta discusión: Del acuerdo entre pensamientos y sentimientos, hacia el problema de la conciencia

Antes de empezar a matizar el tema de la conciencia, Hilde volvió a considerar el ejemplo de Lore. Hilde buscaba el momento decisivo del proceso de hacerse – libre. Para ella tenía que haber algo más interior que la influencia ejercida por unos amigos, algo que permitiese a esta influencia ser acogida por Lore y ser significativa para su decisión. Además, la conclusión “D”, según la cual el proceso de hacerse libre era una actividad interior, estaba muy lejos de descubrir en qué consistía el corazón de este proceso, (“*der kern des Freiwerdens*”)⁴². Ella lo caracterizó así:

“Lograr liberarse de un condicionamiento extraño; (tener una) plena responsabilidad consigo mismo.”⁴³

Hilde afirmó que la "plena responsabilidad" no se medía por relación con toda nuestra vida, ni por relación con todas las consecuencias posibles de nuestra acción. La plenitud de nuestra responsabilidad se medía, para Hilde, por la ausencia de un conflicto entre nuestros sentimientos y pensamientos, es decir, por un acuerdo, una armonía interior capaz de permitir el proceso de hacernos - libre. En este sentido, la armonía o el acuerdo de los que hablaba Hilde eran una profundización de la actividad interior examinada.⁴⁴ El grupo replicó a Hilde que este acuerdo no podía ser el criterio buscado. Ahora bien: ¿Quién nos dice que el acuerdo entre los sentimientos y los pensamientos, la armonía interior, es una confirmación de que somos libres de un condicionamiento exterior? ¿No podría, este acuerdo, esconder un tipo de condicionamiento del que no nos damos cuenta?

Hilde declaró que sólo un “real” (“*wirkliche*”) acuerdo hubiera podido ser significativo para la cuestión del discernimiento de nuestra libertad. Esta tesis, pronto,

⁴² SG: pp. 53.

⁴³ SG: p. 53 “Loskommen von Fremdbestimmung; vollige Verantwortung für sich selbst.”

⁴⁴ Recordamos, para no perder el hilo del discurso, que esta aclaración se inserta en la discusión que había empezado gracias a la distinción entre actividad y “darse cuenta” y que había sido momentáneamente solucionada por la distinción entre dos tipos de actividad, interiores y exteriores. Esto nos había llevado a la formulación “D” y “D¹” prueba de que ahora se está haciendo una reflexión más minuciosa.

fue objeto de discusión. Por una parte, se intentó determinar qué es lo que había que considerar como acuerdo “real / efectivo”. Por otra, se intentó esclarecer cuáles serían los criterios para reconocer un acuerdo semejante. Hedwig, para establecer el corazón del proceso de hacerse libre, propuso unos criterios distintos de los sugeridos por Hilde.

Para Hedwig, una decisión para ser libre debería cumplir con estos criterios; cada uno tendría que saber claramente lo que quiere; averiguar si los fines elegidos estén de acuerdo con sus concepciones éticas; saber hasta qué punto sus decisiones afectan a los demás; pensar si él podría alcanzar sus fines y, además, si podría aceptar las consecuencias, tanto para él como para los demás, que provendrían de su decisión.

Estos criterios muestran, en un cierto sentido, un salto en la dinámica del discurso efectuada hasta ahora: un esfuerzo de abstracción, que aunque hubiera podido contribuir al desarrollo del diálogo, tenía que ser probado y medido por el recurso a otra experiencia real. Por eso, se pretendió tratar esta concepción, como la de Hilde, a través de un ejemplo que fuese también interesante para el tema de la conciencia moral.

El ejemplo que Paul propuso para tratar este tema no pudo seguir adelante por la incapacidad del mismo Paul para discutir libremente algunos aspectos. Probablemente había algunos conflictos interiores, de los que Paul no se había dado cuenta, que le habían impedido participar activamente en la discusión. Se propuso entonces discutir el tema de forma abstracta, generando de este modo la reacción de Heckmann. Le parecía imposible poder hablar de la conciencia moral sólo en abstracto. El discurso volvió a empezar cuando Kathe narró su historia personal.

Kathe era trabajadora social de la Iglesia. Entre sus tareas, Kathe tenía que impartir unas clases de religión. Hasta entonces, sus convicciones personales y sus creencias religiosas no habían entrado en conflicto y este trabajo no le había causado ningún problema. Sin embargo, Kathe, después de haber conocido un círculo de libre pensadores, había aprobado algunas de sus críticas y había entrado en una profunda crisis religiosa. En poco tiempo, Kathe se había sentido inadecuada para seguir con su trabajo, sobre todo, para dar clases. Le parecía ser una hipócrita y una mentirosa. Decidió, por tanto, dejarlo y buscarse otra ocupación fuera de la Iglesia. Este fue, para ella, un paso decisivo para su libertad. He aquí un ejemplo en el que la conciencia juega un papel importante y en el que se nos refiere la ruptura de un equilibrio interior.

Para Suse, el ejemplo de Kathe era una confirmación de la afirmación “A” una de las afirmaciones con las que había empezado el diálogo. Kathe no era libre de seguir como trabajadora social, porque su conciencia se lo impedía. El grupo puso atención a las expresiones libre decisión (“*freie Entscheidung*”) y “decisión que hace libre” (“*freimachende Entscheidung*”)⁴⁵ que en el curso de la discusión habían salido y que connotaban aspectos distintos. Se formuló una nueva proposición donde se ilustró por qué la decisión de Kathe había sido libre (o había sido una decisión que hacía – libre) Dicha proposición “E”, formulada tanto en primera persona, como en general decía:

E Versión de Kathe

“La decisión era una decisión que me hacía libre en la medida en la que me liberaba de mi conflicto de conciencia y me daba la posibilidad de vivir según mis propias convicciones y de descubrir mi identidad.”⁴⁶

E¹ Versión del grupo

“La decisión de Kathe era una decisión que la hacía libre en la medida en la que la liberaba de su conflicto de conciencia y le daba la posibilidad de vivir según sus propias convicciones y de descubrir su identidad.”⁴⁷

Para Karl la expresión libertad utilizada en estas aserciones, connotaba un aspecto negativo, “libertad de”, libertad del conflicto de conciencia, y un aspecto positivo, “libertad para”, libertad para la realización de los fines. En el caso de Kathe, esos fines eran: ser sí misma, seguir sus propias convicciones.

El grupo preguntó qué se entendía por “propias convicciones”. Pareció casi imposible que “propias convicciones” fuesen sólo aquellas que se realizaban sin influencia alguna de algo exterior. Más bien, por “propias convicciones” había que entender aquellas que se habían hecho propias, entre éstas, también las que originariamente dependían de una influencia exterior. Sondeando el ejemplo de Kathe, pareció una vez más que había sido posible hacer propias unas convicciones sólo a

⁴⁵ SG: pp. 55.

⁴⁶ SG: p. 55 “Die Entscheidung war freimachend insofern, als sie mich von meinem Gewissenkonflikt befreite, und mir die Möglichkeit gab, nach meinen Überzeugungen zu leben, meine Identität zu finden.”

⁴⁷ SG: p. 55 “Die Entscheidung war freimachend insofern, als sie mich von meinem Gewissenkonflikt befreite, und mir die Möglichkeit gab, nach meinen Überzeugungen zu leben, meine Identität zu finden.”

través de un diálogo con otra persona. Hecha esta aclaración, se pudo volver a las dudas de Suse: no hay libertad en la decisión de Kathe como se sigue de la afirmación “A”.

Grete intentó convencer a Suse de la libertad de Kathe. La conciencia era parte de ella misma. Seguir su propia conciencia era, en este sentido, seguir lo que era ella misma: no era depender de otra cosa. No tiene sentido decir que no somos libres cuando no tenemos una alternativa a disposición porque, en este caso, no hay más alternativas que ser nosotros mismo. Dagmar precisó que la conciencia, como sucedió en el caso de Kathe, tenía la función de ayudarnos a comprender si estábamos viviendo según nuestros propios valores. Con ello no se quería decir que la conciencia tuviese que decidir cuáles fueran esos valores. La conciencia ejercitaba sólo una función de control.

Suse le replicó que la conciencia cambiaba demasiado para ser un criterio válido de la armonía o desarmonía de nuestros valores con nosotros mismos. Y cambiaba demasiado porque era dependiente de influjos exteriores.

Sin embargo, Kathe veía justo en esto una expresión de libertad; justo porque la conciencia cambiaba, la hacía libre. De otra forma no habría podido serlo. Dagmar expresó una vez más que la conciencia no consistía en normas y valores, sino en lo que les controla, es decir, lo que les permite poder ser asimilados a nuestra propia persona.

En este punto Ludwig planteó la cuestión de cuál sería el criterio por el que la conciencia permitía esta asimilación, abriendo de esta manera otra cuestión a investigar. El grupo afirmó que el criterio tenía que ser el valor más justo. Pero Ludwig siguió adelante en su crítica. ¿Cómo puede saber la conciencia que este valor es verdaderamente el más justo? En el ejemplo de Kathe, ¿cómo puede saber que la libertad de pensamiento es más justa que la obediencia a una norma religiosa.

Para contestar a Ludwig, Kathe volvió a examinar su ejemplo. Precisó que, en su caso, se opuso sólo a algunas normas (como la creencia en la vida tras la muerte o el pecado original) y no a todas, ni a la norma en tanto que tal. Las demás creencias estaban de acuerdo con su razón y con sus valores. Por eso podían ser aceptadas. El grupo pidió a Kathe que precisara cuándo la conciencia entraba en escena en su proceso de hacerse libre, cuándo confrontaba los valores en conflictos con aquellos aceptados. El seminario llegó a su término. No hubo más tiempo para contestar a esta pregunta y profundizar en otras cuestiones. Quedó, por tanto, abierta la cuestión de la relación entre

el darse cuenta, la conciencia moral y el proceso de hacerse libre. Heckmann al término del diálogo ofreció algunas indicaciones para poder proseguir autónomamente en el análisis del tema examinado.

5.2.2.1.8 Meta – análisis: de la empatía crítica o de la crítica empática:
(verstehende interpretation)

Para que este proceso sea llevado a cabo se requiere una disponibilidad para argumentar, eso es cierto; pero también una disponibilidad para ponerse en el lugar de los otros. Si se quiere, se pide una actitud crítica que sea capaz de ser empática y una actitud empática que sea capaz de ser crítica. Todo esto se ve muy bien en el examen de los ejemplos, sobre todo cuando son ejemplos personales, como en esta última parte del protocolo. Para poder alcanzar un resultado significativo hay que empezar por la experiencia. Pero para empezar por la experiencia hay que saberse poner en el lugar de los demás, escuchar su historia, entender sus razones, buscar el “corazón de verdad” representado en ella.

El mismo Heckmann se dio cuenta de que el diálogo socrático no podía ser reducido al proceso de regresión abstractiva a partir de unos juicios concretos. Para que este proceso pudiese ser significativo había que alcanzar unos juicios, fruto de una reflexión atenta tanto a la propia como a la ajena experiencia. Confróntese, por ejemplo, en el diálogo el tipo de juicios expresados en las formulaciones “A” y “B”, con aquellos expresados en la formulación “E”. Los primeros reflejan nuestras convicciones, se ponen de forma antitética, son inmediatos; los segundos son el resultado de una actitud de escucha y de atención del ejemplo de otro.

Es a este segundo tipo de juicios a los que Heckmann prestará siempre más atención, tomando, en este sentido, distancia de su maestro Leonard Nelson, como el mismo nos confiesa, al recordar sus deudas con Minna Specht:

“Sólo poco a poco he entendido que a la formación de los juicios concretos en el ámbito experiencial corresponde un papel fundamental para la consecución de los *Einsichten*. Las raíces de los *Einsichten* filosóficos generales se encuentran justo en la formación de los juicios en el ámbito experiencial. Un *Einsicht* que no tiene estas raíces, no merece este nombre. Permanece una mera

fórmula sin contacto con la vida concreta, una vida ésta en la cual gracias al filosofar queremos orientarnos.”⁴⁸

Aquí Heckmann insiste en el vínculo del saber propuesto con la vida cotidiana, con el mundo de la vida, por así decir, el “*Lebenswelt*”. La atención peculiar a los ejemplos concretos y reales de los participantes y a los juicios formulados a partir de ellos, se concretizó también en la elección de una expresión distinta de la de regresión abstractiva. Heckmann habla a este propósito de una interpretación comprensiva “*verstehende Interpretation*” dando, así, al diálogo socrático un giro hermenéutico fundamental.⁴⁹ La práctica argumentativa sugerida es, entonces, una práctica que se califica como interpretativa, que no impide la posibilidad de alcanzar unos resultados,

⁴⁸ SG. P. 108 “Erst allmählich habe ich begriffen, daß der Urteilsbildung im Erfahrungsbereich eine wesentliche größere Bedeutung für das Gewinnen von Einsichten zukommt. Die Wurzeln auch der durch Abstraktion zu gewinnenden allgemeinen philosophischen Einsichten liegen in der Urteilsbildung im Erfahrungsbereich. Eine Einsicht die nicht hier ihre Wurzeln hat, verdient diesen namen nicht. Sie bleibt bloße Formel, ohne Verbindung mit dem konkreten Lebendigen, in dem wir uns doch durch das Philosophieren orientieren wollen.”

⁴⁹ SG: p. 106 y capítulo 10 de su libro “vor aller Abstraktion”. A continuación cito el pasaje entero del que he traducido antes sólo una mínima parte para no sobrecargar el texto: “In Nelsons Rede wird die sokratische Methode vorgestellt als das Durchführen der Abstraktion, die von Urteilen über konkrete Fälle ausgeht und zu allgemeinen Wahrheit führt. Das Gewinnen der Erfahrungsurteile, bei denen das Abstrahieren ansetzt läge dann vor dem eigentlichen sokratischen Prozeß. In Minna Spechts Gespräch hingegen erscheint die Urteilsbildung im Bereich des konkreten Erlebten als ein Stück der sokratischen Gedankenarbeit selber. Und so wichtig wird dieses Stück genommen, so gründlich wird diese Urteilsbildung durchgeführt, dass keine Unsicherheit im Gefühl zurückbleibt, das gefühlmäßige Bedenken voll aufgenommen werden, so dass schließlich Gefühl und Verstand in ihrem Urteil übereinstimmen. Ich bin persönlich mit dem Blick auf die philosophische Theorie an das Praktizieren der sokratischen Methode herangegangen. Ich versuchte, den in Nelsons Rede vorgezeichneten Weg der Abstraktion zu gehen. Das Ziel des Weges, die mir aus Nelsons Theorie vertrauten abstrakten allgemeinen Wahrheiten, stand mir dabei deutlich vor Augen. Auch war mir aus Nelsons Rede klar, dass das Abstrahieren ausgehen muss von «Urteilen die er selbst fällt», der sokratische Schüler nämlich, und zwar Urteilen in seinem Erfahrungsbereich. Solchen Urteile zu bekommen schien nicht schwer: die Aufforderung an die Schüler, ihre Aussagen an Beispielen zu erläutern brachte sie hervor. In dieser Sicht haben die konkreten Urteile erstens die Funktion von Beispielen zu Erläuterung allgemeiner Aussage, zweitens die Funktion den Ausgangspunkt zu bilden für die eigentliche sokratische Arbeit: das abstrahieren. Erst allmählich habe ich begriffen, daß der Urteilsbildung im Erfahrungsbereich eine wesentliche größere Bedeutung für das Gewinnen von Einsichten zukommt. Die Wurzeln auch der durch Abstraktion zu gewinnenden allgemeinen philosophischen Einsichten liegen in der Urteilsbildung im Erfahrungsbereich. Eine Einsicht die nicht hier ihre Wurzeln hat, verdient diesen namen nicht. Sie bleibt bloße Formel, ohne Verbindung mit dem konkreten Lebendigen, in dem wir uns doch durch das Philosophieren orientieren wollenDaraus ergibt sich die didaktische Maxime, dass die sokratische Untersuchung eines philosophisches Problems beginnen muß mit einer gründlichen Erörterung des Erfahrungsbereichs in dem uns das philosophische Problem entgegentritt, und mit der Urteilsbildung in diesem Bereich. Bei solcher Urteilsbildung sollte allen artikulierten Zweifeln nachgegangen werden, bis Konsensus über ein Urteil erreicht wird. Erst nach so gründlicher Arbeit im Erfahrungsbereich sollte mit der Abstraktion begonnen werden” (108-9) Ha puesto la atención sobre este aspecto también Ute Siebert. en *Bildung vom Menschen Aus. Das sokratische Gespräch im Entwicklungsprozeß einer Welt*. Verlag Weber & Zucht. Kassell 2001: pp. 70 ss.

por más que éstos sean provisionales.⁵⁰ Todo lo contrario: es la condición misma para que esto sea posible. En caso contrario, la argumentación se reduciría a un simple juego argumentativo o, como mucho, a un ejercicio lógico formal. Una última consideración nos parece de interés; una consideración que concierne a los resultados del diálogo.

Lo primero que salta a la vista al considerar esta última sesión del protocolo es un sentido de frustración. Parece que el tema no se haya agotado y que los resultados con respecto a los contenidos sean mínimos. Es esta una sensación que se vive sólo si se espera del diálogo una solución a la cuestión de partida que es perentoria.

Más que una solución, el diálogo socrático ofrece la ocasión para una investigación colectiva que, aunque no llegue a término, a una palabra última en torno a la pregunta en cuestión, no por eso deja de tener un sentido. En efecto, se consigue llegar a unos conocimientos, que como hemos explicitado tienen la peculiaridad de tener la forma de unos *Einsichten*.

Es cierto que el diálogo socrático puede dar la impresión de ir hacia atrás, en un movimiento que se asemeja más a una espiral en círculos concéntricos que a una línea recta. Los temas se plantean de nuevo, gracias a los ejemplos, y a las cuestiones que nacen con ellos. Sin embargo, la dirección aunque no sea lineal, no es arbitraria. A lo largo del diálogo se construye una determinada estructura, una determinada forma, que no puede ser de ninguna manera prevista con antelación. De ambas son responsables los participantes, aunque estén ayudados por el moderador. Sus puntos nodales se determinan por la voluntad de agarrar el núcleo de verdad presente en una aserción o en una historia, cuando ésta refleja una experiencia auténtica de uno de los participantes.

⁵⁰ Es curioso cómo en la literatura relativa al diálogo socrático no se ha insistido mucho en este punto. Probablemente se deba a la recepción del pensamiento de Gadamer en Alemania, por parte de la ética del discurso, que ha visto en la hermenéutica de este autor el riesgo de una posición relativista. Ejemplar, en este sentido, es el juicio expresado en el artículo “*Diskurs*” del *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* donde a Gadamer se le objeta no haber sido capaz de reconocer la posibilidad de llegar a interpretaciones mejores extrapolarando un paso de *Wahrheit und Methode* donde el autor afirma que sería ya bueno entenderse, antes de hablar de una interpretación mejor. En realidad aquí Gadamer no quiere apuntar a una equivalencia de las interpretaciones. Lo que quiere criticar es un peculiar tipo de hermenéutica, la romántica. En nuestra opinión, el texto de Gadamer nos ofrece numerosas indicaciones para comprender la práctica socrática sugerida y expuesta por Heckmann. Seguiremos esta sugerencia en el capítulo sexto.

5.2.2.1.9 Resumen

No olvidemos que toda la discusión emergió de unas preguntas muy generales: ¿cuándo es libre el hombre? ¿Puede ser libre el hombre?

De hecho, la pregunta que se examinó en el diálogo fue la primera. Del examen del primer ejemplo de los participantes salieron tres criterios distintos para medir la libertad de cada uno: hacer lo que uno quiere, poder no seguir nuestra propia conciencia, seguir nuestra conciencia. Los últimos dos criterios centraron el interés de los participante y contribuyeron a la formulación de las tesis opuestas “A” y “B”, formulaciones que ofrecieron el punto de partida para una nueva discusión.⁵¹

- A** “Cuando alguien tiene este sentimiento - tener que elegir según su propia conciencia - no es libre. Reichwein, en su decisión, está obligado a tener que ayudar al pueblo alemán. (Formulación de Suse). No se encuentra frente a una alternativa, uno u otro. El otro: dejar que las cosas sigan su curso. Para él, esto no tiene sentido. Él siente la responsabilidad. Para él no hay ninguna alternativa. Se podría decir. Para Reichwein, en esta situación, no hay ninguna libertad. Como fundamento de estas observaciones Lore (así) dijo: «una fuerza en un hombre puede ser tan grande que este tiene que obedecerla. Si es así, este hombre no es libre.»”
- B** “Justamente siguiendo su propia conciencia, Reichwein era libre, (porque) estaba de acuerdo con sí mismo. Su decisión era libre porque dependía del libre conocimiento, (*Erkenntnis*) que Hitler tenía que ser asesinato. Reichwein tuvo la fuerza de escucharse a sí mismo. Se puede hablar de constricción sólo cuando alguien tiene que hacer algo en contra de su propia conciencia. Por el contrario, Reichwein decidió hacer algo de lo que estaba convencido. «Si Reichwein no hubiese actuado de esta forma, habría hecho violencia contra sí mismo, contra su mismo yo, y habría refrenado su propia conciencia.»”

Convencido de la posibilidad de preservar la instancia de validez de las dos tesis (el hecho de que habría que matizar la dimensión tanto de la “libertad de”, como de la “libertad para”), el grupo decidió matizar la relación existente entre la libertad y los condicionamientos, poniendo particular atención en un condicionamiento peculiar: el debido a nuestra educación. Gracias a este recorrido se alcanzaron unos criterios importantes para contestar a la pregunta de partida, respectivamente, el criterio del “darse cuenta” y el criterio del “comportamiento o de la actividad”. La mayoría de los participantes siguió el criterio del darse cuenta, llegando a la formulación “C”, según la cual el “darse cuenta” era un criterio para detectar la libertad de una persona, independientemente de su bienestar subjetivo, y después a la “C¹”. Se trató en este caso

⁵¹ El Criterio A, probablemente incluye el primero, aunque no necesariamente.

de un rebajamiento de la proposición precedente porque aquí se afirmó simplemente que el “darse cuenta” no era un aspecto característico de la libertad, sino un presupuesto suyo.

C “Quién se da cuenta de que se encuentra con un condicionamiento negativo y sufre por esto es más libre que otra persona que no reconoce su condicionamiento como negativo y que, por tanto, no sufre subjetivamente.”

C¹ “Quien se da cuenta y por esto sufre, que se encuentra en un condicionamiento negativo, posee los presupuestos para empezar el proceso de hacerse-libre de estos condicionamientos. Este proceso, empieza sólo con el comportamiento. Para liberarme de un determinado condicionamiento tengo que hacer algo.”

También el disenso entre los dos criterios ofreció la ocasión para proseguir en el diálogo.

Paralelamente a la cuestión de los criterios para poder establecer o no la libertad de un hombre, la discusión se interesó también por la cuestión temporal indicada por la misma expresión “cuándo” utilizada en la pregunta. Se cuestionó si había que buscar un momento peculiar a partir del cual uno podía ser considerado libre o si, por el contrario, no había que considerar la cuestión como si se tratase de un proceso. El grupo consideró más interesante considerar la cuestión en su conjunto, desde un punto de vista procesual, aunque no hubo un consentimiento al respecto. En cualquier caso, a lo largo del diálogo la discusión se centró más sobre el sentido lato del “cuándo” (“cuándo” como “bajo qué condiciones”) presente en la pregunta, que sobre su sentido estricto “temporal” (“cuándo” como “en qué momento preciso”). Por eso el tema secundario de la discusión fue la relación entre el “darse cuenta” y el comportamiento.

Se descubrió que la disyuntiva entre el criterio del “darse cuenta” y el de la actividad o comportamiento no era completa. También el “darse cuenta” podía ser reconocido como una actividad, aunque muy peculiar, interior. Esto permitió al grupo llegar a la formulación “D” a la que todos, con una aclaración “D¹” en torno a los límites de su validez, asintieron de manera unánime.

D “El proceso de hacerse libre es una actividad interior desde la cual se desarrollan actividades exteriores.”⁵²

⁵² SG: p. 53 D “Das Freiwerden ist ein Prozeß von inneren und daraus erwachsenden äußeren Aktivitäten.”

D¹ “Eso vale, al menos , para el proceso de hacerse-libre de condicionamientos. Tiene que ser todavía probado, si vale también para otros ámbitos, por ejemplo para las difíciles decisiones que conciernen a nuestra conciencia.”⁵³

Para averiguar si este criterio podía adoptarse también para las decisiones en las que la conciencia moral jugaba un papel relevante, se trabajó más sobre la relación entre el darse cuenta, la conciencia moral y la libertad de los condicionamientos en el proceso de hacerse libre.

La discusión empezó de nuevo con un disenso importante en torno al papel que hubiera tenido que tener el acuerdo entre los sentimientos y los pensamientos de cada uno para poder favorecer el desarrollo de nuestro hacernos libre. El análisis del ejemplo de Tilde permitió enfocar el problema en los términos expresados por el grupo en la afirmación

E¹ “La decisión de Kathe era una decisión que la hacía libre en la medida en la que la liberaba de su conflicto de conciencia y le daba la posibilidad de vivir según sus propias convicciones y de descubrir su identidad.”⁵⁴

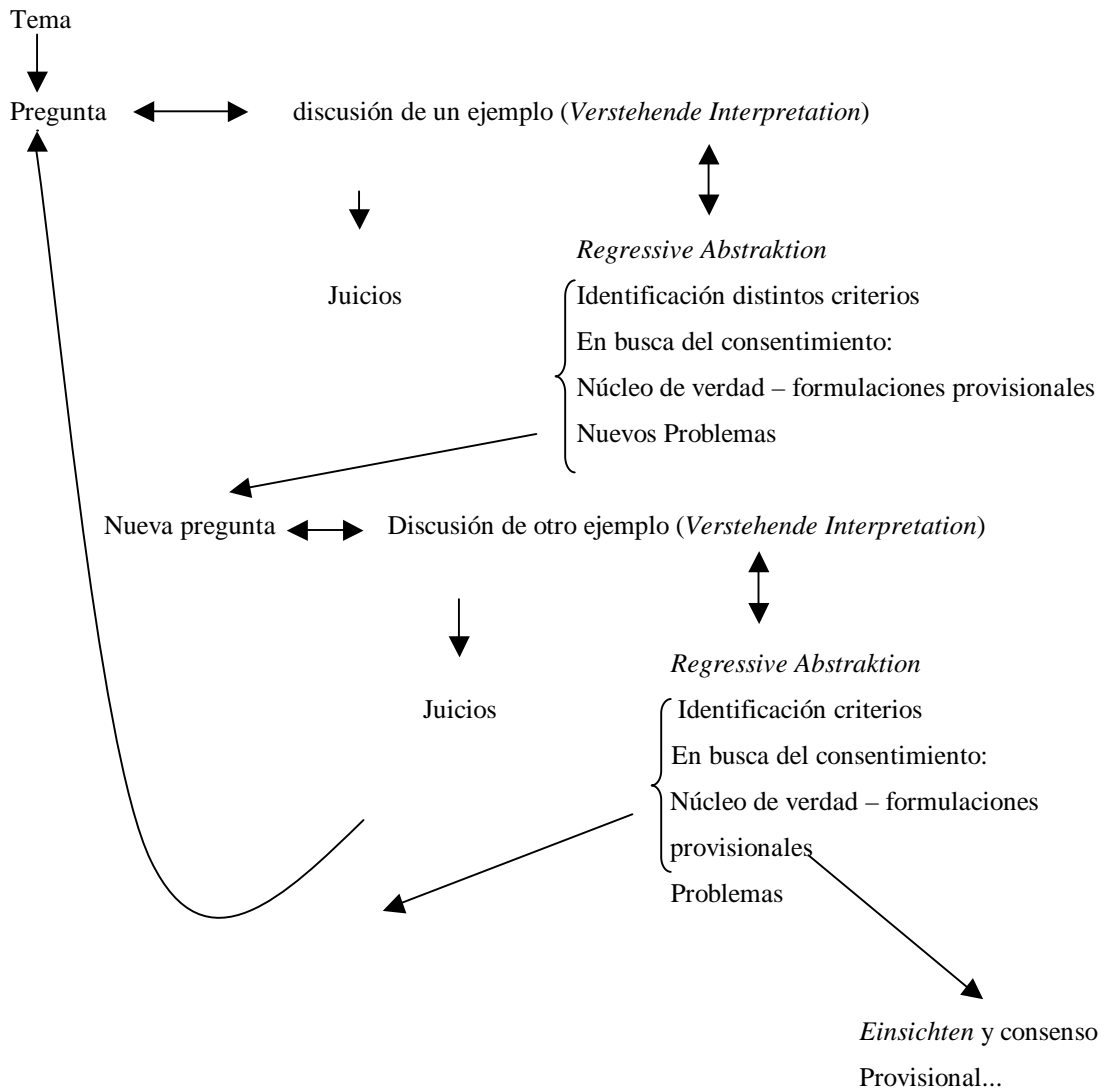
El grupo empezó a discutir un tema que no consiguió rematar: la relación entre la conciencia moral y el proceso de hacerse libre. Hubo muchas dudas en torno a la posibilidad de dejar a la conciencia un papel decisivo para la determinación de nuestra libertad y, eso, no porque la conciencia podía implicar un límite a nuestra decisión, sino porque parecía demasiado subjetiva. He aquí unas interesantes observaciones que salieron en el curso del análisis y que no pudieron ser examinadas ulteriormente:

- El hecho de que la conciencia cambie no excluye que pueda ser un criterio para reconocer nuestra libertad;
- El cambio de la conciencia pone el problema del criterio de su validez;
- La conciencia nos ofrece este criterio indirectamente: aceptando unos valores. Es como un filtro, del que sin embargo no tenemos una garantía suficientemente objetiva.

⁵³ SG: p. 53: D¹ “Dies gilt mindestens für das Freiwerden von Abhängigkeiten. Ob es auch für andere Bereiche, z.b. für schwere Gewissenentscheidungen, gilt, muss noch geprüft werden.”

⁵⁴ SG: p. 55: “Die Entscheidung war freimachend insofern, als sie mich von meinem Gewissenkonflikt befreite, und mir die Möglichkeit gab, nach meinen Überzeugungen zu leben, meine Identität zu finden.”

5.2.2.10 Dinámica del diálogo



5.2.3 Esbozo de una teoría de la práctica socrática

Es el momento de esbozar una teoría de la práctica socrática. Como se recordará habíamos apuntado tres elementos constitutivos del diálogo: la deliberación o ponderación colectiva, el consentimiento y la búsqueda de unos *Einsichten*.

El protocolo examinado ahora, nos permite detectar con mayor precisión la peculiaridad con la que estos elementos se enlazan entre sí para constituir la práctica dialógica socrática. En el curso del meta-análisis hemos apuntado el papel ejercido por el pensamiento experiencial, por el sentimiento epistémico, por la manera peculiar de llevar a cabo el proceso de consentimiento, la disciplina del asentir y por la capacidad de practicar una empatía crítica o una crítica empática. Si se considera el diálogo socrático como un juego peculiar, son éstas las mismas reglas del juego; si se le considera como un tejido, son éstas las tramas que permiten alcanzar una determinada forma, en detrimento de otra.

Lo que queremos hacer ahora es simplemente apuntar a un elemento del que ya hemos hablado en los apartados anteriores y que, tal vez, requiere una breve aclaración. Se trata de la auto-observación, o introspección (*Selbstbeobachtung*), como momento esencial de la práctica socrática.

Heckmann le atribuye un papel muy relevante. La auto-observación se ejerce a distintos niveles: los participantes tienen que acudir a una experiencia propia, como material privilegiado de investigación (el ejemplo que se investiga); los participantes tienen además que preguntarse si están de acuerdo o no con lo alcanzado a lo largo del diálogo; los participantes están además invitados a ponerse en el lugar de los demás para entender sus razones y plausibilidad (es éste un trabajo que requiere tanto una atención frente a los demás como frente a sí mismos)

En el primer caso, la auto-observación les invita a buscar en su experiencia algo relevante; en el segundo, a responsabilizarse en el curso del diálogo; en el tercero, a poner en práctica aquella “interpretación comprensiva” “*verstehende Interpretation*” que caracteriza el mismo diálogo socrático. Heckmann fue bien consciente del papel que iba a atribuir a esta práctica, a tal punto que pensó ver en ella una diferencia con su maestro Nelson. Como se recordará la epistemología de Nelson había dado también un papel relevante a la introspección y a la psicología, siguiendo en esto a su maestro Fries.

Claro está, esta tendencia, no implicaba ni para Fries, ni para Nelson ninguna tesis psicológicista. La dimensión *a priori* quedaba a salvo, como algo incuestionable, al precio de caer en la imposibilidad implicada por una teoría del conocimiento.

Heckmann no está convencido del todo de esta manera de justificar lo *a priori*. A lo largo de su texto se patentiza una sensibilidad distinta, más falsacionista que fundamentadora. Lo cual le lleva a considerar el diálogo socrático como una práctica psicológica, en la que es posible tratar cuestiones filosóficas, eso sí, a partir del examen de la experiencia interior. Por eso, la experiencia psicológica asume aquí el papel de criterio de validez parcial de lo alcanzado. A pesar de ello, hay que decir que el diálogo socrático en absoluto puede identificarse con forma alguna de psicología clínica. La expresión psicología aquí no tiene que crear confusión. El diálogo socrático es una práctica argumentativa animada por el deseo de alcanzar la verdad, provisional, presente en una cuestión. Los conceptos de “sentimiento de verdad” (*Wahrheitsgefühl*) y de “corazón/núcleo de verdad” (*Wahrheitskern*) son, en este sentido, como el quicio sobre el que gira toda práctica argumentativa.

Se puede entender, pues, que la práctica socrática, tal como la hemos esbozado a partir de las consideraciones de Gustav Heckmann, no es sino una manera de poner en marcha aquel saber del no saber, del que habíamos hablado con cuidado en el capítulo tercero de esta investigación.

En efecto, la práctica discursiva aquí delineada refleja aquellos rasgos que hemos reconocido constitutivos para el diálogo y la deliberación; rasgos que hemos descubierto a partir de una reconstrucción de la “trama” del diálogo y del proceso deliberativo. “Aceptar que alguien nos pueda decir algo importante e interesante”, “dejar que los demás se expresen”; “intentar entender lo que los demás nos dicen”, son momentos esenciales para el darse del discurso y, en este sentido, son el trasfondo mismo de la búsqueda del núcleo de verdad (*Wahrheitskern*) que es tan significativa para el diálogo socrático.

5.2.4 Consideraciones pedagógicas del método Socrático de Gustav Heckmann

En un sentido amplio, la propuesta de Heckmann está en perfecta sintonía con la de Nelson. El punto de partida es una experiencia concreta, real, como en Nelson, para quien el punto de partida eran los juicios concretos fácticos ligados a la experiencia:

“Es un principio socrático que *Einsichten* de validez universal se puedan obtener sólo analizando y comprendiendo la experiencia concreta, de manera tal que el conocimiento universal conectado a ésta quede patente y pueda ser expresado de por sí... Un discurso es socrático en la medida en que ayuda a cada participante a seguir la vía que lleva desde la experiencia concreta hacia *Einsichten* universales.”⁵⁵

Para que esto sea posible, Heckmann indica algunos criterios pedagógicos por los que un moderador de un diálogo socrático tendría que orientarse. Vamos a exponerlos y comentarlos brevemente, porque nos pueden ayudar a comprender mejor la peculiaridad de la práctica sugerida. Les agruparemos en dos apartados: el concerniente a la “moderación” en un sentido lato; y el concerniente a la “moderación” en un sentido estricto.⁵⁶ Comenzamos con el primero apartado.

El moderador del diálogo no puede ser considerado como uno de los participantes del diálogo. Su papel es ayudar a los participantes a desarrollar su propio discurso y a llegar a sus propios resultados. He aquí, por tanto, una diferencia fundamental con el diálogo socrático conocido por los diálogos platónicos. Por estas razones el moderador se abstiene de expresar sus convicciones o sus opiniones con respecto al tema en cuestión (*das Gebot der Zurückhaltung*). Lo fundamental es que los participantes desarrollen sus capacidades críticas y que lleguen a *Einsichten* propios. La contribución del moderador al diálogo se mide entonces por otros criterios.

Una de sus tareas es ayudar a los participantes a expresarse de manera concreta, (*“im konkreten Fuß zu fassen”*). Esto significa que los participantes, una vez alcanzada una intuición común, no pierdan de vista su relación con la experiencia concreta

⁵⁵ SG. p. 84. “Es ist sokratischer Grundsatz, dass Einsichten in allgemeine Zusammenhänge gewonnen werden nur, indem das konkrete Erfahrene aufgefaßt und analysiert wird, wobei die mit der konkreten Erfahrung verknüpfte allgemeine Erkenntnis deutlich wird und für sich ausgesprochen werden kann...Ein Gespräch ist sokratisch, wenn es dem einzelnen Teilnehmer dazu verhilft, den Weg vom konkreten Erfahrenen zur allgemeinen Einsicht selber zu gehen.”

⁵⁶ Como «moderación» se entiende el trabajo que efectúa el facilitador socrático a la hora de presenciar un diálogo.

examinada. Además, eso requiere de los participantes estar dispuestos a esclarecer su pensamiento a la luz de ejemplos concretos. Como veremos a continuación, en el capítulo siguiente, es ésta una de las razones por las que el diálogo socrático, tal como se practica hoy, promueve un proceso abstractivo a partir del examen de una experiencia concreta, real, vivida por uno de los participantes.

Otra contribución del moderador es la de explotar, por así decir, todas las potencialidades de una investigación llevada a cabo discursivamente (*“Das Gespräch als Hilfsmittel des Denkens völlig ausschöpfen”*). El moderador tiene que asegurarse de la recíproca comprensión de los participantes de manera tal, que el diálogo sea fruto de una auténtica reflexión colectiva. Esto exigirá a los participantes el esfuerzo de expresar de manera clara su propio pensamiento y de reformular, cuando sea necesario, el pensamiento de los demás con sus propias palabras. En un diálogo socrático el moderador podrá, por ejemplo, preguntar a un participante si ha comprendido efectivamente lo dicho por otra persona, activando de esta manera un proceso hermenéutico colectivo.

Con todo, la comprensión recíproca no es más que una condición necesaria para llevar a cabo un diálogo socrático, cuya práctica es, como hemos dicho, esencialmente un proceso de ponderación e investigación colectiva peculiar. Por eso el moderador ayudará a los participantes a prestar atención a la pregunta efectivamente puesta o a las preguntas que en el curso del diálogo se realicen para contestar a la primera. Esto exigirá un cierto rigor, fijar la atención sobre un punto preciso (*“Festhalten der gerade erörterten Frage”*). Claro está, la pregunta tendrá que ser elegida por los participantes. Además, ellos mismos tienen que descubrir que para seguir adelante es necesario discutir previamente una u otra pregunta. El papel del moderador es muy complejo. Por una parte, el moderador tiene que asegurarse de que los participantes se dan cuenta de la pregunta que efectivamente (en un determinado momento) están discutiendo. Por otra, tiene que asegurarse de que los participantes no abandonen la pregunta en cuestión antes de haberla examinada a fondo o haber decidido seguir en otra dirección. Es éste un punto muy difícil. Es casi imposible, en el caso de distintas preguntas, saber *a priori* cuál de ellas es la mejor. Por eso, Heckmann afirma que, a veces, puede ser razonable proceder por votación, una vez que se hayan escuchado las razones de los demás.

Hoy, en la práctica del diálogo socrático se pone mucha atención en este punto; tanto que se ha distinguido en la fase del diálogo una fase orientada al examen de los contenidos y otra al examen de las estrategias; el diálogo en tanto que orientado a la discusión del tema o de la cuestión, y el diálogo en tanto que orientado a una toma de decisión: cuál es la cuestión que merece la pena discutir, el ejemplo que merece la pena examinar etc. El moderador, en este caso, tiene que indicar a los participantes el tipo de diálogo que quieren llevar a cabo en aquel momento.

De lo dicho anteriormente resulta claro que una de las tareas del moderador es promover el consenso entre los participantes (*Hinstreben auf Konsensus*) Seguimos las palabras del mismo Heckmann, porque son esclarecedoras:

“Hasta que exista diversidad de opiniones con respecto a una determinada cuestión, hasta que una determinada aserción no encuentre la aprobación/el consentimiento de todos los participantes, no nos podemos contentar con este estado de cosas. En un discurso socrático queremos ir más allá de un mero opinar subjetivo. Por esto ponemos a prueba las razones que tenemos para nuestras afirmaciones y nos preguntamos si estas razones pueden ser reconocida por todos como suficientes. El esfuerzo de ir más allá de un mero opinar, de perseguir una validez intersubjetiva, de alcanzar la verdad... es el motivo del discurso socrático.”⁵⁷

Con todo, esta consideración necesita algunas aclaraciones. Heckmann no niega valor a la diferencia. Todo lo contrario. Justo porque se toma en serio las divergencias de opinión, tiene sentido seguir adelante en la investigación intentando modificar nuestras posiciones hasta que ellas puedan incluir el núcleo de verdad hecho presente por los demás (*Wahrheitskern*).⁵⁸ Lo hemos visto en el protocolo anterior. Lo que le preocupa a Heckmann no es la diferencia entre las perspectivas, sino la transformación del discurso

⁵⁷ SG: p. 86-7 “Solange in einer bestimmten Frage noch Meinungsverschiedenheiten bestehen, solange eine bestimmte Aussage noch nicht die Zustimmung aller beteiligten finde, is es natürlich, sich mit diesem Stand der Dinge noch nicht zufrieden zu geben. Im sokratischen Gespräch wollen wir über bloß subjektives Meinen hinauskommen. Deswegen prüfen wird, welche Gründe wir für unsere Behauptungen haben und ob diese Gründe von uns allen als zureichend anerkannt werden. Das Hinausstreben über bloß subjektives Meinen, das streben nach intersubjektiv Gültigem, nach Wahrheit, wie wir früher unbefangten sagten, ist Motiv des sokratischen Gesprächs... ”.

⁵⁸ SG: p. 16 “Das Auseinandertreten gegensätzlicher Standpunkte ist für den, der so denkt, eine Aufforderung, in das eigentliche sokratische Experiment einzutreten: zu versuchen, ob und wie weit es gelingt, die Diskussion zwischen den gegensätzlichen Standpunkten, die Prüfung von Gründen und Gegen Gründen bis zu voller Einmütigkeit aller Teilnehmer durchzuführen. Das gelingt meist nicht in der Weise, daß der eine Standpunkt in allen Punkten angenommen, der gegensätzliche in allen verworfen wird. Häufiger kommt die Einmütigkeit in der Weise zustande, daß jeder der beiden Standpunkte von Elementen, die der Prüfung nicht standhalten, befreit wird; daß dadurch die Wahrheitskerne der beiden Standpunkte reiner hervortreten und daß diese sich dann nicht als einander widersprechend, sondern als einander ergänzend herausstellen.”

en un simple intercambio de opiniones. El discurso es para Heckmann una práctica de investigación, llevada a cabo a la luz de unos argumentos, de unas razones, no es mero entretenimiento. El consenso no es sino el resultado de este esfuerzo, un resultado éste, que será auténtico, sólo si es el fruto del esfuerzo colectivo de los participantes. Para que esto sea posible, los participantes tienen que estar dispuestos a modificar recíprocamente las propias opiniones y los propios argumentos hasta que éstos tengan una formulación aceptada como verdadera por todos, si bien provisional, y abierta a una ulterior revisión.⁵⁹ El hecho de que no sea posible llegar a una verdad de pretensión absoluta no quita valor a los argumentos ofrecidos: sólo refleja los límites de nuestro saber.

El moderador se sirve de estos criterios para favorecer el desarrollo del pensamiento autónomo y crítico de cada uno. Su moderación está orientada, en primer lugar, hacia el objetivo principal del diálogo, llegar a unos *Einsichten* con respecto a la cuestión elegida; y en segundo lugar, promover aquellos procedimientos que favorecen este resultado. Por eso, es tarea del moderador saber destacar, sin influir en los participantes, los resultados del diálogo llevado a cabo por ellos. Para ayudar a los participantes a discutir de la forma sugerida, el moderador se sirve de unos papeles sobre los cuales escribe el recorrido expuesto y hace patente el punto sobre el que se está investigando.

Éste es el canon para una moderación en sentido lato. Hay ahora que considerar la moderación que Heckmann denomina moderación en sentido estricto. En este caso, el moderador podrá intervenir en el diálogo más activamente sugiriendo, por ejemplo, una posible pista a seguir, cuya aceptación sería responsabilidad de los participantes, o invitando a los participantes a no abandonar un determinado punto etc.⁶⁰ De ninguna

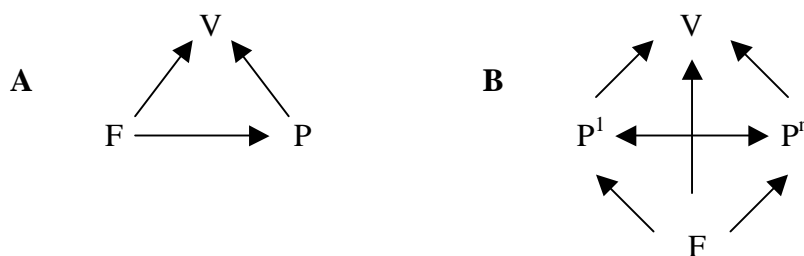
⁵⁹ SG: p. 87 texto ya citado “Wenn wir im sokratischen Gespräch Konsensus ueber eine Aussage erreicht haben, dann hat dieser den Charakter des Vorläufigen: Bis auf weiteres bestehen keine Zweifel mehr an der erarbeiteten Aussage. Jedoch kann uns ein bisher nicht erwogener Gesichtspunkt in den Blick kommen, der neue Zweifel hervorruft. Dann muß die bisher nicht mehr angezweifelte Aussage von neuen geprüft werden. Niemals aber wird eine Aussage erreicht, die neuer Revisionbedürftigkeit grundsätzlich entzogen wäre...das sokratische Gespräch setzt in der Tat den Begriff „irrtumsfreie Wahrheit“ nicht voraus. Es setzt voraus, daß wie eine Aussage als falsch oder als nicht hinreichend begründet erkennen können. Dann geben wir sie entweder preis oder suchen sie so zu modifizieren, daß wir Einwände gegen die modifizierte Aussage nicht mehr sehen. So gewinnen wir Aussagen von der Qualität: bis auf weiteres als begründet anerkannt.”

⁶⁰ SG: p. 102-3.

manera, el moderador puede anticipar o sugerir unos posibles resultados del diálogo. Su preocupación tiene que ser la de ayudar a los participantes a salir de unas dificultades o de una vía cerrada, y de ayudarles a seguir una vía prometedora.⁶¹ La utilidad de este tipo de moderación ha sido cuestionada por el mismo Heckmann, que se ha preguntado si el objetivo del diálogo no se podría alcanzar mejor sin recurrir a este estilo de moderación. La contestación a este interrogante, no puede sino llegar de la experiencia. Para Heckmann renunciar del todo a este tipo de moderación sería arriesgado, y esto en función de las condiciones efectivas en las que el diálogo se lleva a cabo.

En efecto, el moderador tiene también que preocuparse de no exigir demasiado de los participantes, de manera que se pueda desarrollar un itinerario pedagógico. Su atención está orientada ciertamente al objetivo del diálogo, el descubrimiento de unos *Einsichten* de validez “universal”, pero sin olvidar las condiciones efectivas a partir de las cuales se efectúa el diálogo mismo. Entre ellas Heckmann menciona tanto la situación emocional y los intereses de los participantes, cuanto el factor tiempo a disposición.

Estas consideraciones nos permiten destacar unas diferencias con el diálogo socrático, tal y como aparece en los diálogos platónicos. Obsérvese el esquema:⁶²



Con la letra “V” se indica la Verdad, con la “F” el Facilitador, con la “P” el participante.

⁶¹ SG: P. 101 “Der sokratische Lehrer wird darauf aus sein, den Schülern die Erfahrung, daß man durch angestregtes gemeinschaftliches Bemühen zu wesentlichen Einsichten kommen kann, so intensiv und so ausgedehnt zu verschaffen, wie es unter den gegebenen Umständen möglich ist.”

⁶² Véase Barbara Neißer. “Leonard Nelson Sokratische Methode im Vergleich mit der Themenzentrierten Interaktion”. En Varios. *Das Sokratische Gespräch - Ein Symposium*. Hrsg. Von Dieter Krohn, Detlef Horster, Jürgen Heinen -Tenrich. Junius Verlag. Hamburg 1989: pp. 126-127. Después citado también en Ute Siebert. *Das Sokratische Gespräch. Darstellung seiner Geschichte und Entwicklung*. Verlag Weber. Kassel 1996: p. 37.

El esquema “A” representa un tipo de diálogo socrático. En éste, el papel ejercitado por el facilitador, Sócrates, es decisivo. Es Sócrates⁶³ quien interroga a los participantes, quien les obliga a contestar y a buscar la verdad mediante una cuestión. Ambos buscan lo mismo, la verdad, y están sobre el mismo plano.

El esquema “B” representa un tipo de diálogo socrático en la versión de Nelson y Heckmann. Aquí el facilitador orienta sólo a los participantes en la búsqueda de la verdad. Los participantes van construyendo el diálogo para contestar a la pregunta y llegar a una aproximación de la verdad. Los roles son distintos.

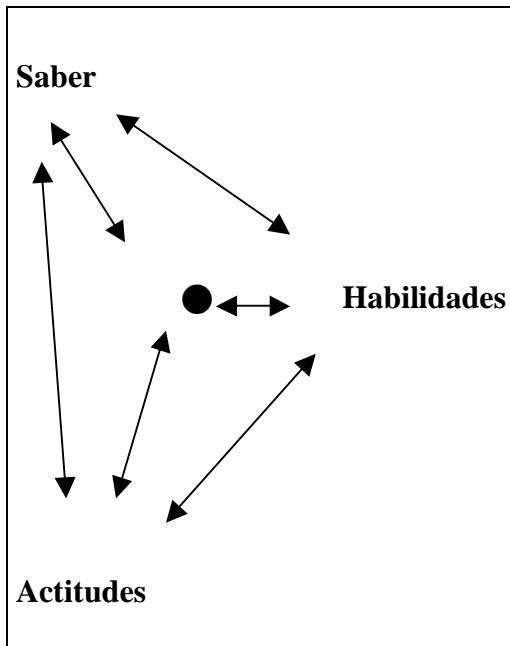
Otra diferencia depende del hecho de que la mayoría de los diálogos platónicos se dan entre dos personas, Sócrates y su interlocutor (F y P) y que el papel jugado por los participantes se limita a afirmar o a negar las preguntas de Sócrates. En el diálogo socrático de la versión de Nelson y Heckmann los participantes son diversos (P - Pⁿ).

Como se puede ver, todo el diálogo está llevado por los participantes. El facilitador interviene para que el diálogo pueda seguir hacia su fin. Cada uno es actor y responsable de lo que se discute. En este sentido, no es manipulado o, por lo menos, no tendría que ser manipulado por el facilitador. Para que esto pueda darse es necesario presuponer el valor de nuestra razón y la posibilidad de una comunicación entre los participantes. Además hay que presuponer que hay una verdad, pero que no se pueda alcanzar del todo, de lo contrario ¿para qué debatir sobre algo de que ya se conoce la solución? Por eso la aportación de los demás es decisiva, pero no cualquiera aportación, sino aquella que puede ser apropiada por el grupo a través de los argumentos y de una actitud de escucha.

El proceso colectivo cognoscitivo socrático, entonces, implica el desarrollo de algunas actitudes y habilidades que son necesarias para una conducción del diálogo. Como es bien sabido, en un proceso didáctico hay que tener en cuenta los conocimientos, el saber; las habilidades, el saber hacer; y las actitudes, la manera de ser.

⁶³ En los diálogos de juventud, donde, probablemente más se puede apreciar la peculiaridad de la maieútica socrática, no siempre se llega a una solución. El diálogo se interrumpe sin alcanzar su objetivo. Sin embargo, en los diálogos más platónicos, Sócrates, parece saber ya donde se encuentra la verdad. Lo que hace es invitar a sus interlocutores a descubrirla por sí mismos. Un prototipo del primer tipo de diálogo es la *Apología de Sócrates*; un prototipo de los segundos es el *Menón*. Ambos son determinantes para entender el tipo de actividad pedagógica socrática: la maieútica. Aquí lo que nos interesa detectar es el papel activo de Sócrates respecto al papel de control ejercitado por el facilitador.

El método socrático aquí descrito no puede sino desarrollarse en cada uno de estos tres niveles, que más que aspectos distintos, parecen como momentos de un mismo proceso dialéctico, como muestra la tabla siguiente:



Entre las actitudes merece la pena mencionar las siguientes: la disponibilidad para poner en discusión nuestras convicciones y dejarse cuestionar por los demás; la disponibilidad para cambiar nuestras opiniones; la escucha y el respeto de los demás; la disponibilidad para aprender colectivamente e investigar colectivamente; la paciencia; la confianza en el proceso argumentativo; la tolerancia y el saber ponerse en lugar de los demás, etc...

Por lo que concierne a las habilidades, un papel importante es jugado por las capacidades de expresar lingüísticamente las propias convicciones de manera sintética; de pensar haciendo referencia a la experiencia concreta; de justificar el consenso a la luz de unos argumentos y no de una simple apelación a una autoridad; de desarrollar un trabajo colectivo creativamente; de alcanzar unos resultados en tiempo relativamente corto; de aprehender a auto-controlarse y responsabilizarse durante la participación en el diálogo etc...

Por lo que concierne a los conocimientos, en fin, no hay que olvidar la característica peculiar de ellos. Se trataría de unos *Einsichten* capaces de promover la coherencia entre nuestras afirmaciones y nuestra manera de actuar, la unión de teoría y *praxis* de cada uno.

Ahora bien, también en este caso no hay que entender estas características aisladamente. Cada una enriquece las demás y está enriquecida por ellas, como muestra la tabla presentada antes.

El saber, el querer saber y la confianza en nuestra razón nos empujan a la investigación. Esa investigación requiere un rigor que se adquiere sólo practicándola. A menudo, el sentimiento de insatisfacción que se experimenta en un diálogo socrático depende de esta incapacidad. En fin, el diálogo no podría ni empezar sin una actitud de apertura a los demás: la escucha del otro, la disponibilidad a aceptar que la observación de una persona distinta puede enriquecer nuestra propia perspectiva es una dimensión constitutiva. Por eso, puede decirse, con razón, que la actitud socrática, su esfuerzo por encontrar la verdad, es al mismo tiempo una actitud ética, una disponibilidad hacia el otro en tanto que otro. Lo cual nos invita a retomar los interrogantes abiertos al inicio de este camino.

5.3 La práctica socrática, ¿es una práctica pluralista?

Podemos ahora retomar algunos de los interrogantes que nos habíamos puesto al comienzo de esta reflexión. La primera serie de interrogantes era muy general y concernía al propio fin de la práctica socrática. Nos habíamos preguntado si el esfuerzo socrático de “buscar la verdad presente en una cuestión” era compatible con la conciencia de los límites de nuestro saber, para acabar interrogándonos si una práctica semejante podía considerarse a día de hoy, todavía, una práctica sensata.

De lo que hemos dicho a lo largo del capítulo resulta que la voluntad de querer alcanzar la verdad, presente en una cuestión no implica ninguna concesión dogmática. Todo lo contrario, refleja la misma manera de practicar una investigación argumentativa. En este sentido, la práctica socrática no sólo tiene “sentido”, sino que expresa la condición de posibilidad misma del darse de una argumentación que pretenda

tener sentido, si consideramos la dimensión ilocucionaria o performativa de sus actos lingüísticos.

La segunda serie de interrogantes, en cambio, concierne a los elementos antes esbozados. Algunas cuestiones expresaban una exigencia de clarificación: ¿cómo hay que entender la ponderación colectiva de los argumentos antes indicada? ¿En qué sentido la búsqueda de un *Einsicht* es compatible con un trabajo colectivo? A estas preguntas me parece que hemos contestado con el examen de la práctica socrática misma, gracias a la enucleación de sus reglas del juego y su de manera de ser. No vamos, por tanto, a repetir cuanto acabamos de decir.

Otros interrogantes, en cambio, cuestionaban la misma práctica sugerida y merecían una peculiar atención: ¿No era el consentimiento y la búsqueda de una unanimidad, en tanto que resultados buscados por el diálogo, un impedimento para la riqueza del mismo diálogo? Y además ¿cómo conciliar la diferencia y la riqueza de las distintas aportaciones con el proceso consensual característico del diálogo socrático? También aquí es suficiente recordar cómo la diferencia de posiciones no está sofocada en un diálogo socrático; todo lo contrario, es el punto de partida para una investigación ulterior. Una vez más, la idea de núcleo de verdad "*Wahrheitskern*" es, a este propósito, ejemplarizante. Porque tomamos en serio lo que los demás nos dicen es por lo que se puede seguir adelante en el discurso, aunque esto implique un nuevo replanteamiento de la cuestión y una disponibilidad a modificar nuestras propias posiciones.

A esta preguntas que nos invitaban a profundizar y esclarecer cuanto habíamos indicado, habría que añadir otra cuestión, esta vez, fundamental para nuestra investigación: ¿se podría considerar el diálogo socrático como una práctica pluralista? Y, caso de que contestáramos afirmativamente, ¿en qué sentido?

Por el momento, nos limitaremos a afirmar que la práctica socrática aquí sugerida, cuando menos, no es contraria al pluralismo; y no es contraria al pluralismo, porque, en contra de lo que puede parecer a primera vista, vive de las distintas aportaciones de los demás. La utilización de la expresión consentimiento y unanimidad no tiene que ser entendida de manera rígida, como si con ellas se quisiese excluir la posibilidad de disentir. Todo lo contrario. Esta posibilidad es el motor mismo de la

investigación, que en la medida en que es interesada y auténtica no puede quedarse en mera consideración de hecho.

Es cierto que la práctica socrática es ya, de por sí, una práctica con algunas reglas muy estrictas, que no todo el mundo estaría dispuesto a aceptar. Una condición previa de su utilización en un contexto plural es la aceptación de estas peculiaridades. Merece la pena señalar que más que de reglas estrictas se trataría de condiciones de posibilidad para favorecer un determinado tipo de argumentación entre distintas personas.

Con esto, estaríamos señalando que una práctica semejante no es contraria al pluralismo. Será objeto del capítulo siguiente plantearnos si el diálogo socrático es capaz de promover un cierto pluralismo más que otro (un pluralismo dinámico más que otro estático). Así tendremos la ocasión concreta para preguntarnos a) si el diálogo socrático es adecuado para tratar algunos de los problemas que hemos hecho patentes en nuestro diagnóstico de la situación actual en medicina y, en caso afirmativo, cómo; b) si el diálogo socrático es una manera de practicar el saber del no saber socrático tal como lo hemos esbozado en el tercero apartado de esta investigación. Es justo lo que haremos a continuación con una reflexión teórica y práctica sobre el diálogo socrático.

TERCERA PARTE
DESDE EL SABER DEL NO SABER
SOCRÁTICO

CUARTA ETAPA
PARA UNA PRÁCTICA SOCRÁTICA EN MEDICINA

CAPÍTULO VI

EL METODO SOCRÁTICO EN BIOÉTICA

6.1. La vuelta al problema de partida

Es el momento de reanudar el hilo conductor del discurso que hemos llevado a cabo hasta ahora. Nuestra investigación se ha configurado en el marco de la bioética, considerándola como un contexto peculiar (primer capítulo) - la bioética en tanto que revolución cultural - y como materia autónoma (segundo capítulo) - la bioética en tanto que disciplina en búsqueda de una propia metodología.

El descubrimiento de la relación entre bioética y pluralismo (junto con la interpretación de la bioética a ella consecuente) ha sido el punto de partida de nuestra investigación. A partir de dicha relación, hemos intentado esclarecer nuestra hipótesis de partida que consistía en afirmar que allí donde se da una situación de pluralismo, ha de ser posible un diálogo abierto. Esta hipótesis ha constituido el trasfondo de nuestra investigación. Gracias a ella es posible entender las razones por las que el diálogo socrático, en tanto que expresión de un diálogo abierto, adquiere un papel tan importante en esta investigación.

De manera que si la bioética representa el contexto general de nuestro planteamiento, el pluralismo en tanto que ligado a una interpretación peculiar de la bioética representa uno de los problemas centrales de esta disertación.

Sin embargo, para que nuestro examen tuviese un terreno concreto con el que confrontarse y ponerse a prueba, hemos decidido enfocar nuestra investigación en torno al pluralismo en bioética en un marco peculiar como es el de la medicina. El diagnóstico de la situación actual en medicina nos ha llevado a destacar dos constelaciones de problemas presentes en esta última: la instancia de un diálogo abierto y la exigencia de una recuperación de la dimensión prudencial en el marco de la ética práctica. A este respecto nos ha parecido conveniente repasar algunos puntos característicos de nuestra investigación.

La instancia de diálogo concierne a la medicina tanto interior como exteriormente. Cada vez es más socorrido el recurso al diálogo entre los distintos profesionales de la salud, entre esos mismos profesionales y los pacientes, la medicina

y la sociedad. De ahí que la medicina represente un importante banco de prueba para reflexionar sobre el pluralismo.

A lo largo de nuestro análisis hemos precisado el tipo de pluralismo que habíamos en mente gracias a la confrontación con las tesis defendidas por Engelhardt. La distinción entre pluralismo dinámico y pluralismo estático ha sido nuestra manera peculiar de abordar la conceptualización en este contexto. Concepción que deviene central en nuestro estudio.

La recuperación de la dimensión prudencial en medicina, en cambio, se ha enfocado a partir de la instancia de recuperación de la ética “práctica” en ella. A lo largo de nuestra ponderación, hemos intentado caracterizar el marco de la ética “práctica” como alternativa y en contraste con el de la ética “aplicada”. Una vez esclarecido este nuevo marco, hemos considerado algunas de las distintas propuestas bioéticas existentes. Hemos sugerido que cada una, si bien de manera distinta, es capaz de dar relevancia a un aspecto peculiar del saber prudencial.

Al final de todo este largo camino ha quedado pendiente una cuestión; a saber: si tanto el diálogo abierto como la prudencia, precisarían de la recuperación del saber de no saber socrático. Cuestión ésta que se ha convertido en el tema de nuestro tercer capítulo.

En dicho capítulo, hemos intentado esclarecer cómo el saber del no saber socrático es un momento constitutivo (para dar con el sentido) del diálogo abierto y del proceso prudencial deliberativo. El saber del no saber socrático ha sido analizado en tanto que interrogante existencial - el sentido del oráculo de Delfos para Sócrates -, en tanto que expresión de un *Einsicht* con validez filosófica, en tanto que respuesta a una duda radical, y en tanto que momento, rasgo constitutivo del proceso dialógico deliberativo mismo. Si nuestro análisis es acertado, cuando estamos dialogando y deliberando tenemos que admitir que sabemos que no sabemos. Dicho más contundentemente, cuando estamos dialogando y deliberando estamos practicando también nuestro saber de no saber.

Este análisis nos ha llevado a distanciarnos tanto de la reconstrucción neo-kantiana de la ética del discurso como de la crítica neo-kantiana a la prudencia, entendida como saber meramente estratégico técnico. En esta fase hemos evidenciado la dimensión empático-crítica, característica del proceso de argumentación y del proceso

prudencial. También hemos puesto en duda la equivalencia entre saber y saber proposicional, un saber este último, expresable solamente en la forma de un juicio.

De esta manera se puede entender que la relación entre bioética y pluralismo, que es el tema de nuestra tesis - encuentre en el marco del saber del no saber socrático una posible vía de desarrollo. Habida cuenta de que una de nuestras elecciones fue investigar este problema tanto teórica como prácticamente, se nos puso urgentemente la cuestión de destacar unas prácticas dialógicas y deliberativas capaces de expresar los rasgos característicos del diálogo y de la deliberación. Este es el motivo por el que hemos aludido a una forma concreta de dialogar, el método socrático en la tradición de Nelson y Heckmann, en la que hemos visto una manera paradigmática de argumentar.

De la mano de ambos hemos iniciado un largo recorrido en el que hemos insistido en el propio contexto filosófico y pedagógico de esta peculiar forma de discurso. La filosofía de Leonard Nelson, en particular su epistemología y parte de su ética, han sido objeto de un cuidadoso análisis, con el objetivo de poner en relieve, desde una perspectiva histórica, la relación entre el método socrático y la abstracción regresiva. La propuesta pedagógica de Heckmann, que supuso un giro hermenéutico en la práctica socrática, nos permitió evidenciar en qué sentido el diálogo socrático podía ser considerado como una práctica dialógica abierta.

Pues bien, es el momento de volver a nuestro problema de partida, el pluralismo en medicina, a la luz de todo este largo recorrido. Se trata de ver en qué sentido el diálogo socrático, tal como lo hemos esbozado, puede ayudarnos a reflexionar sobre el sentido del pluralismo en medicina, que es la culminación de nuestro trabajo de investigación. Vamos a proponer en esquema los momentos que van a presidir su desarrollo.

El primer momento tiene que ver con la presentación de la metodología socrática tal como la practican hoy los discípulos de Nelson y Heckmann. De esta manera completaremos el recorrido histórico iniciado en el capítulo cuarto y quinto (donde habíamos recuperado la reflexión filosófica de Nelson y la propuesta pedagógica de Heckmann).

El segundo momento está dedicado a exponer una manera peculiar de practicar el diálogo socrático a día de hoy. Este apartado es necesario porque, como veremos más adelante, cuando se ofrecen sesiones socráticas en medicina o en otros contextos

prácticos (por ejemplo la ética de la empresa) es muy difícil proponer sesiones socráticas en la versión tradicional. Hace falta una organización distinta, sobre todo por lo que concierne al tiempo disponible, la moderación, o la propia estructura del diálogo mismo. Este segundo momento consta de tres pasos. En el primero expondremos una propuesta metodológica concreta, una peculiar manera de llevar a cabo socráticamente, en el estilo de Nelson y Heckmann, unos diálogos más breves. En el segundo, fijaremos nuestra atención sobre el tipo peculiar de argumentación aquí practicado. Será esta una ocasión para ofrecer distintos modelos argumentativos y distintas representaciones visuales de ellos. En el tercer paso, leeremos la metodología socrática descrita, a la luz del concepto de experiencia de Gadamer.

Completamos así y damos un paso más en el planteamiento de una de las cuestiones que hemos abordado en el capítulo segundo, referida al papel del saber del no saber socrático. A este respecto habíamos considerado algunas sugerencias tomadas de las referencias a Agustín, Descartes, Husserl y Apel. Es el momento de considerar el análisis del concepto de experiencia en Gadamer, que nos va permitir añadir unas consideraciones hermenéuticas fundamentales.

El tercer momento de este capítulo está dedicado a algunas sesiones socráticas en medicina. Aquí reflexionaremos sobre las posibilidades del diálogo tomando como referencia algunos diálogos socráticos que hemos tenido la ocasión de moderar en este contexto. La elección de los diálogos no es arbitraria. Los temas tratados están encajados en los marcos destacados en nuestro diagnóstico de la situación actual en medicina, la crisis del paternalismo, la tecnologización y la salud pública y conciernen al planteamiento de la cuestión del pluralismo en medicina a distintos niveles: entre profesionales de la salud, entre profesionales y pacientes, entre el mundo médico y la sociedad, como se puede ver en el siguiente esquema.

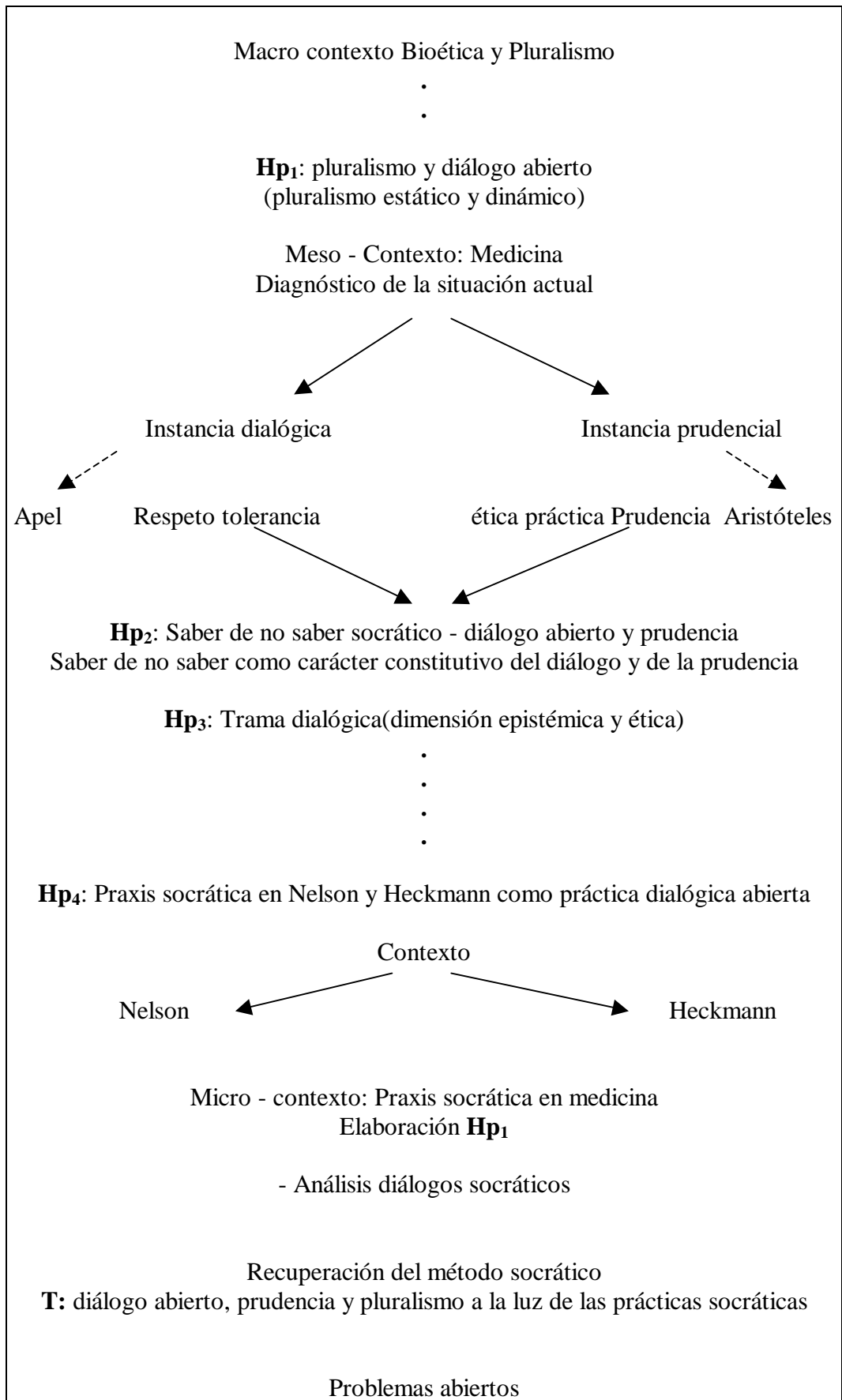
Diálogos socráticos:

Cambios en medicina

Ámbitos pluralistas

	<i>Tecnologización</i>	<i>Crisis del paternalismo</i>	<i>Salud Pública</i>
<i>Relación médico-enfermo</i>		Diálogo socrático: ¿Hay límites en el cuidar?	
<i>Relaciones entre profesionales</i>		Diálogo socrático: ¿cuándo una relación clínica es excelente?	
<i>Relaciones entre medicina y sociedad</i>	Diálogo socrático: ¿qué riesgos podemos asumir?		Diálogo socrático: ¿cuándo una racionalización de los recursos es éticamente aceptable?

El objetivo no es aquí ilustrar la metodología -para lo que es suficiente lo dicho hasta ahora - sino mostrar las diversas cuestiones, por así decir, en marcha, para después reflexionar a partir de ellas y dejar el paso a unas consideraciones conclusivas. Con todo, antes de llegar a las conclusiones, tendremos la ocasión de precisar algunos aspectos de la metodología socrática aquí descrita, que resultan importantes para valorar el papel del método. En particular, volveremos a centrar nuestra atención sobre el papel del ejemplo, del consenso, de la prudencia en la práctica socrática. El esquema que proponemos a continuación resume el largo camino seguido hasta aquí y lo que nos queda por hacer.



6.2 El diálogo socrático hoy: tradición e innovación¹

Una vez esclarecido el contexto filosófico y pedagógico del método socrático (capítulo cuarto y quinto) con particular atención a Nelson y Heckmann, nos queda una última tarea preliminar para nuestra investigación: la caracterización del método socrático a día de hoy.²

Lo que nos interesa destacar aquí es el estilo y la modalidad con los que hoy se moderan sesiones socráticas en la tradición inaugurada por Nelson y Heckmann. Estas aclaraciones nos van a permitir entender, en un segundo momento, las innovaciones propuestas en este campo. Como punto de partida, tomaremos como referencia una asociación alemana, la GSP (*Gesellschaft für sokratisches Philosophieren*) (la asociación de los moderadores socráticos) porque es la que, con más fidelidad, sigue el camino trazado por Heckmann, dedicándose a promover largas sesiones socráticas, de cerca de una semana de duración cada una.

Cada año en Alemania la GSP, gracias al apoyo de la PPA (la *Philosophische Politische Akademie*), propone al menos cuatro seminarios en los que se ofrecen diálogos socráticos.³ Los diálogos, como acabamos de decir, se desarrollan a lo largo de una semana en un lugar tranquilo, - generalmente una residencia - donde los participantes se alojan para poder concentrarse mejor para el trabajo requerido por las sesiones socráticas. Por la mañana se trabaja dos horas y media divididas en dos sesiones - la primera de una hora y media; la segunda de una hora, con un intervalo entre las dos de cerca de treinta minutos -, mientras que por la tarde se trabaja sólo una hora. Las primeras dos sesiones del día conciernen el diálogo en sus contenidos, mientras que la última, la tercera, es la ocasión para promover el meta-diálogo.

El meta-diálogo es una reflexión centrada sobre la manera con la que se ha llevado a cabo el diálogo por la mañana. En ella los participantes pueden manifestar sus

¹ Estas consideraciones tienen que entenderse como la prosecución natural de la premisa elaborada antes, en los capítulos cuarto y quinto, donde habíamos indicado en breve la historia del método socrático.

² Nos centraremos más sobre la manera concreta de llevar a cabo hoy estas sesiones.

³ Para mayor información consúltese directamente el sitio de la PPA www.philosophisch-politische-akademie.de. Para las demás asociaciones véase al sitio www.sfcp.org.uk. Aquí merece la pena recordar que la PPA (la academia política filosófica) fue la asociación fundada por Nelson en el 1922, una asociación que fue cerrada en el 1933 por los nacionalsocialistas y que pudo establecerse de nuevo sólo al final de la segunda guerra mundial. Una introducción al diálogo socrático se encontrará también en Arrigoni Tatiana. Dordoni Paolo. "Il discorso socratico" *Nuova secondaria*. 21; 2 (15 ottobre 2003): pp. 90-94.

impresiones, sean éstas tanto positivas como negativas, así como pedir aclaraciones en torno a la metodología practicada.⁴ La organización de la jornada está pensada de manera tal que a las horas de trabajos correspondan horas de reposo y de convivencia. Cada uno tiene todo el tiempo necesario para pensar y reflexionar sobre cuanto ha vivido en las horas del diálogo y para conocer a los demás.

Como se ve, se tienden a crear unas condiciones ideales, para que la semana de investigación socrática se convierta también en una experiencia social y una ocasión de encuentro entre distintas personas. En general, los participantes provienen de profesiones muy diferentes, tienen edades muy distintas y pertenecen a distintos países, constituyéndose así grupos muy heterogéneos. Es ésta también una de las razones que hacen del diálogo un campo efectivo de juego para poder practicar el pluralismo.

El diálogo está moderado por un facilitador autorizado por la GSP que se encarga de ayudar el grupo a dialogar socráticamente.⁵ Veremos después cómo. El grupo de los participantes oscila aproximadamente a lo máximo entre siete y doce individuos para cada diálogo, una condición esta que es indispensable, puesto que se quiere trabajar colectivamente.

Generalmente hay cuatro diálogos con cuatro moderadores que informan con antelación de la pregunta de partida del discurso, de manera que los participantes pueden elegir previamente el diálogo en el que participar. Los temas de los diálogos se enfocan generalmente en el marco de la ética y de la política, de la epistemología, de la

⁴ El meta-diálogo es el momento adecuado para poder solucionar algunos problemas ligados a la dinámica de grupo, aunque no se extinga en esta función. En él se puede reforzar la dinámica de grupo, esclarecer algunas dudas con respecto al método, dar simplemente voz a nuestras propias emociones de manera tal que la dimensión emotiva no quede desapercibida. La capacidad de saber integrar el rigor de la argumentación con todas las demás componentes, incluso las emotivas, es una característica relevante del diálogo socrático. Véase por ejemplo al trabajo de Krohn Dieter. "Theorie und Praxis des sokratischen Gesprächs" en *Akademische Philosophie zwischen Anspruch und Erwartungen*. Editado por Karl Reinhard Lohmann y Thomas Schmidt. Suhrkamp. Frankfurt 1998: pp. 119-133, en particular 129-130.

⁵ Para poder moderar diálogos socráticos hay que entrenarse a lo largo de un tiempo bastante largo, que generalmente no es inferior a los tres años, aunque pueda durar mucho más. Para presentarse como candidato hay que hacer una explícita petición a la GSP en la que se ofrecen las razones en favor de la misma petición y en la que se indican ya dos moderadores que respaldan la candidatura. Esto significa que hay que haber ya vivido y experimentado distintas veces los diálogos socráticos. Si se satisfacen los criterios de admisión (para los cuales reenvío a la página web de la PPA ya citada) se puede empezar el camino formativo, que requiere la participación en unos diálogos y en unos seminarios formativos, la elaboración de un protocolo escrito de un diálogo socrático bajo la tutoría de su moderador, la moderación de un diálogo socrático bajo la tutoría de un moderador de la GSP, la elaboración de una contribución escrita sobre uno de los problemas de la moderación y una presentación final frente a los miembros de la GSP. También para estos requisitos reenvío directamente a la página web. Se está aceptado cuando la mayoría de los miembros de la GSP están de acuerdo.

matemática, aunque haya habido también diálogos sobre temas de estética. Entre las cuestiones examinadas ha habido, por ejemplo, preguntas como: ¿en qué consiste una vida buena? ¿Cuándo una decisión es responsable? ¿Qué es la vida pública? Todas estas cuestiones son de claro contenido ético o político. Otras son preguntas de carácter epistemológico, como ¿Bajo qué condiciones una afirmación está fundamentada? ¿Se puede conocer la verdad? ¿Cómo sé que lo que yo sé es también verdadero? También ha habido cuestiones que tienen que ver con la matemática como: ¿qué problema tienen los números primos? ¿Cómo es posible que las bisectriz de los ángulos de un triángulos se encuentren en un mismo punto?⁶ Lo fundamental es que las cuestiones sean generales y capaces de poder ser examinadas a la luz de una reflexión colectiva. Todas aquellas cuestiones a la que se puede contestar solamente por medio de herramientas diferentes de las propias vivencias y experiencias, son inadecuadas. Lo mismo cabe decir de aquellas preguntas que intentan ofrecer una solución efectiva a una situación real, como, por ejemplo, ¿qué es lo que debo hacer para solucionar este concreto problema “X”?⁷

Los criterios para participar son sencillos: hay que asegurar la presencia a lo largo de todas las sesiones. No se puede faltar ni abandonar el trabajo, y esto, para no comprometer el trabajo colectivo empezado. A las personas se les pide simplemente pensar y reflexionar haciendo referencia a su experiencia y capacidad crítica. Nada más. No hacen falta conocimientos peculiares, y esto también vale para participar en un diálogo matemático. La manera peculiar de argumentar permite a todos jugar un papel activo en el discurso.

La manera de desarrollar el diálogo se ha ido precisando a lo largo del tiempo, asumiendo ahora una forma común. Para facilitar su descripción la vamos a caracterizar en cuatro pasos, que no hay que entender de forma estricta, y que asumen ahora sólo la función de ayudar al lector a entender la dinámica llevada a cabo en este tipo de diálogo.

El primer paso es buscar unos ejemplos adecuados para contestar a la pregunta de partida. Los participantes están invitados por el moderador a contar una historia

⁶ Estos son sólo algunos de los diálogos que se llevaron a cabo. Aquí tienen un papel solamente ilustrativo.

⁷ Aquí reenvío a cuanto ya he dicho a propósito de Heckmann y a cuanto diremos a propósito del desarrollo del método socrático en sesiones más breves.

personal -el ejemplo- que consideran que pueda resultar interesante para el grupo con vista a la discusión del tema elegido. Los ejemplos tienen que ser unas experiencias sencillas, particulares, reales, vividas por uno de ellos y ya concluidas. Vamos a explicar en breve las razones de estos vínculos.

El ejemplo tiene que ser una experiencia suficientemente sencilla como para poder ser esclarecida por el grupo en un tiempo razonable. Eso no quiere decir que vale cualquiera experiencia. No tiene que ser una experiencia banal. Para poder centrar el interés de los participantes tiene que estar ligada a la pregunta de partida, pero para no obstaculizar el desarrollo del diálogo tampoco puede ser demasiado larga y compleja. El ejemplo, además, tiene que ser particular y no general. En efecto, una situación particular se presta mejor a ser examinada en sus matices. Como ya hemos dicho, el ejemplo tiene que ser real y no hipotético, para ayudar a los participantes a comprometerse activamente en el discurso. Pues una situación hipotética podría siempre dejar abierta la objeción de que en último término, el valor de lo alcanzado dependería sólo del carácter imaginario o ficticio del ejemplo buscado. Además, el hecho de que la experiencia tenga que ser vivida por los participantes, les ayuda a reflexionar bajo un material propio, sin tener que acudir a unos conocimientos peculiares, favoreciendo el trabajo colectivo y no marcando diferencias entre los participantes. Finalmente, aunque no en último lugar, un ejemplo con estas características facilita el trabajo de búsqueda del grupo hacia unos resultados expresados en la forma de unos *Einsichten*. Y puesto que el diálogo socrático no es un diálogo psicológico ni un diálogo hecho para ayudarnos a tomar unas decisiones o resolver unos problemas concretos, la experiencia examinada tiene que estar ya acabada.⁸ De otra manera, el proponente del ejemplo estaría cargado de la necesidad de tomar una decisión, cargo éste que podría influenciar de

⁸ En torno a la diferencia entre los diálogos socrático y otras formas de interacciones más marcadas psicológicamente reenvío a los trabajos de Barbara Neisser “Leonard Nelson Sokratische Methode im Vergleich mit der Themenzentrierten Interaktion” en Varios. *Das sokratische Gespräch. Ein Symposium*. Junius Verlag. Hamburg 1989: pp.125-147 donde Neißer indica algunas de las diferencias entre la TZI de Ruth Cohn y el diálogo socrático en la tradición de Nelson y Heckmann. Ute Siebert. “Kann eine kritische Haltung zu seelischer Gesundheit beitragen?” en *Deutsche Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse*. 1997: p. 46 – 73 ha considerado afinidad y diferencias con la logoterapia de Víctor Frankl. En la misma línea ha trabajado Ute Hönnecke. “Das sokratische Gespräch im Licht der Logotherapie” en Varios. *Das sokratische Gespräch – Möglichkeiten in Philosophischer und Pädagogischer Praxis*. Editado por Dieter Krohn Barbara Neißer Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt 1999: pp. 174-8; Hönnecke Ute. “Verantwortung bei Viktor E. Frankl und Leonard Nelson” en Varios. *Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson*. Editado por Silvia Knappe Dieter Krohn y Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1996: pp. 45-57.

forma importante todo el proceso argumentativo. A los criterios aquí mencionados cabe añadir otro, que se explica por sí mismo. El ejemplo, para poder ser discutido y examinado en público no tiene que ser demasiado emocional. De otra forma sería muy difícil examinarlo serenamente.⁹ Hechas estas aclaraciones, podemos volver a las fases de desarrollo del diálogo.

El segundo momento se da cuando se elige uno de estos ejemplos. Pues para que el diálogo pueda desarrollarse en toda su extensión, es preciso que sólo se recurra a un ejemplo. A no ser que se dispusiera de más tiempo para la reflexión, como hemos visto en el protocolo ofrecido por Heckmann de una sesión socrática tenida a lo largo de un trimestre. Esta fase es importante porque desde aquí ya se pueden ver algunos de los argumentos utilizados por los participantes para la elección del ejemplo. Al mismo tiempo se puede destacar cómo se alcanza un primer compromiso, a veces un consenso unánime, sobre el caso que hay que analizar. Habida cuenta de que se examina una sola historia, se puede comprender uno de los rasgos característicos del momento sucesivo; el del análisis del ejemplo.

En esta tercera fase, uno de los participantes contará su historia y estará dispuesto a contestar a todas las preguntas de aclaración que se le pidan. De otra forma, no sería posible desarrollar aquella comprensión y argumentación colectiva que es tan característica del diálogo socrático y que se ha denominado de una manera contundente como capacidad de pensar el uno con el otro (*miteinanderdenken*). Este participante asumirá en esta fase del discurso un papel importante, a veces más dificultoso del jugado por los demás. En efecto, en este momento se origina un proceso que, por una parte, es expositivo - en tanto que se cuenta la historia elegida -, por otra parte es reconstructivo - en tanto que la historia se completa y reconstruye por el propio participante a la luz de las preguntas de aclaraciones de los otros miembros que participan al diálogo-. Es, pues, una experiencia de fuerte sesgo hermenéutico.

El ejemplo, en la medida en que es experiencia real de una determinada persona tiene que ser comprendido. Ahora bien, para comprender un ejemplo hace falta un esfuerzo peculiar. Un ejemplo, para que nos interroge tiene que poder hablarnos,

⁹ Como se ve hay unos criterios precisos para la búsqueda del ejemplo. Estos criterios no tienen que ser entendidos como reglas *a-priori*, sino como el resultado de una larga práctica socrática. Se trata de aquellas condiciones que favorecen el proceso discursivo. Para un examen de estas "reglas" véase por ejemplo, entre otros, el texto de Horst Gronke. *Sapere Aude* ya citado a las páginas 16 ss.

ponernos en cuestión, hacernos pensar. Y para que esto sea posible hay que entender al menos los términos utilizados. Pero esto no es todo. Hace falta comprender la situación descrita, de manera tal que la podamos entender como efectivamente plausible, comprensible. Más aún. Muy a menudo hay que conceder a la historia contada un valor de verdad, un interés que es condición de posibilidad de su elección y del trabajo que se hará a partir de ella. En ningún caso hay que pensar que esta disposición hacia dicha historia tenga que excluir una actitud crítica. Todo lo contrario. Es su propia condición de posibilidad. Antes de criticar, hay que dejar expresar a la experiencia, y esforzarse por entender su contenido de verdad para la investigación en curso. De otra manera, no haremos más que expresar de manera inconsciente nuestros prejuicios.

El proceso de análisis del ejemplo no es un proceso que se desarrolla aisladamente, como si se tratase de una fotografía de la que el proponente del ejemplo intentase reconstruir los rasgos. Y esto no tanto porque la reconstrucción no sea sincera o ficticia, sino porque las contribuciones de los demás en este proceso, hacen que se trate de una reconstrucción peculiar, fruto del esfuerzo de una recíproca comprensión. Podríamos decir que se trata de una reconstrucción que en el estado actual de la argumentación parece ser la más fiel al original (y de esto es testigo el proponente del ejemplo y no el grupo) sin excluir por eso que con otras personas y circunstancias y otros interrogantes, se pueda llegar a una visión distinta de la situación de partida. Habida cuenta de que tanto el ejemplo como también los resultados parciales del diálogo se van fijando, por así decir, de forma escrita, una parte del tiempo bastante larga estará dedicada a encontrar la formulación más adecuada y comprensible para todos; una formulación que sea la mejor posible y lo más fiel a lo acontecido y a lo esclarecido a lo largo de la discusión. Los participantes tienen que aprender a entender las razones del proponente del ejemplo, sin por eso abandonar su actitud crítica y sin dejar de ponerse en juego, i.e. sin dejar de hacerse interrogar por el cuento del proponente del ejemplo.

La cuarta fase intenta contestar a la pregunta inicial a la luz del ejemplo elegido y esclarecido. Es ésta una fase que, en la práctica, marca la investigación socrática. El papel no es tanto el de reconstruir una historia, sino el de esforzarse por contestar gracias a ellas a las cuestiones puestas en el diálogo y a la pregunta de partida, si fuera posible. En este momento, los juicios de los participantes desempeñan un papel

importante, juicios que son discutidos, argumentados, hasta llegar a unas formulaciones compartidas por el grupo y hasta que se entiendan las razones que están en su fundamento.¹⁰ Todo esto no se desarrollará de manera lineal, sino de forma más compleja, a veces, desordenada. Tarea del grupo será aprender a detectar los aspectos relevantes, a profundizar la discusión en una dirección más que en otra, a esforzarse por alcanzar un resultado común sin perder el contacto con el ejemplo elegido. Hay muchas maneras de promover este recorrido: algunos piensan que es mejor destacar la fase reconstructiva del ejemplo de aquella otra argumentativa en torno a los juicios, distinguir la tercera de la cuarta fase. Otros intentan juntar ambas con el resultado de que los primeros conceden menos tiempo al ejemplo para destacar el examen de los argumentos y de las razones en favor de nuestros juicios; los segundos intentarán sacar estas razones gracias a una confrontación más cerrada con el ejemplo, procediendo, más que por niveles abstractivos, por círculos concéntricos. Es ésta, sin duda, la fase que generalmente es la más larga del diálogo, que ocupa al menos tres o cuatro días de trabajo sobre los seis disponibles.¹¹

El moderador sigue las indicaciones ofrecidas por Heckmann y se preocupa de ayudar a los participantes a comprenderse recíprocamente, a seguir en la investigación argumentativa. Para ello se sirve de papeles que muestra a los participantes, en los que va resumiendo el recorrido alcanzado por ellos. Los criterios sugeridos por Heckmann, que hemos expuesto en el capítulo quinto, representan su canon de orientación y por eso no vamos a repetirlos aquí. Estas condiciones representarían las condiciones ideales para el desarrollo de un diálogo.

¹⁰ Intentar comprender la portada de esta historia, de este cuento o experiencia para la cuestión de partida requiere un ahondamiento analítico de ésta en el que la clarificación de algunos de sus rasgos permite también esclarecer las distintas tomas de posiciones de los participantes al respecto, a menudo en disenso con las del proponente el ejemplo. Esclarecer las razones de este disenso, cuestionarlo si es necesario, encaminarse de nuevo a la escucha de la experiencia, es uno de los rasgos salientes de la práctica socrática. A menudo los participantes no juzgarán de la misma manera los rasgos centrales de la historia ni considerarán como centrales los mismos. Intentar entenderse sobre los términos empleados, como sobre las tomas de posiciones expresadas, sobre el sentido de éstas para la pregunta de investigación, sobre las modalidades para seguir adelante en la discusión, son sólo algunos de los pasos obligados, estrechos pero no evitables para que la discusión sea efectivamente colectiva.

¹¹ Para una breve reconstrucción del desarrollo actual en el diálogo socrático en la tradición de Nelson y Heckmann véase a Siebert Ute. *Bildung vom Menschen Aus. Das sokratische Gespräch im Entwicklungsprozeß einer Welt*. Verlag Weber & Zucht. Kassell 2002: pp. 88-94.

Para quién quisiese leerse los protocolos en la tradición de Nelson y Heckmann tal como se practican hoy en los seminarios organizados por la GSP, véase al texto de Gisela Raupach Strey. (2002), páginas 467-583, el texto de Ute Siebert (2001), páginas 285-300, así como la serie “*Sokratisches Philosophieren*”.

Sin embargo, en los últimos años, el diálogo socrático se ha desarrollado tanto que en muchos moderadores surgió el deseo de utilizar esta metodología en contextos distintos de aquellos que hemos sugerido aquí. De entre ellos, cabe mencionar la ética de las empresa, la bioética, la enseñanza en la escuela secundaria y en la universidad, la sociedad civil.¹² Todo eso ha conllevado inevitablemente un debate que ha afectado tanto a la teoría como a la práctica del diálogo socrático.

Ya Rainer Loska había utilizado un término distinto para destacar el método socrático de Nelson y Heckmann, el “método neo-socrático”. Horst Gronke ha propuesto también distinguir entre las distintas maneras de practicar nuevas formas de diálogos socráticos. Las formas de diálogos que simplemente hacen referencia a la tradición de Nelson y Heckmann, en tanto que orientadas socráticamente “*socratic oriented dialogue*” - capaces de llevar a cabo algunas de las instancias del método – a diferencia de la solo aparentemente socrática “*para socratic-dialogue*” - incapaz de llevar a cabo esta tarea -.¹³ No es éste el lugar para entrar en esta discusión, pero sí para indicar que hay un fuerte debate en torno a lo que todavía puede ser considerado como perteneciente a la tradición y lo que no lo es; un debate que muestra la fecundidad que tiene actualmente esta metodología.¹⁴

¹² Testimonios de este cambio ha sido la misma serie publicada por la PPA, la tantas veces citada “Sokratisches Philosophieren” que ha dedicado los volúmenes cuarto, sexto, y séptimo, respectivamente, a las nuevas posibilidades del discurso socrático, a sus aplicaciones en el campo pedagógico y filosófico, y en la enseñanza secundaria. Para las contribuciones individuales reenvío a la bibliografía general al final de este estudio. Otro texto importante es el ya citado: Varios. *Das sokratische Gespräch. Ein Symposium*. Junius Verlag. Hamburg 1989. De particular interés son los desarrollos que ha tenido el diálogo en Holanda, en particular en el campo de la ética de la empresa. Un clásico a este propósito es el texto de Jos Kessels. *Sócrates op de markt. Filosofie in bedrijf*. Boom. Amsterdam 1997. Traducido en alemán por Bärbel Jänicke bajo el título Jos Kessel. *Die Macht der Argumente*. Beltz Verlag. Weinheim und Basel 2001. Está a punto de salir la versión del último congreso internacional desarrollado en Inglaterra y dedicado a la relación entre diálogo socrático y sociedad civil, publicado por la SFCP. Otras indicaciones concernientes el desarrollo del método en medicina y en bioética estarán dadas a lo largo del estudio en notas particulares.

¹³ Gronke Horst. “Socratic Dialogue carried out in an outside organisation may raise ethical problems. In view of this how can Socratic Dialogue be applied in such situations in a responsible manner?” *International Conference. Socratic Dialogue and Ethics. 24.7 –29.7 2003 Loccum*. Pp. 18-23 Gronke Horst. “Sapere Aude. Das neosokratische Gespräch als Chance für die universitäre Kommunikationskultur”: pp. 9-11.

¹⁴ Para una reflexión más amplia en torno al sentido del recurso a unas reglas socráticas para caracterizar lo específico de esa práctica peculiar véase las reflexiones de Gisela Raupach Strey *Sokratische Didaktik*. Lit Münster 2002 a las paginas 135 ss. Aquí se sugiere distinguir entre unas reglas “constitutivas” y unas “regulativas” más que entre unas ligadas a los participantes y otras al moderador, siguiendo la terminología sugerida por Searle. El fin de la autora es esclarecer la dinámica propia del diálogo, sin por ello pretender determinar de forma rígida y preestablecida el tipo de conducta de los participantes. Reglas “constitutivas” serían aquellas reglas sin las cuales no se podría dar un diálogo socrático. Si se quiere, serían las reglas características del juego en cuestión en tanto que este juego particular. Reglas

La necesidad de articular diálogos socráticos más breves para poder ser incisivos en otros campos, como por ejemplo en las empresas o en la medicina, junto a la utilización de esta forma de diálogo para fines no sólo recreativos y formativos, sino profesionales, ha puesto de manifiesto la exigencia de destacar algunos mínimos ligados a la práctica socrática y ha contribuido a fomentar una reflexión atenta sobre esa práctica peculiar.¹⁵ En este contexto, nuestra reflexión va a orientarse a proponer, en el marco experimental de las nuevas propuestas socráticas, innovaciones¹⁶ para las que vamos a describir una posible metodología.

6.3 El método socrático en el marco de la “ética práctica”.

6.3.1 Cuestiones metodológicas¹⁷

La presente metodología refleja una de las posibles modalidades con la que llevar a cabo diálogos socráticos más breves en contextos ligados a la ética práctica. No es la única posible, pero es la que he tenido más ocasión de reflexionar y también de practicar. De ninguna forma tiene que entenderse como la canónica, ni como la definitiva. La forma con la que he decidido exponerla refleja en buena parte la

“regulativas” serían, en cambio, aquellas que se podrían también evitar sin comprometer la práctica socrática. Su darse refleja la manera contingente con la cual se llevaría a cabo efectivamente el diálogo socrático sugerido en la tradición de Nelson y Heckmann.

¹⁵ Ibidem y También Raupach Strey Gisela. “Grundregeln des sokratischen Gespräch” en Varios. *Neuere Aspekte des sokratischen Gespräch*. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1997: Pp. 145-173. Siebert Ute. “Macdonaldisierung des sokratischen Gespräch” p. 47-53 Ibidem.

¹⁶ Si seguimos la terminología sugerida por Loska y Gronke, estaríamos en el marco del método neo-socrático, en la medida en que haríamos referencia a la tradición de Nelson y Heckmann pero nuestra atención se centraría en aquellos diálogos orientados socráticamente, *socratic-oriented dialogue*; literalmente *neo-socratic-oriented dialogue*. Hemos decidido, por razones estilísticas, de seguir llamando diálogo socrático, método socrático, discurso socrático lo que iremos proponiendo, una vez hecha esta aclaración.

¹⁷ Horst Gronke, junto con la *Kopfwerk* y la empresa que ha fundado con otras personas, la *Pro-Argumentis*, está trabajando justo en la elaboración de una metodología apta para la moderación de los diálogos socráticos breves, en el marco de la tradición socrática de Nelson y Heckmann. Nuestra deuda por su aportación, como por las de otros moderadores es muy alta, y esto es bueno marcarlo ya desde ahora. Su campo de interés ha sido de forma predominante el campo de la ética de la empresa, aunque Gronke se ha dedicado también a cuestiones ligadas a la ética médica y a la bioética. La bibliografía correspondiente estará ofrecida a lo largo del estudio. Véase a Gronke Horst. “Sapere Aude” ya citado, así como al trabajo para el proyecto europeo XENO “Neo Socratic Dialogue”, y el artículo en el marco de este proyecto de Gronke. Horst. Dordoni Paolo. Littig Beate. “Sokratische Gespräche zu den ethischen Fragen den Xenotrasplantation” en Böhler Dietrich. Brune Jens Peter. (Hrsg.). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004: pp. 349-367. Otra contribución es la de Gronke, Horst (2004): “Mit Ariadne im Labyrinth der Verständigung. Sokratische Argumentation und sokratisches Analysegespräch.” en: D. Krohn u. B. Neißer (Hrsg.): *Verständigung über Verständigung*. Lit. Münster 2004: pp. 12-62.

propuesta por Gronke que, como veremos, es uno de los moderadores socráticos con el que me he confrontado más a lo largo de mi estancia en Alemania.

La experiencia llevada a cabo por Gronke le ha permitido desarrollar una estructura, que hasta ahora, en la práctica, se ha mostrado convincente. Ha sido ésta, junto con las discusiones llevada a cabo con él, mi punto de partida, aunque, como veremos, no necesariamente de llegada. En efecto como tendré ocasión de precisar en adelante, el modelo sugerido por Gronke corre el riesgo no dar todo el relieve suficiente a la experiencia socrática del saber del no saber que he destacado a lo largo de este estudio. Aun así es el fruto de una larga práctica socrática y contiene sugerencias muy importantes para una efectiva realización de una sesión socrática breve, que es oportuno no olvidar. Por estas razones, aunque yo tenga fuerte dudas de que la manera siguiente sea la más apta, he decidido igualmente considerarla como un punto de referencia importante para mi exposición.

Antes de empezar a destacar algunos de los elementos de esta metodología, queremos insistir en dos puntos, que no podemos olvidar. 1. - La metodología socrática que iremos presentando y desarrollando tiene que estar entendida en el marco de la llamada “ética práctica”, tal como la hemos esbozado en el capítulo segundo de este estudio. 2. - la metodología socrática que aquí describiremos no es más que una de las maneras posibles de llevar a cabo aquellas prácticas argumentativas en las que el elemento central está dado por la dialéctica constitutiva entre la escucha del otro, (con la que nos dejamos cuestionar por los demás) y nuestra disponibilidad a dar razones de lo afirmado.

Si se olvida el primer punto, corremos el riesgo de considerar el método socrático como una técnica peculiar que se podría aplicar a placer a situaciones distintas, con el objetivo de solucionar problemas muy diferentes.¹⁸ En realidad, se trata de una “práctica” en la que juega un papel fundamental toda una constelación de actitudes, que ponen en cuestión tanto la idea misma de un método, como la de una

¹⁸ Se nos objetará que el diálogo socrático, debido a de su característica argumentativa no pertenece al ámbito más estricto de una ética práctica. En efecto el diálogo socrático no tiene entre sus objetivos el de contestar unas preguntas concretas, ni solucionar unos problemas inmediatos. Esto, empero, no le impide jugar un papel de relieve en el marco de la ética práctica. Hay toda una serie de cuestiones, por ejemplo, las concernientes a los fines de la medicina, que se dejan examinar justo gracias a sesiones socráticas.

aplicación rígida del mismo.¹⁹ Si olvidamos la segunda, corremos el peligro de olvidar que lo que estamos intentando organizar en este esbozo metodológico, no es más que una forma concreta para llevar a cabo el saber del no saber socrático, en tanto que momento constitutivo de la experiencia misma del dialogar.²⁰

Hechas estas aclaraciones, vamos a empezar. Desde Heckmann ya sabemos que el fin de la práctica socrática es intentar acercarse a la verdad presente en una cuestión general. También sabemos que esta verdad tiene que poder ser alcanzada de una forma peculiar, un *Einsicht* a través de una deliberación colectiva en la que nos esforzamos por llegar a unas formulaciones compartidas. Vamos ahora a ver cómo esto se pueda desarrollar a lo largo de una sesión breve, de duración entre unas cuatro y cinco horas aproximadamente.

Las fases del diálogo intentan articular de una forma más estructurada aquellas que habíamos destacado a propósito de las sesiones socráticas llevada a cabo por la GSP. Lo que cambia, naturalmente, es el tiempo disponible y la modalidad de llevar a cabo cada una de dichas sesiones. Vamos a comenzar, pues, por la elección de la pregunta, una fase esta que generalmente no está presente en los diálogos socráticos largos. Por lo que podemos entenderla como una primera diferencia.

6.3.1.1 La elección de la pregunta

En un diálogo socrático, sea éste breve o largo, hace falta empezar con una pregunta que pueda ser investigada socráticamente. Eso es claro. Pero, además, en un diálogo socrático breve hay que asegurarse de que la pregunta suscite el interés del grupo. Es éste un aspecto que no hay que considerar garantizado por el mero hecho de que las personas hayan decidido participar en el diálogo. En efecto, las motivaciones que llevan a las personas a participar en una sesión breve son muy distintas de las que los llevan a participar en una sesión semanal. Según los distintos contextos, ética de la empresa, bioética, sociedad civil, hay que pensar cómo incluir a los participantes en esta

¹⁹ Véase, a este propósito, Gadamer. H. G. *Wahrheit und Methode*. p. 371 (en castellano 440 ss) así como p. 352 ss. «Der Begriff der Erfahrung» (en castellano «el concepto de experiencia» p. 421 ss.).

²⁰ También en este contexto, cabe recordar las paginas contundentes de Gadamer p. 369 (en castellano 439 ss.); p. 371 (p. 440 en castellano) a propósito del sentido del diálogo y del saber del no saber socrático, que él admite siempre. En este sentido, Gadamer es el autor en que concluye la reconstrucción del saber del no saber socrático para la filosofía que hemos esbozado en el segundo capítulo, llamando como testigos a Sócrates, Agustino, Descartes, Husserl y Apel. Volveremos en este estudio de nuevo sobre esta problemática.

primera fase del diálogo, para facilitar su participación efectiva en la argumentación. Aquí ofrecemos simplemente algunas orientaciones que habría que tener en cuenta a la hora de dar con una pregunta que resulte satisfactoria tanto para el grupo como para el tipo de trabajo que se quiere hacer.

Antes que nada, la pregunta tiene que reunir la claridad y la simplicidad de la formulación, junto con la pertinencia por relación con el tema. Preguntas demasiado largas y articuladas resultan inadecuadas, porque se perderá mucho tiempo en entender el sentido de la misma pregunta. Pero esto no basta. No todas las preguntas que satisfacen los dos criterios mencionados son adecuadas para promover una sesión socrática. En la tradición neo-socrática que se está llevando a cabo, precisamente para ajustar este punto, se ha pensado distinguir entre formas distintas de preguntas: respectivamente, las de primer orden, las de segundo y las de tercero.

Son preguntas de primer orden las que conciernen a una situación concreta, es decir, que tratan un problema concreto que habría que resolver. Pertenecen a estos tipos de preguntas las siguientes: “¿qué es lo que debo hacer en esta situación X? ¿Cómo puedo mejorar esta situación “X”? Etc. Ya sabemos que estas preguntas no son adecuadas para el tipo de trabajo requerido por un diálogo socrático. Son preguntas de segundo orden aquellas en las que se da relieve a los criterios que adoptamos para justificar una determinada acción, (estas acciones serían una posible respuesta a una pregunta de primer orden), sean dichos criterios valores, máximas, principios, convicciones etc. ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales la acción “Y” (el “tipo” de acción Y) está justificada?

Como acertadamente ha precisado Jos Kessels, estas preguntas no se limitan a buscar aquellas reglas lógicas bajo las cuales poder subsumir un caso concreto. Ponen en juego, también, toda una serie de estimaciones que están en la base de estas mismas reglas, y favorecen una discusión en torno a unos valores más o menos compartidos.²¹ Horst Gronke ha apuntado además a otro tipo de preguntas, las de tercer orden: aquellas que ponen en discusión los criterios mismos adoptados para contestar a una pregunta de segundo orden, y que van en búsqueda de unos principios desligados de la experiencia, más universales. Se trata de preguntas que asumen la forma paradigmática siguiente ¿qué significa el criterio, el valor “Z”? ¿qué es “Z”? Para esclarecer estas distinciones

²¹ Léase a este propósito Kessels Jos. “Sócrates comes to Market”. *Reason in Practice*. Vol. 1 Number 1. (2001): pp. 54-56.

nos referimos a unos ejemplos sugeridos por Gronke. Éste pone como ejemplo las siguientes preguntas, respectivamente de primer, segundo y tercer orden: ¿Tengo que ir de vacaciones con el coche? (¿Qué es lo que debo hacer en esta situación “X”?) ¿Qué riesgos estoy dispuesto a aceptar? (¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales la acción “Y” (el “tipo” de acción Y – ir con el coche) está justificada?) ¿En qué consiste una decisión responsable? (¿Qué es Z?) Como se ve, en una situación concreta como la de ir de vacaciones con el coche o no, se pasa a poner en cuestión los criterios que se podrían haber elegido para ir con el coche - por ejemplo la asunción de unos riesgos calculados -, para después reflexionar más generalmente sobre la decisión responsable como tal. En un diálogo breve, debido al tiempo disponible y a los intereses de los participantes, generalmente se concentra más sobre las preguntas de segundo orden, aunque se puedan tratar cuestiones de tercer orden.²²

Para que la pregunta sea considerada de interés es oportuno que esté elaborada previamente por los participantes. Esto significa que éstos tienen que estar incluidos de una u otra forma en el proceso decisorio de la pregunta. Las modalidades, aquí, serán muy distintas y tendrán que procurar ser adecuadas para los distintos grupos con los que se está trabajando. He aquí sólo algunas sugerencias: el moderador, si tiene a disposición una sesión previa, podrá ayudar a los participantes a encontrar aquellas preguntas que ellos considerarán más adecuadas para reflexionar en torno a un determinado tema o a una determinada problemática; bien entendido, a pesar de que el objetivo del diálogo no es resolver esta cuestión, sino reflexionar a partir de ella. En caso de que el moderador tenga menos tiempo, podrá sugerir dos o más preguntas entre las que el grupo habrá que elegir, o sugerir una pregunta adecuada, dejando a los participantes la posibilidad de precisarla o modificarla.²³ Todo esto dependerá, naturalmente, del tiempo disponible y del tipo de contexto en el que se va a discutir.

6.3.1.2 La búsqueda de un ejemplo.

Una vez elegida la pregunta de partida, el grupo comienza a contar unos ejemplos, a fin de elegir uno de ellos. Aquí, como en las sesiones tradicionales, el

²²Gronke Horst. “Sapere Aude! Das neosokratische Gespräch als Chance für die universitäre Kommunikationskultur.” *Handbuch Hochschule*. September 1998: p. 11.

²³Véase por ejemplo a Littig. B. Griessler E. “Participatory Technology Assessment of Xenotransplantation: Experimenting with the Neo-Socratic Dialogue” en: *Practical Philosophy*, Vol. 6. (2004), No. 2, pp. 56-67.

ejemplo tendrá que ser sencillo, real, vivido por uno de los participantes, acabado, no demasiado emocional, de interés para el grupo etc.²⁴

Es muy importante que el ejemplo pueda ser discutido en un tiempo razonablemente breve. Esto significa que el ejemplo tendrá que ser sencillo y comprensible para todos. Los participantes tienden a presentar ejemplos que reflejan situaciones generales del tipo: “siempre o muy a menudo me encuentro en la situación tal o tal otra...”). Aquí es importante que el moderador muestre cómo el ejemplo tiene que referirse a una experiencia particular y no a una clase de experiencia. Los participantes tendrán que aprender a sacar aquellas experiencias que puedan ser adecuadas para el tema en cuestión, una competencia esta que no es para nada sencilla.

Es frecuente, sobre todo en el contexto de la bioética, que los participantes hagan referencia a unas experiencias profesionales. En este sentido hay que precisar que no siempre estas experiencias son las más adecuadas para dialogar y discutir en la forma socrática aquí sugerida.²⁵ Primero, porque generalmente son bastante complejas (piénsese, por ejemplo, en la complejidad que encierra una historia clínica) y después, porque no siempre son comprensibles para todos. Con esto no se quiere decir que no puedan discutirse, pero cuanto más sencilla sea la experiencia y ligada a la práctica cotidiana, a la experiencia de cada día, tanto más fácil será argumentar colectivamente en un grupo muy heterogéneo.

Otra cosa muy distinta será cuando se trabaja con un grupo heterogéneo pero perteneciente a un ambiente determinado, como puede ser, por ejemplo, un grupo de profesionales de la salud. En este caso, puede tener más sentido reflexionar a partir de una práctica profesional propia. Pero aun así, mucho dependerá de la formulación de la pregunta. En el caso de una pregunta de segundo orden, es muy probable que el ejemplo

²⁴ Aquí merece la pena recordar que ya a partir de esta fase se lleva a cabo una práctica interpretativa importante, seleccionando unos aspectos más que otros del problema a examinar, y encontrando por tanto unos ejemplos más que otros. Sobre este aspecto reenvío a las observaciones de Perelman C. Tyteca – Olbrechts. *Tractado de la argumentación*. § 29 – 35 validas también para las fases sucesivas.

²⁵ Esto, naturalmente, no significa que no se puedan discutir socráticamente historias clínicas. Es justo lo que se practica en el master que dirige Diego Gracia Guillén, en el cual hemos participado y desde el cual hemos aprendido muchas cosas. Allí, sin embargo, se trabajará socráticamente siguiendo una moderación en un estilo diferente, que aquí no hemos querido explicar para no perder el hilo de nuestra argumentación. Cabe decir que han sido justo estas experiencias clínicas nuestro punto de partida, como hemos ya explicado en la premisa de este trabajo. Además, queremos añadir que es nuestra convicción, que para quién trabaje en la formación de los profesionales sanitarios, la vía a seguir sería la de añadir a las sesiones de deliberación clínica, que tendrían que constituir una práctica continuada a lo largo del tiempo de formación, breves diálogos socráticos a unos intervalos más largos, como forma de investigación ulterior.

quede inevitablemente en un contexto profesional, cuando, por ejemplo, se discute en torno a los criterios que hacen de una relación clínica una relación excelente. Para favorecer la discusión de ejemplos no sólo de tipo profesional, se puede pensar en formular una pregunta más general, que aunque sea tal, no por eso está desligada de los intereses del grupo. Así, por ejemplo, sucede cuando a la pregunta “¿cuándo una relación clínica es excelente?” sigue “¿qué se entiende por relación paternalista?” En relación con esta última se pueden examinar situaciones no necesariamente ligadas a la práctica clínica, existiendo relaciones paternalistas también en otros ámbitos.

6.3.1.3 La elección del ejemplo

Teniendo en cuenta empero que el tiempo disponible será muy breve, el moderador, aquí como en otros momentos decisionales del diálogo, adquiere un papel más activo. Ayudará a los participantes a explicitar las razones (también las distintas de las ofrecidas por los criterios de elegibilidad de los ejemplos), por las que uno apostaría por un ejemplo más que por otro, y promoverá, en el caso de que haya un disenso entre los participantes, una votación. Llegado este caso, es importante que el proceso de votación se lleve a cabo después de haber escuchado las razones de cada uno; después de haber dado a cada uno la posibilidad de explicitar sus preferencias, y, naturalmente, después de haber dado a cada uno la posibilidad de cambiar su decisión, una vez escuchados los argumentos de los demás.

Dicho esto, cabe añadir una consideración importante; una consideración que vale para el diálogo socrático largo, y con mayor razón para el corto. Es muy difícil decidir de antemano cuál de los ejemplos es el mejor. Por eso, siempre en el límite del tiempo, el moderador podrá favorecer algunas preguntas de aclaración de unos ejemplos más que de otros, teniendo mucho cuidado al volver a iniciar la discusión en torno a un ejemplo particular, de interés sólo para un número restringido de personas.

Cómo puede apreciarse, es muy difícil dar unas reglas fijas para gestionar este delicado proceso, que además es siempre distinto según los grupos encontrados. La experiencia ha mostrado que es mucho más fácil ponerse de acuerdo sobre lo que no se quiere discutir que sobre lo que se quiere. Eso significa que, a veces, un ejemplo que no encuentre particular resistencia por parte de uno cualquiera de los participantes podrá ser considerado, dadas unas condiciones, un ejemplo adecuado.

El moderador tendrá, pues, que entrenarse para acompañar a los participantes durante un tiempo razonablemente breve en la elección de un ejemplo apto para la discusión, favoreciendo, al mismo tiempo, un ambiente agradable para la discusión y orientando sin imponer al grupo, hasta llegar a la meta por medio de una argumentación compartida. Pero de ninguna manera podrá elegir el ejemplo que habrá de ser discutido con posterioridad.

Para que el diálogo pueda ser diálogo de los participantes y no del moderador, es muy importante que aquellos se sientan libres de elegir, dentro de unas condiciones compartidas (las de elegibilidad del ejemplo), el ejemplo que ellos quieran. A veces, el moderador se apercibirá de que el ejemplo elegido no es el adecuado, o porque es demasiado complejo o porque es demasiado emocional. En ese caso, lo más adecuado que puede hacer es invitar a los participantes a que reconsideren los criterios de elegibilidad de los ejemplos. Para evitar esta situación es oportuno invitar a los participantes a dar este paso ya desde el comienzo, desde los primeros ejemplos sugeridos. Es más prudente decir al inicio del proceso de búsqueda de los ejemplos que el ejemplo en cuestión no es adecuado por las reglas del juego, que decirlo al final de una hora de discusión. En este último caso los participantes podrán pensar que están dirigidos por el moderador, aunque de manera implícita. La posibilidad de llevar a cabo el diálogo estaría fuertemente comprometida. Otra razón para animar a los participantes a buscar un ejemplo adecuado para el tipo de argumentación que se llevará a cabo es la de evitar el tener a disposición una larga serie de ejemplos inadecuados. Con frecuencia los primeros ejemplos de los participantes son el camino para encontrar otros ejemplos. De ahí que de unos ejemplos inadecuados se pueda pasar con facilidad a otros que también lo son.

6.3.1.4 Descripción del ejemplo.

La descripción del ejemplo es uno de los puntos claves para que el discurso pueda ser llevado a cabo con provecho. De entrada, el ejemplo tiene que estar esclarecido en sus aspectos esenciales. Por este motivo la práctica ha mostrado que es más prudente que el moderador ayude al proponente del ejemplo a destacar algunas de aquellas informaciones paradigmáticas que puedan ser relevantes para la sucesiva argumentación. Para ello se servirá de una serie de preguntas (unos tópicos) de interés

para la cuestión a discutir, variables... naturalmente, según el tema que tenga que ser analizado. Por lo general, es preferible que el moderador proponga directamente al proponente del ejemplo las cuestiones, esbozando con él y con el grupo la situación en juego.

Aquí, como en otras ocasiones, el papel del moderador tiende a hacerse más activo, aunque las contestaciones a sus preguntas son naturalmente las del proponente del ejemplo, aunque haya, de vez en vez, un espacio para la discusión colectiva y la aclaración de los puntos mencionados. El proceso de aclaración del ejemplo es entonces un *continuum* en el que poco a poco el moderador con sus preguntas queda en el trasfondo, para dejar más espacio al proponente del ejemplo y a las cuestiones de aclaración de los participantes.²⁶ Como hemos tenido ocasión de mencionar a propósito del diálogo socrático mantenido por la GSP, lo que a nuestro entender se lleva a cabo aquí es tanto un proceso de descripción como de reconstrucción de la situación de partida.

Una vez más, cabe recordar que el moderador tiene simplemente que acompañar, cuando sea necesario, a los participantes para sacar de manera autónoma las informaciones que ellos consideren relevantes. Se limita, por tanto, a indicar algunos marcos en los que buscar, sin invitar a considerar unos u otros de los aspectos examinados como los más interesantes. Su papel es ayudar a los demás a argumentar colectivamente, no exponer sus opiniones personales en torno al tema. Como en las sesiones socráticas tradicionales, el moderador escribe sobre papeles los resultados de este análisis y los pone a disposición del grupo, procurando al mismo tiempo reflejar lo dicho por los participantes sin interrumpir demasiado la dinámica espontánea de la argumentación. El término de este proceso, que puede resultar de por sí inacabable, se

²⁶ Aquí se trata de llevar a cabo, aunque en tiempo breve, una experiencia hermenéutica en la que la narración adquiere una componente fundamental en tanto que momento cognoscitivo peculiar que atañe no sólo al proponente el ejemplo sino al grupo en su conjunto. Esto es tanto más contundente, cuanto más tiempo se le dedica. Sobre el sentido de la identidad narrativa y su peculiar función cognoscitiva reenvió a las consideraciones de Paul Ricoeur en Ricoeur Paul. *Sí mismo como otro*. Cf. también el sexto estudio, el “sí y la identidad narrativa”, *Tempo y Racconto* vol. 3 “la primera aporía de la temporalidad: la identidad narrativa”. Siempre a este respecto léase a Arendt Hannah. *Vita Activa*. Piper Verlag 2002: p. 213 ss. En particular los párrafos § 24; §25; § 26. Perelman, en un marco distinto, el de una teoría de la argumentación, ha examinado el papel que pueda adquirir el ejemplo en la argumentación, distinguiendo tres funciones posibles: la de generalizar a partir de un caso particular; la de ilustrar a partir de una regularidad ya establecida, y la de ofrecer un modelo de imitación. § 78. *Tratado de la argumentación*. (Obra ya citada) En el caso del diálogo socrático, la función parecería estar caracterizada por la manera peculiar de llevar a cabo una generalización.

alcanza una vez que no haya más preguntas que clarificar: cuando el grupo piensa que tiene los elementos necesarios a su disposición y cree haberlos entendido. Es éste el momento para poder pasar a una fase sucesiva, la del examen del juicio del proponente del ejemplo.

En efecto, en los diálogos socráticos breves es muy importante que el ejemplo nos ofrezca una problemática a la que el proponente del ejemplo haya intentado reaccionar, decidiendo, por ejemplo, de actuar de una manera o de otra. Es justo a partir del juicio en torno a la validez o no de esta acción / decisión cuando se puede iniciar la investigación en torno a los argumentos utilizados en su favor. Esta discusión, como veremos más adelante, se hará explícita siempre de manera colectiva.

6.3.1.5 Desde el juicio del proponente del ejemplo hacia una argumentación colectiva

Como acabamos de decir, el proceso argumentativo encuentra una nueva fase cuando se encamina a examinar el juicio dado por el proponente del ejemplo en torno a la situación por él contada.²⁷

El moderador pide al proponente del ejemplo que conteste a una pregunta que, siendo ligada al ejemplo y a la cuestión de partida, abre explícitamente el paso al examen de los argumentos ofrecidos por el proponente del ejemplo como fundamento de su juicio. Es éste, como veremos, un examen que, poco a poco, va a deslizar el peso de la argumentación desde el proponente del ejemplo hasta el grupo. En el caso de que la pregunta de partida del diálogo fuese “¿en qué consiste una relación paternalista?” se podría preguntar al proponente del ejemplo si en su caso se trata de una relación paternalista (si él ha actuado de forma paternalista) y por qué. Sería esta una ocasión concreta para poner la atención sobre las razones aducidas en favor de su juicio. Son justos estas las razones que se ponen colectivamente la prueba injertando el proceso argumentativo del grupo. Pero con una aclaración importante.

Tratándose de una acción, la investigación podría centrarse sobre los acontecimientos que habrían podido determinar aquel tipo de acción / decisión más que otra. En este caso, se trataría de ir en búsqueda de los antecedentes de este

²⁷ El proceso argumentativo no es característico de esta única fase. También la elección del ejemplo, así como su aclaración se apoyan sobre la argumentación, en este último caso acompañada de una fuerte dimensión narrativo – hermenéutica.

comportamiento, de las condiciones de su efectiva realización. Este proceso, si bien necesario, puede retrasar el trabajo de investigación sobre los criterios que se adoptan para identificar una acción como paternalista. Pues aquí no se trata de destacar sólo la peculiaridad de una situación concreta, sino de servirse de ella para intentar contestar a la pregunta de partida. En nuestro caso, establecer qué es una relación paternalista. Así que poner atención sobre el juicio es ya un primer paso para favorecer el proceso de regresión abstractiva. Pues bien, comprender las razones que nos determinaron a actuar de manera paternalista es otra cosa que destacar aquellos criterios que hacen de esta acción una acción paternalista o no.

Esto se ve con mayor claridad cuando las cuestiones en juego son explícitamente de carácter ético. Por ejemplo, cuando nos preguntamos cuándo, en el sentido de bajo qué condiciones, deberíamos / podríamos (estaríamos obligados desde un sentido moral / estaríamos legitimados desde un punto de vista moral) actuar o no actuar de una determinada manera. Ir a la búsqueda de los motivos de nuestra decisión, de los antecedentes de la situación, nos ayuda a entender mejor el caso en cuestión, eso es cierto, pero no nos ofrece directamente los criterios buscados para justificar (en el sentido de *iustum facere*) nuestra decisión. Saber que hemos actuado de una determinada manera porque estábamos presionados, inquietos, porque nos faltaban unos conocimientos claves, nos explica por qué, de hecho, hemos actuado así. También constituye unas atenuantes para nuestro comportamiento, pero todavía no nos ofrece las razones por las que no deberíamos o podríamos actuar de una manera determinada.

Póngase, a título de ejemplo, una situación en la que una persona habría decidido asumir un riesgo en un momento de particular emotividad. Si ahora, a la luz de este ejemplo, nos preguntamos bajo qué condiciones debemos (en el sentido de estamos obligados moralmente) asumir un riesgo, podríamos contestar diciendo que un riesgo debería ser asumido cuando se está emocionalmente implicado. Sin embargo, el hecho de estar bajo el influjo de una emoción no es ciertamente uno de los criterios para considerar correcto (desde un punto de vista moral) asumir unos riesgos. Por lo menos es discutible. Lo que ofrecemos con esta contestación es la aclaración de las razones que dieron lugar a esa acción concreta. Se trata de unas razones que, desde un punto de vista moral, pueden jugar un papel fundamental a la hora de juzgar la responsabilidad

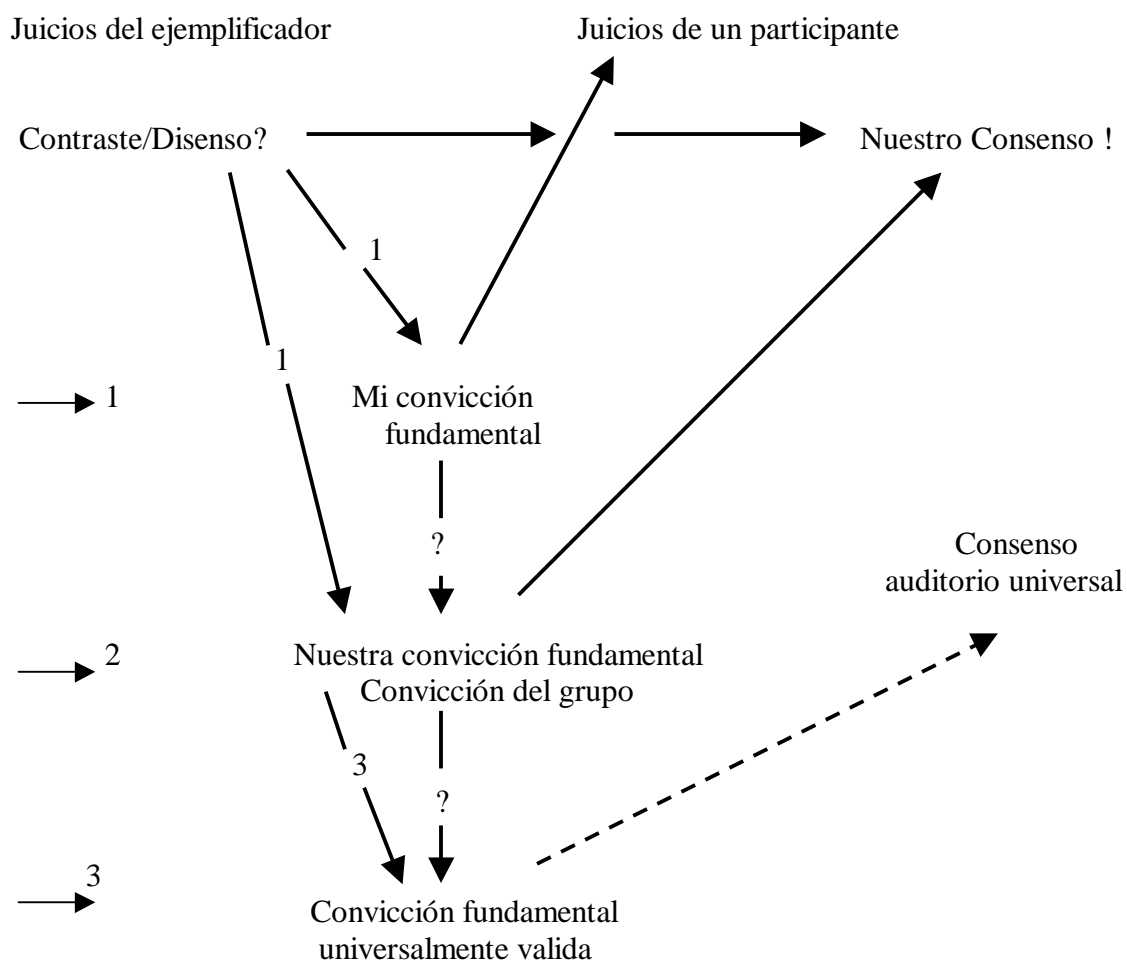
del sujeto agente. Pero se trata de un tipo de razones inadecuado para ofrecernos los criterios bajo los cuales establecer o no la moralidad de la acción examinada.

Para que la argumentación no pierda de vista su objetivo, contestar a la pregunta de partida gracias al examen de un ejemplo peculiar, no hay que centrarse exclusivamente sobre las razones explicativas de un acontecimiento. Hay que intentar salir también hacia aquellas que lo hacen *iustum*, que lo justifican, sin con eso perder la relación con el ejemplo examinado.

Es éste también un proceso muy delicado y continuo. Por una parte, si queremos argumentar a partir de un ejemplo real, tenemos que entenderlo. Por otra parte, si estamos a la búsqueda de unos criterios más generales, tenemos que saber utilizar estos elementos para la contestación de nuestra pregunta general.²⁸ He aquí entonces una propuesta concreta para llevar a cabo esta difícil tarea, la de Horst Gronke. A continuación le haremos unas críticas.

Una vez que se ha decidido empezar esta fase con el examen del juicio del proponente del ejemplo, lo primero será intentar comprenderlo. Sólo una vez comprendido el juicio se podrán hacer unas críticas u ofrecer algunas formulaciones alternativas. Será ésta una ocasión para averiguar si habrá o no un consenso en el grupo, tanto respecto a la formulación como a los contenidos del juicio. Es éste el momento para destacar las distintas razones que las personas aducen como soporte de su propia tesis. También éste es el momento para encaminarse hacia unas razones compartidas, intentando llegar a destacar el contenido de verdad presente en los juicios de los demás sin perder el trabajo desarrollado anteriormente. Horst Gronke ha descrito de manera eficaz este proceso sirviéndose del siguiente esquema.

²⁸ Esto se puede hacer de manera diferente. Mucho depende también del ejemplo y del grupo, así como del tiempo a disposición. Lo más fácil es centrarse sobre las razones que legitiman la acción en el caso de una pregunta ética, o en el caso de una pregunta distinta lo que la hace ser esta acción en vez de otra, una relación paternalista o no. De esta forma se nos destaca paulatinamente el ejemplo respecto del proponente, lo que hace más fácil centrarse sobre nuestros argumentos. Es nuestra opinión empero, y en esto no estamos de acuerdo con Gronke, que para que se pueda mirar hacia a unos *Einsicht* finales hay que pasar más tiempo cerca del ejemplo, o sea dedicar un tiempo más largo también a las razones que describen el acontecimiento como tal, sin por ello olvidar que se trata de un pasaje intermedio. En este caso se podría ir a la búsqueda del corazón de verdad expresado en esta situación. Esto significaría dejar más espacio al proceso de descripción y reconstrucción del ejemplo, sólo al final del cual sería posible destacar la relevancia para la cuestión de partida. Es también verdad empero, que en el caso de un diálogo socrático breve parece más sencillo centrarse sobre los juicios y las razones de los argumentantes que no sobre un proceso hermenéutico del que no se sabe si hay tiempo suficiente para que se realice.



Como se ve, el disenso presente entre los participantes es condición de partida para poder esclarecer nuestras convicciones diferentes. A partir de aquí es posible buscar unas convicciones compartidas por el grupo tendiendo a alcanzar algunas que tengan pretensión de validez frente a un posible auditorio universal. Aquí se trata simplemente de poner en marcha un pensamiento común, de esforzarse en intentar reconocer las razones de los demás. A menudo, en las convicciones de los demás no todo está equivocado: hay elementos que se pueden mantener y, tal vez, también integrar. Por eso los participantes están invitados a reformular las propias convicciones incluyendo las de los demás, y a ponerse de acuerdo sobre estas formulaciones. En este proceso, no tendrán que olvidar el ejemplo analizado como ocasión para poder esclarecer y poner a prueba sus argumentos. En lugar de empezar a explicitar sus convicciones, los participantes se verán expuestos a la prueba de la realidad, a la que tendrán que

orientarse sus argumentos. Esta manera de estructurar el diálogo no nos parece del todo satisfactoria. Veamos por qué.

En el diálogo socrático podemos reflexionar en torno a las razones que están en el fundamento de nuestros distintos juicios, para alcanzar unas razones comunes compartidas, una visión común. En este caso, el ejemplo está asumido como material necesario para poner a prueba nuestras aserciones, para esclarecerlas, pero no está asumido en su dimensión interrogadora. El verdadero punto de partida es el juicio del proponente del ejemplo, las razones por él aducidas. Son éstas las que se ponen en cuestión. En este caso, recurrir al ejemplo es simplemente un expediente retórico para argumentar más concretamente, pero no es una experiencia capaz de por sí de cuestionar nuestros presupuestos y nuestras anticipaciones. Esta fase de revisión de nuestros preconceptos acontece, en el mejor de los casos, en un nivel más abstracto, en el proceso de aclaración de las razones utilizadas para justificar nuestros juicios. El trabajo socrático que aquí se lleva a cabo consiste en la capacidad de preservar lo válido de las distintas razones. Es ésta como hemos visto una manera de proceder que realmente se puede llevar a cabo a corto plazo, pero no es la única manera posible, y a nuestra manera de ver, tampoco la más fiel a la instancia socrática.

Se podría estructurar la sesión socrática de manera tal que el juicio del proponente del ejemplo no tenga ya de entrada un papel tan relevante. En este caso la argumentación estaría centrada más sobre el ejemplo, aunque su fin no se reduciría a una aclaración de éste: el grupo tendería a descubrir, gracias al examen del ejemplo, algunos aspectos característicos por la pregunta de partida. El juicio, aquí, sería sólo el resultado de un trabajo común, el residuo de un esfuerzo colectivo, que se iría buscando a lo largo de la investigación. En efecto, en un diálogo socrático, los ejemplos, por lo menos ésta es nuestra opinión, no son simplemente un material a consultarse. Los ejemplos constituyen una instancia de validez que hay que examinar desde su interior, y no solamente por su función de soporte para la argumentación.

Todos los ejemplos pueden enseñarnos algo en tanto que historias vividas por unas personas y caracterizadas por estas como significativas en relación con la pregunta de partida, a condición que nos dejemos cuestionar por ellas. Descubrir su sentido, ponerse en marcha hacia él, es un primer paso para ir a la búsqueda de aquel corazón de verdad expresado por el proponente del ejemplo en su historia. Más que de un ejemplo

habría que pensar en una historia, en una vivencia. Su función sería la de un testimonio, no la de una situación típica, ni la de un caso particular que se puede subsumir bajo una regla más general.

El primer momento no consiste en cuestionar las razones del proponente del ejemplo para ir en búsqueda de otras mejores, sino en dejarse cuestionar por ellas. Con esto, naturalmente no se quiere decir que todos los ejemplos y los juicios del proponente del ejemplo sean válidos por sí mismo. Todo lo contrario, los ejemplos y los juicios constituyen un interrogante abierto por lo que concierne a su validez, pero en tanto que interrogantes, nos cuestionan. Esta historia nos obliga a emprender un camino de análisis que nos lleva más allá de nuestros prejuicios inmediatos.

En realidad, podemos criticar las razones expresadas por el juicio de los demás, sin salir de nuestros prejuicios. Pero lo que se llevaría a cabo en una situación así, es sólo una refinada formulación de nuestros presupuestos. En cambio, es fundamental intentar entender el núcleo de verdad de la historia contada por el proponente del ejemplo. Y también resulta decisivo reconocer la plausibilidad de su toma de posición, sin que con eso no se pierda una actitud crítica frente a ella. Es así como el diálogo promueve una experiencia argumentativa auténtica, poniendo en marcha aquel saber del no saber socrático del que tanto hemos hablado.

6.3.1.6 La vuelta a la problemática inicial: los “resultados” del diálogo

Un último paso importante a considerar es la capacidad de poder destacar los resultados del diálogo para la constelación de problemas iniciales. Tampoco esto es una tarea fácil de llevar a cabo. Hay una serie de razones que avalan este aserto.

Para empezar, el diálogo socrático es una experiencia que se mide más por su manera de darse que por los resultados alcanzados. Su valor está, en buena parte, en el proceso mismo más que en los juicios finales del grupo. Habida cuenta de que los participantes se encuentran sólo con ocasión del diálogo y de que no están entrenados para ello, es fácil entender por qué no siempre les resultará fácil darse cuenta efectivamente del valor de lo practicado. Pero con esto no hemos dicho casi nada.

En efecto, no es verdad que en un diálogo socrático no se den resultados. Todo lo contrario, hay muchos más de los que se cree. Lo que sí es verdad es que es difícil ver los resultados, sobre todo por parte de los participantes. A menudo, se tiende a poner en

evidencia como resultado únicamente el juicio final del grupo o los criterios allí marcados. Esta es una visión muy limitada. Pues, a veces, más que las respuestas encontradas son las preguntas descubiertas para poder encontrar estas respuestas las que son las más relevantes.

Lo que resulta indudable es que a lo largo de un diálogo socrático se nos da cuenta de toda una serie de problemas, que nadie había imaginado al principio y que habría que examinar con más detenimiento. Estas preguntas, aunque no se examinen a lo largo de diálogo, están marcadas por el moderador, siempre que salgan de los participantes, como cuestiones cuya investigación va a resultar fundamental para un examen más adecuado del tema elegido. Entre los otros *resultados* que se podrían mencionar no hay que olvidar los siguientes: el hecho de haber alcanzado un juicio común, tanto respecto a su formulación como a su validez; el hecho de haber sabido escuchar la historia de una persona con una actitud crítica y a la vez empática; el haber podido articular nuestras convicciones colectivamente; el haber aprendido a dialogar auto-regulándose; el haber escuchado a los demás y el haberse dejado interrogar por ellos, el haber tomado decisiones acudiendo a unas razones en un plazo de tiempo limitado...

Tal vez lo más difícil sea articular lo alcanzado con la problemática de partida; o para decirlo de otra manera, articular lo alcanzado con el contexto específico del que había salido la exigencia de tratar esta pregunta en detrimento de otra. El hecho de haber examinado un ejemplo pertinente a la experiencia cotidiana, de entrada, pone serias dudas sobre su aplicabilidad en contextos diferentes. Tendremos ocasión de hablar de este problema más adelante. Aquí merece la pena señalar que si se entienden los resultados del diálogo de forma no estricta, se descubrirá con estupor que muchas de las conclusiones alcanzadas son consideradas válidas, aun con las restricciones que impone la consideración del contexto específico del que emerge.

Para que los participantes puedan aprovechar esta experiencia, sobre todo en el caso de que se realice una sola vez, el moderador tendrá que señalar algunos de estos *resultados* al final del diálogo, ayudándoles a percatarse de ellos.

6.3.1.7 Organización del diálogo

Para que se pueda llevar a cabo el proceso antes descrito hacen falta entre cinco y seis horas. Además, sería preferible disponer de una sesión previa y una conclusiva. La primera, para introducir a los participantes al diálogo a través de la elección de la pregunta. La segunda, para ayudarles a reconocer los resultados alcanzados: sentido de esta experiencia, posibles líneas de investigación ulteriores... Como lo más habitual será tener que trabajar con un margen menor de tiempo, en torno a las cuatro horas, esto significa que no se podrá dar a todos los pasos el mismo peso y la misma importancia.

La división del tiempo es responsabilidad del moderador, quien, generalmente, debe advertir a los participantes de la duración de las sesiones. Aunque sea importante atenerse a los tiempos marcados, no hay que olvidar que la división de éstos, según las fases sugeridas, no puede estar decidida *a priori* siempre. Pues, ¡se trata de un diálogo abierto! Mucho dependerá de la dinámica del discurso. En cualquier caso, a título simplemente indicativo, cabe decir que sería oportuno hacer una pausa al final de la formulación del juicio del proponente del ejemplo, en el caso de que se decidiese insertar el proceso argumentativo justo a partir de él. El trabajo puede dividirse en dos o tres sesiones, según se quiera separar la formulación del juicio de la elección del ejemplo. En este caso, habrán tres fases y dos intervalos de tiempo: la que abarca hasta la elección del ejemplo; la que llega hasta el juicio del proponente; la que culmina en las razones y convicciones compartidas.

Como se puede deducir de lo ya dicho hasta ahora, el moderador tiene un papel mucho más activo en estos diálogos. Gronke, acertadamente, sostiene que las decisiones de corte estratégico, como las relativas a los tiempos, son responsabilidad del moderador. Lo cual no le autoriza, sin más, a ofrecer su opinión como determinante. Todo lo contrario. El moderador estará presente para ayudar a los participantes a sacar desde ellos mismos y gracias a la escucha de los demás las razones que ellos consideran como las más importantes, respetando, de esta manera, el estilo socrático del diálogo. Siempre en la perspectiva de Gronke, los participantes son requeridos a seguir, cuanto menos, distintos pasos, que él a va nombrar de la forma siguiente: percibir; articular, juzgar, analizar y justificar. Con el primer paso, los participantes aprenden tanto a encontrar una pregunta adecuada para un cierto contexto como una experiencia, un ejemplo significativo para su discusión; con el segundo, aprenden a destacar los

elementos esenciales del ejemplo; con el tercero, ejercitan su habilidad en la formulación de un juicio que sea lo más claro posible; con el cuarto, profundizan los conceptos presentes en el juicio a la luz de la experiencia elegida; y, finalmente, con el quinto, ponen colectivamente a prueba el juicio examinado según sus criterios y buscan unos criterios compartidos que sean relevantes para la contestación de la pregunta de partida.²⁹ Si se quiere, ésta es una manera para describir el desarrollo del diálogo desde la perspectiva de los actos requeridos a los participantes y no de las fases marcadas por el moderador. Obsérvase ahora en el esquema siguiente algunas de las diferencias entre un diálogo breve y uno más largo.

Tabla de confrontación entre diálogos socráticos largos y breves

Fases de un diálogo socrático largo	Fases de un diálogo socrático breve
Pregunta ya decidida	Elección de la pregunta
Búsqueda del ejemplo	Búsqueda del ejemplo
Elección del ejemplo	Elección del ejemplo
Descripción del ejemplo	Descripción del ejemplo
Justificación y contestación a la pregunta a partir de unos juicios ligados al ejemplo: proceso hermenéutico crítico	Juicios del proponente el ejemplo
	Trabajo colectivo abstractivo: hacia unas reglas compartidas
	Trabajo colectivo abstractivo: hacia unas convicciones compartidas

6.3.2 Estructura argumentativa

Los investigadores y teóricos de la nueva retórica han insistido sobre un hecho que no deja de pasar desapercibido. Los argumentos no se resuelven exclusivamente en su estructura lógico-formal sino que incluyen también otros elementos. En adelante, ilustraremos este punto acudiendo a un clásico que ha tratado esta problemática. Nos referimos al texto de Toulmin: “*The Uses of Argument*”. A partir de su análisis, vamos

²⁹ Gronke Horst. “Sapere Aude” ya cit. P. 13 ss

a ver cómo el modelo de argumentación que propone puede aplicarse también a la estructura del diálogo socrático.

Toulmin intenta esclarecer lo específico de la argumentación, partiendo del examen de su uso cotidiano. Veamos cómo. No es difícil observar que cuando las personas argumentan no se sirven del silogismo para dar forma a sus pensamientos. Tampoco suelen recurrir a unas reglas bien establecidas, gracias a las cuales deducir sus afirmaciones. Cuando las personas tienen que dar razón de una afirmación suya, recurren a unos hechos que consideran de por sí suficientes para resolver la cuestión. Tomemos como ejemplo que yo sostenga que soy italiano, y que alguien que me escuche ponga en duda el valor de mi aserción y me pida razones que corroboren mi aserto. Mi respuesta podría ser la siguiente. “Pues nació en Italia” (i.e. soy italiano, porque he nacido en Italia).

Para mí, la discusión podría terminarse aquí y esto es lo que en la mayoría de los casos acontecería si el interlocutor quedara satisfecho con mi contestación. Pero si mi interlocutor siguiera poniendo en duda mi afirmación, me vería forzado a reforzarla de otra manera. Podría ofrecer más informaciones para sostenerla o explicitar las razones por las que las informaciones que he dado - el hecho de haber nacido en Italia - son suficientes para justificar mi aserción originaria, que soy italiano. En este último caso, yo estaría obligado a ofrecer una regla, que se podría fácilmente expresar en la forma “si «a», entonces «b»”. Mi argumento podría ser el siguiente: “Pues bien: si has nacido en Italia tienes la ciudadanía italiana”, o “quién ha nacido en Italia tiene la nacionalidad italiana”. Si la regla fuese considerada válida y suficiente para justificar la afirmación de partida, la argumentación se pararía en este punto.

Pero no siempre sucede así. Alguien puede poner en duda la validez de nuestra afirmación inicial; en efecto, una persona hubiera podido nacer en Italia por haber coincidido con una etapa de vacaciones de sus padres. En este caso, lo que se pone en duda es la contundencia de la conclusión que se alcanzaría a partir de la regla, pero no la validez de la regla, que como tal podría ser aceptada. La validez de la regla puede determinar un tipo de conclusión cuyo valor puede variar desde lo más necesario a lo menos probable. Así que, en nuestro caso, bajo la regla antes mencionada, quien ha nacido en Italia, muy probablemente, será un ciudadano italiano, a no ser que hubiera nacido allí porque sus padres estaban de vacaciones en el susodicho lugar. Es menester

insistir que aquí lo que se cuestiona no es la regla sino la contundencia de la conclusión y la restricción de su validez. Sólo si se pone en duda la validez de la regla, sería preciso modificarla, en lugar de tener en cuenta únicamente el tipo de conclusiones que se pueden derivar de ella.

Así las cosas, parecería que no habría más elementos. En efecto, si se observa bien, no hemos hecho más que reconstruir un silogismo en el que la primera afirmación es la conclusión, los hechos a su favor la premisa menor y la regla la mayor. Dicho en otras maneras, si naces en Italia eres italiano. Naciste en Italia. Luego eres italiano, a no ser que nacieras allí en ... Toulmin muestra que se pueden cuestionar las conclusiones, los hechos, las reglas como su grado de contundencia. Hasta aquí estaríamos en los límites marcados por el silogismo. Pero hay más. Se pueden pedir también las razones de validez de las reglas que se aceptan. He aquí un punto decisivo. Efectivamente, en este caso, si se pide justificación de ella, si hay que dar razón de su contundencia, se nos arrestará a unos elementos muy distintos de las reglas misma. Se llegará a aquellas convicciones fundamentales, valores, verdades compartidas, que, precisamente, tienen la función de suportar la regla, de darle validez y que por eso no pueden conceptuarse como otras reglas más. En nuestro caso, como soporte de la validez de la regla existe la ley vigente italiana. Si no se alcanzase este otro nivel, nunca se podría llevar a cabo una argumentación y no sólo por un *regressum ad infinitum* en la serie de las reglas, sino por una falta de justificación de las mismas.

Vamos ahora ver en un esquema lo que hemos expuesto, para esclarecer los distintos momentos presentes en una argumentación. He aquí nuestra argumentación, expresada ahora en la forma de la tercera persona para ilustrar los distintos momentos indicados con más claridad:

D Nació en Milan → **por eso, (Q)** Probablemente, **(C)** Es italiano

(W) Porqué
Quién nace en una
ciudad italiana, generalmente
es italiano

(R) Excepto que
sus padres no sean
clandestinos;
sus padres no estén
de vacaciones en Italia...

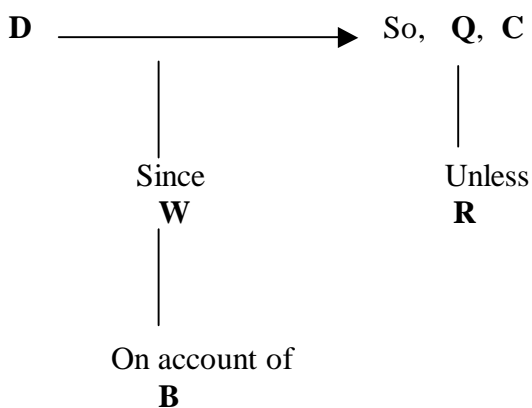
(B) bajo el soporte de
La siguiente ley italiana...

Toulmin distingue en la argumentación distintos momentos. Un primer momento es el momento de las “instancia” (*Claim* (C)), o, si se prefiere, de lo que, a *posteriori*, podríamos también llamar “conclusión” de nuestra argumentación. Otro es el de los “datos” que soportan estas conclusiones (D). Otro más, el que asume la función de validar, garantizar la relación entre los datos ofrecidos y la instancia pronunciada, los “*Warrants*” -(W) -, literalmente aquellos que tienen la función de garantizar la validez de lo dicho. Según estas “garantías”, las que hemos también llamado “reglas”, habrá conclusiones de un valor u otro expresadas por los operadores modales (en el esquema están señalados con la letra (Q) que deriva de “*Quantifiers*”). Las excepciones o “restricciones” (R) concernirían a los operadores modales (Q) de la conclusión (C). Como soporte de nuestra garantía hay toda una serie de convicciones no cuestionables, en nuestro caso la ley italiana, pero hubieran podido ser unos valores compartidos o unos principios considerados no cuestionables, los llamados *Backing* (B), literalmente “lo que sustenta”, aquellos bajo los cuales se sostiene la argumentación. En el caso de nuestro ejemplo, se explicaría de la manera siguiente.

A la afirmación de que soy italiano (C), añadiría para su fundamento el hecho que he nacido en Italia (D). En el caso de que este hecho no fuera suficiente, esclarecería la garantía de lo dicho, la regla (W) que explicaría la relación entre este hecho y mi afirmación, i. e. que quien nace en Italia es ciudadano italiano. A la objeción de que no siempre es así, precisaría la validez de mi conclusión (Q) y añadiría unas

excepciones (R). Si se me replicara cuestionando la validez de la regla, no acudiría a otra más sino a su soporte (B), a lo no cuestionable, en este caso a la ley italiana. Podemos por tanto entender el esquema sugerido por Toulmin para hablar de la argumentación.

El modelo de Toulmin – Fig. 1



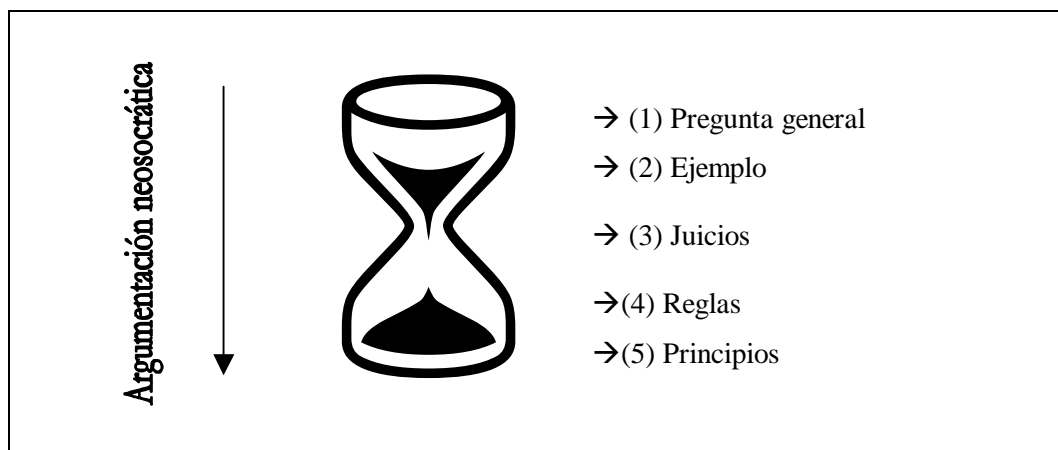
- D** Data (Datos)
- Q** Modal Qualifiers (Operadores Modales)
- C** Claim (Instancia)
- R** Rebuttal (conditions of exception) (Condición de excepción)
- W** Warrants (Garantía – Reglas)
- B** Backing (Supuestos – lo que sustentan – convicciones, valores,...)

Si esto es adecuado, entonces tendríamos que distinguir distintos momentos en las argumentaciones: el momento de las conclusiones habría que distinguirlo del momento de los datos, éste del de las reglas y del de su soporte, y todos del de las restricciones de las conclusiones y de su grado de contundencia. Si ahora trasponemos todo eso al diálogo socrático podemos observar cómo el juicio del proponente asume el papel de las instancias o de las conclusiones, el ejemplo el de los datos, las razones en favor de los juicios, aquel de las reglas, y las convicciones supuestas a las reglas, el del soporte. He aquí, por tanto, el diálogo socrático en su estructura argumentativa.

En un diálogo socrático se examinarían tanto los datos, el ejemplo, lo mismo que las reglas y las convicciones a partir de un juicio común. Jos Kessels ha propuesto un esquema más sencillo, que empero no hace sino retomar lo ofrecido por Toulmin de

manera visual. Para él la estructura del diálogo sería expresable en la forma de un reloj de arena. Hela aquí

El modelo de Jos Kessels³⁰



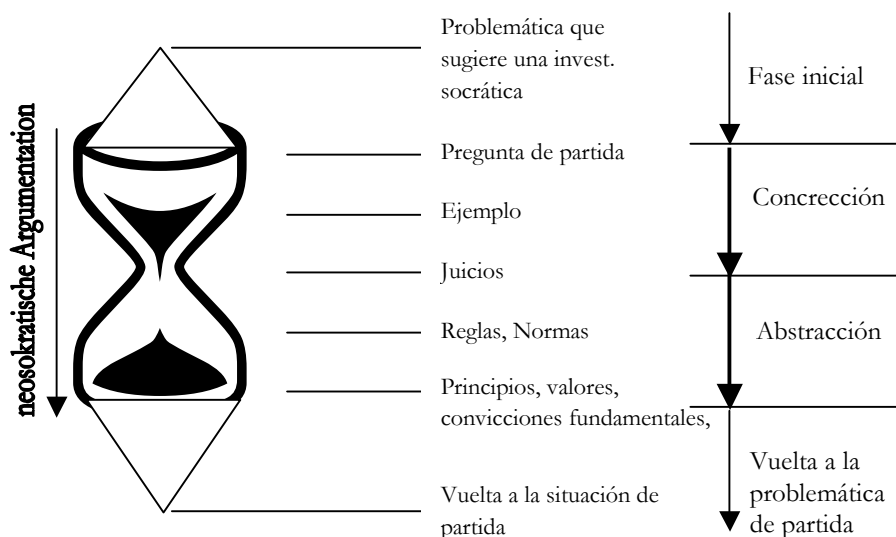
- (1) Pregunta de partida
- (2) El material de la investigación
- (3) El juicios como punto de partida
- (4) Los presupuestos de validez del juicio
- (5) Los fundamentos de esos presupuestos

Ahora bien, en este modelo no hay que entender la relación entre reglas y principios como la relación entre una premisa menor y una mayor. Se trata de componentes que tienen una validez distinta. Los principios de que aquí se habla son justo las convicciones de que hablaba Toulmin. Si se quisiese considerar la estructura de Toulmin de manera silogística habría que quedarse con la relación entre la instancia, los datos y las reglas, donde la regla sería la premisa mayor, los datos, la menor, la instancia la conclusión. Quien nace en Italia es italiano. Yo he nacido en Italia. Yo soy italiano.

Gronke ha precisado este esquema añadiendo dos momentos, el momento de elección de la pregunta y de vuelta a la realidad al final del diálogo.

³⁰ Kessels Jos. *Die Macht der Argumente*. Beltz Qualifikation. Weinheim und Basel 2001: pp. 153; Kessels Jos. “Das Sanduhr Modell. Methodik des Dialogs” en Varios. *Neuere Aspekte des sokratischen Gespräch. Sokratisches Philosophieren. Band IV*. Editado por Dieter Krohn. Barbara Neißer. Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1997: pp. 71-81

El modelo de Jos Kessels integrado por Horst Gronke



Cómo se ve, en este caso, al modelo de Kessel se añaden los dos momentos que preceden y concluyen el diálogo.

Estos modelos nos ayudan a detectar en el diálogo socrático distintos momentos argumentativos, que en buena medida tienden a corresponder con unas fases distintas del diálogo. Sin desechar las ventajas de estos modelos, no hay que olvidar que lo específico de un diálogo socrático no es tanto la puntualidad con la que se sigue este esquema. El esquema tiene una función de orientación para el moderador y de aclaración para la estructura del diálogo. Lo que se practica a lo largo del diálogo es algo de más complejo. Uno de sus aspectos esenciales es el esfuerzo colectivo por llegar a un *Einsicht* intentando reconocer el valor de verdad de las posiciones de los demás con respecto a la pregunta de partida.

Para que este punto resulte más claro, ofreceremos otra imagen de la estructura argumentativa, una imagen que visualiza el espacio que ocupa este esfuerzo por reconocer la verdad implícita en los juicios de los demás. El esquema que ofreceremos nos permitirá también mostrar cómo, a veces, se puede salir de posiciones irreconciliables entre sí. La ventaja de este esquema es poder organizar el material

sugerido por Toulmin de otra forma, para destacar algunos elementos que aunque están presentes en el modelo de Toulmin, no estén destacados suficientemente.

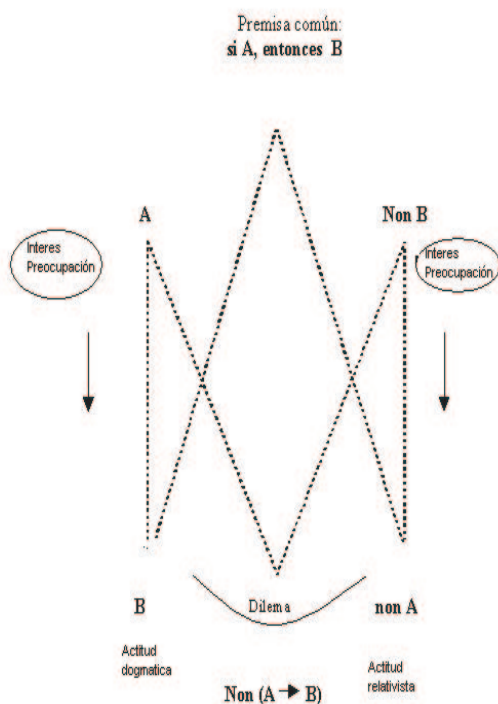
El modelo de Toulmin nos permite distinguir entre la función ejercida por las reglas y la función ejercida por su soporte, una distinción que es fundamental para esclarecer la efectiva dinámica argumentativa. Las tesis que sostenemos cuando argumentamos se pueden justificar recurriendo a unos hechos, unas reglas, y a unas convicciones compartidas. También se puede precisar por lo que concierne a su instancia de validez. Pero aun así, no se ha esclarecido todavía un punto fundamental que acompaña nuestras afirmaciones y nuestro efectivo argumentar.

Cuando apostamos por una tesis y lo hacemos en serio, estamos también dando voz a algo de lo que, de una manera u otra, estamos convencidos, acabamos de decirlo. Ahora bien, justo en nuestras convicciones se expresan también preocupaciones, valoraciones, intereses, temores que abarcan la argumentación en su conjunto. Se trata de todo aquello que nos anima a sacar una cierta conclusión y que, a menudo, constituye el trasfondo para poder entender la formación de una cierta regla en lugar de otra, como la aceptación de un determinado soporte u otro. Moverse hacia el núcleo de verdad de las tesis de los demás no es, en primer lugar, moverse hacia unas reglas o unos soporte peculiares de ellas, es moverse al reconocimiento de estas dimensiones. ¿Qué es lo que esta persona me está diciendo al defender esta tesis y no otra? ¿qué es lo que le interesa, aquello que piensa merece la pena luchar por ello? ¿Es compatible esta preocupación? Y ¿en qué? Un ejemplo de cómo estas componentes pueden jugar un papel decisivo en la argumentación lo hemos expuesto en el capítulo segundo, a propósito de las tesis en

favor y en contra de la posibilidad de una ética aplicada.

Cómo se recordará, en aquella ocasión nos habíamos servido de un esquema peculiar, que conviene volver a señalar.

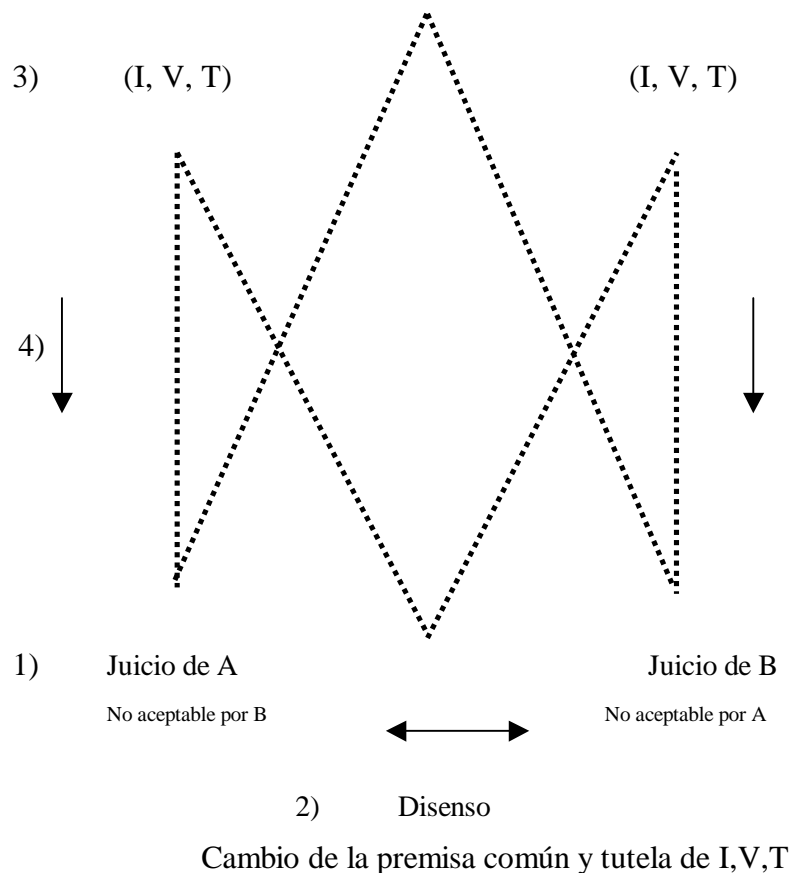
Las tomas de posiciones caracterizadas como actitud dogmática y actitud relativista (que también se pueden expresar bajo la forma de dos juicios distintos) dan voz a unos intereses y preocupaciones específicos, cuya instancia



de validez no puede pasarse por alto tan fácilmente. Estas dimensiones no se dejan reducir ni a unas reglas ni a un soporte de ellas. Más bien, se trata de su trasfondo mismo.

El primer paso que habría que hacer para entender las razones de los demás sería, por tanto, dejar espacio a estas dimensiones, preguntándose cómo es posible preservar su instancia de validez sin llegar a conclusiones tan distintas, a veces no aceptables, o inclusive contradictorias. Habría que preguntarse por qué a partir de estas dimensiones se llegue a una conclusión y no a otra. Esto implicaría a veces sacar a la luz las reglas a su favor, el soporte de éstas y el contexto en el cual solamente estas últimas pueden tener sentido. Tal vez podamos percibir que no es una cuestión de reglas bien o mal puestas, ni de convicciones equivocadas, sino de una manera limitada de plantear la cuestión de partida. Abstrayendo del esquema sugerido podemos reflejar la dinámica de la argumentación también de la forma siguiente, que además nos permite esclarecer una vía posible para solucionar conflictos y para ponernos en el camino de llegar a unas razones compartidas.

4) Premisa común / Horizonte hermenéutico



Cuando hay juicios distintos (1) nos encontramos en el disenso (2). Para poder intentar alcanzar la instancia de validez expresada por los juicios de los participantes nos podemos preguntar por los valores, intereses, temores (I,V,T) que, respectivamente, alimentan los juicios en cuestión (3). De esta manera, más que examinar de entrada las reglas capaces de justificar nuestras posiciones o juicios, nos encaminaremos a buscar aquellas convicciones que los sustentan, aunque no siempre de forma explícita, desde la base de nuestras conclusiones (juicios). A lo mejor, estas convicciones no están equivocadas y cada una tiene un valor de verdad. Por consiguiente, hemos de entender cómo es posible que partiendo de convicciones que cada uno aceptaría o que reconocería, en principio, válidas se llegara a los dos juicios diferentes (4). Claro está, podría darse que hubiera ya una jerarquía distinta de valores, pero, si no se quiere empatar la discusión frente a una jerarquía, que, por supuesto, nos parecería insuperable, habría que preguntarse por las razones que hacen de estas conclusiones las únicas posibles, a partir de aquellas convicciones. Aquí sí que se iría en busca de unas reglas de justificación. Si ahora se pudiese mostrar que estas reglas serían válidas sólo bajo un cierto supuesto de partida - una manera de plantear la cuestión más que otra - se podría ya ver una vía de salida para seguir adelante en la investigación: a saber, poner en duda el supuesto de partida, para intentar salvar las convicciones en juego sin por eso llegar a los juicios de partida.

Lo que se describe aquí es más un movimiento que unas estrictas etapas a seguir. Pero es un movimiento que nos permite ver, de una forma distinta, el tipo de relación que existe entre reglas, premisas, supuestos de partida y convicciones. Si es verdad que a menudo son las convicciones las que hay que modificar y no las reglas o los supuestos de partida, también es verdad que en las convicciones se puede fácilmente destacar una instancia de validez cuya legitimidad se puede intentar salvar.³¹

³¹ Para una aplicación de este modelo en el campo de la bioética reenvío a un trabajo mío en torno a las maneras distintas de considerar la autonomía en el debate en torno a la eutanasia. Dordoni Paolo. "In cammino verso il recupero della complessità argomentativa in bioetica" in AA.VV *Annali di studi religiosi dell'istituto trentino di cultura*. (4) 2003 pp. : 73-89. Aquí queremos precisar que este modelo va a profundizar la dimensión del *Backing* en Toulmin, y va a sugerir junto con una forma visual diferente, una manera distinta de enfocar la argumentación. En lugar de partir por la estructura lógica yendo en búsqueda de reglas y convicciones como soporte de nuestros juicios, sugiere partir por las dimensiones ligadas a las valoraciones, volviendo en un segundo momento a la estructura formal como soporte de nuestros juicios.

6.3.3 Una práctica experiencial

La metodología que aquí hemos propuesto ha sido explicada en su organización efectiva (las distintas fases del diálogo) y en su justificación teórica (los modelos argumentativos por él supuesto). Ahora bien, todo ello no puede hacernos olvidar que la dimensión esencial de la práctica socrática aquí sugerida, es la que, intencionalmente, llamaremos “experiencial”. El diálogo socrático, tanto en la versión larga como en la breve, constituye una auténtica “experiencia hermenéutica”. Se trata de una experiencia que atraviesa el diálogo en todas sus fases y que interesa también la manera de entender su estructura argumentativa. Ahora bien, para entender este punto hacen falta unas aclaraciones importantes que pasamos a considerar.

Las consideraciones de Gadamer expuestas en *Verdad y Método* a propósito del sentido de la “experiencia” nos ayudarán a descifrar la portada de la tesis antes expuesta. Gadamer intenta mostrar cómo el sentido de experiencia, adoptado por las ciencias de la naturaleza, es fuertemente limitante para la comprensión del conocimiento como característica propia de las ciencias del espíritu.

En efecto, para el modelo científico, la experiencia tiene valor sólo si se deja controlar y reducir a un “experimento”. Ahora bien, como sabemos, el experimento está caracterizado por su capacidad para poder ser medido, controlado, y gracias a ello, por su capacidad para poder ser repetido. Su función, además, es poner a prueba una hipótesis. Esta concepción refleja el esfuerzo - que se ha llevado a cabo en la modernidad - de objetivar la experiencia; un proceso que, sin duda, tiene numerosas ventajas, pero que, sin embargo, corre el riesgo de oscurecer el carácter peculiar de la experiencia en tanto que forma peculiar de conocimiento.

Gadamer muestra que la ciencia, tal como la entendemos hoy, ha puesto de manifiesto sólo uno de los aspectos característicos del saber propio de la experiencia: su exigencia de confirmación para poder valer (aspecto éste que se encontraría reflejado, en el saber científico, en la capacidad de repetición del experimento).³² Pero la característica del saber experiencial no es sólo el hecho de tener que confirmarse, ni tan

³² Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode*. P. 352-3 “Alle Erfahrung ist ja nur in Geltung, solange sie sich bestätigt.” Gadamer H.G. *Verdad y Método*. I Edición Sígueme. Salamanca 1991 4 ed. Trad por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito “Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma”: p. 421.

siquiera la de valer mientras no sea desmentido por otra experiencia. Vamos por tanto a ver otras de sus características.

Como acertadamente había afirmado Aristóteles, el saber que es propio de quien tiene experiencia es un saber que aunque no haya alcanzado el estatuto firme de un saber fundado, ya estructurado (*epistēmē*), es muy importante, hasta tal punto que es condición de posibilidad para un saber más fuerte. Se trata de un saber, empero, del que sabemos muy poco. Tratándose de un saber, su característica esencial es la de ofrecernos una cierta unidad, una unidad entre una multiplicidad originaria de observaciones (gracias a la memoria y, añade Gadamer, al lenguaje), aunque dichas observaciones estén ligadas a un caso individual.

Para Gadamer, la formación de esta unidad peculiar, la manera peculiar con la que se lleva a cabo, tiene la característica de no ser previsible. Eso empero no significa que no tenga preparación alguna. Gadamer cita el ejemplo que pone Aristóteles, que le parece contundente. Para Aristóteles, la formación de una unidad experiencial sería análoga a aquella con la que se recompondría un ejército en fuga replegado en torno a su propio comandante.³³ Un ejército en fuga representa muy bien el movimiento continuo de nuestras observaciones, su flujo continuo y desordenado. Ahora bien, cuando una observación queda atestiguada por la experiencia, es como si se arrestara frente al flujo de las demás. Si esto se repitiese, poco a poco se realizaría una unidad de observaciones que vendrían a constituir una unidad experiencial nueva, exactamente como acontece en el ejército en fuga, disperso y descontrolado, cuando al arrestarse un soldado, después otro, y después otro más, poco a poco se viene a reconstituir una nueva unidad de soldados. Poco a poco aquel pequeño grupo de soldados habrá constituido de nuevo el ejército.

³³ Aristoteles. *Analíticos Posteriores*. II, 19, 100 a 9 - Gadamer H.G. *Verdad y Método*: “la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una o otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera impenetrable. La imagen retiene esa peculiar apertura en la que se adquiere la experiencia; la experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, y, sin embargo no sin preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva, determinante no sólo para esto o para aquello, sino para todo lo que sea del mismo tipo.” p. 428. “...das Zustandekommen der Erfahrung als ein Geschehen, dessen niemand Herr ist, wofür auch nicht das Eigengewicht der einen oder anderen Beobachtung als solches bestimmend ist, sondern wo sich alles auf eine undurchschaubare Weise zusammenordnet. Das Bild hält die eigentümliche Offenheit fest, in der Erfahrung erworben wird, an diesem oder jenem plötzlich, unvorhersehbar und doch nicht unvorbereitet, und von da an bis zu neuer Erfahrung gültig, d.h. nicht für dieses oder jenes, sondern für alles Derartige bestimmend.”: p. 358

Pues bien, Gadamer muestra cómo la preparación que está detrás de este proceso, lo que lo hace posible, es la aportación de la negación de unas expectativas nuestras. Para Gadamer la unidad de una experiencia se construye a través de las aportaciones de unos errores y de unas falsas expectativas nuestras.³⁴ Esto significa que hay un espacio para hacer unas experiencias nuevas. Es lo que acertadamente se expresa cuando se afirma que se ha “tenido / vivido una experiencia”. Vivir una experiencia es descubrir algo nuevo, inesperado. En este sentido, tener una experiencia es esencialmente un proceso negativo, en la medida en la que lo que se había dado por cierto queda ahora revisado. A una concepción así de experiencia le es constitutivo el estar expuesta a la posibilidad de estar desmentida. Dicho con otras palabras, a la experiencia le es constitutivo el estar expuesta a la posibilidad de “tener nuevas experiencias”. Si se nos permite este juego de palabras, lo que estamos diciendo no va a caracterizar una posibilidad de la experiencia, sino la experiencia en su misma posibilidad, en su misma manera de ser. Todo esto no contrasta con lo dicho antes. La experiencia vive de su tener que ser confirmada, permaneciendo siempre abierta frente a la posibilidad de ser sustituida por otras experiencias.³⁵

Estas consideraciones nos permiten entender la tesis general de Gadamer. Para él la “experiencia” en tanto que modalidad peculiar cognoscitiva es esencialmente abierta; o, por mejor decir, es esa misma “apertura” (*Offenheit*). La experiencia hermenéutica no es otra cosa que la experiencia de esta apertura o la experiencia en tanto que apertura constitutiva, signo de la finitud y temporalidad del ser humano, de su constitutiva historicidad, de su constitutivo ser en diálogo con la tradición en la que se

³⁴ Gadamer. H.G. *Verdad y Método*: “Y cuando se considera la experiencia sólo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente negativo. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas.” (428). Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode*: p. 359 “Dieser Prozess nämlich ist ein wesentlich negativer. Er ist nicht einfach als die bruchlose Herausbildung typischer Allgemeinheiten zu beschreiben. Diese Herausbildung geschieht vielmehr dadurch, dass ständig falsche Verallgemeinerungen durch die Erfahrung widerlegt, für typisch Gehaltenes gleichsam enttypisiert wird.”

³⁵ Gadamer H.G. *Verdad y Método*. : “La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es a través de experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias”: p. 431. Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode*: p. 361 “Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur durch Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch für Erfahrungen offen.”

encuentra provisoriamente enraizado. Nos preguntamos ahora qué es lo que estas observaciones nos puedan decir a propósito del diálogo socrático.

Como ya hemos tenido la ocasión de mostrar, la apertura, característica de la experiencia y de la condición finita del hombre como tal, implica la aceptación de que alguien (sea una persona, un grupo, un texto, una tradición etc.) pueda ponernos en discusión, pueda interrogarnos. Significa dejar un espacio a lo que no está previsto, a lo inesperado. Es esto justo lo que acontece en el diálogo a lo largo de sus distintas fases. Veamos cómo.

Una de las experiencias que se hacen a lo largo de un diálogo es la de darse cuenta de que el ejemplo que se había examinado colectivamente no ha sido considerado suficientemente, tal y como se creía en un primer momento. La aportación de los demás, lo mismo que la nuestra, que emergen a lo largo de la discusión son, en este sentido, constitutivas para el proceso de descripción y reconstrucción que se lleva a cabo con el análisis del ejemplo. Un fenómeno análogo puede acontecer cuando al final del diálogo, por ejemplo, nos damos cuenta de que el ejemplo que hemos examinado, aunque pensáramos que no era el más adecuado, nos ha permitido trabajar intensamente sobre el problema de partida y sacar conclusiones inesperadas. De esta manera, caen algunos de nuestros prejuicios para dejar lugar a unos nuevos puntos de vista, fruto de la argumentación colectiva.

Otro tanto cabe decir del proceso de toma de decisión del ejemplo, o de aquello a través de lo que se llega a unas distintas formulaciones compartidas. Nos damos cuenta de que también allí la apertura y la escucha son constitutivas para el desarrollo del diálogo. Si nos limitamos a observar el proceso de toma de decisión del ejemplo, cabe observar cómo los participantes, muy a menudo, van modificando sus elecciones entrando en diálogo con los demás, probablemente, como consecuencia de la influencia que ejerce en ellos lo escuchado.

Lo que se está haciendo a lo largo del diálogo es intentar entenderse sobre la cuestión de partida, un proceso éste que no es ni un proceso de identificación con los demás (pensando en poder entender a los demás mejor que ellos mismos, o en renunciar a nosotros mismos para poder dejar espacio a los demás) ni un proceso de examen objetivo de los hechos y de los juicios sacados a partir de ellos. Se trata de un esfuerzo común que se lleva a cabo argumentativamente y empáticamente, también ayudados

por el examen de una experiencia real capaz de ponernos en juego. El resultado no es previsible tanto para los participantes como para el moderador.³⁶

Por eso, la práctica socrática es llevar a cabo una experiencia dialógica con los demás. Claro está, una experiencia dialógica peculiar con un determinado movimiento, con un determinado fin. Pero, aún así, una experiencia esencialmente abierta. Su resultado es, como sugiere Gadamer, aunque en otro contexto, la provisión de un conocimiento peculiar con una fuerza específica que nosotros hemos identificado como *Einsicht*.³⁷

Basten estas consideraciones para resaltar este aspecto del desarrollo socrático. Vamos a considerar ahora la estructura argumentativa antes esbozada. El hecho de que la argumentación pueda ser reconstruida en sus distintas dimensiones según los modelos antes expuestos, no implica, sin más, que para efectuar una argumentación haga falta siempre seguir este mismo camino. Claro está, el hecho de poder reformular un juicio en la forma de un silogismo no es una invitación a argumentar “silogizando”.

Estos modelos nos ayudan, sin duda, a detectar algunos de los elementos que marcan la argumentación, elementos que, por supuesto, se encuentran también en la práctica socrática. También nos ayudan a organizar pragmáticamente una sesión socrática, distinguiendo un momento de otro. Su función es tanto la de estructurar lo que se está haciendo cuanto de leer, en un segundo momento, lo que se ha hecho.

En un cierto sentido, el orden con el que hemos desarrollado el diálogo socrático se encuentra reflejado en y por los modelos propuestos. Pero con una aclaración importante. Estos modelos no tienen que pensarse como el exacto reflejo de lo que de hecho acontece o debería acontecer argumentando socráticamente. No hace falta seguir cada una de esas fases. Tampoco son una garantía de haber argumentado

³⁶ Véase también a este propósito las paginas de *Verdad y Método* p. 271; p. 297; 299; 310 porque son ejemplares. *Verdad y Método*. Trad. Por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sigüeme. Salamanca 1984 (I 1977; II trad. Por Manuel Olasagasti 1998) tomo I. pp. 331; 361; 363; 375. Véase también a Heidegger. *Sein und Zeit*. § 7: p. 32 trad en castellano de José Gaos *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. Mexico 1944: pp 37 ss..

³⁷ Gadamer H.G. *Verdad y Metodo*: “Este buen juicio es algo más que conocimiento de este o aquel estado de cosas. Contiene siempre un retornar desde la posición que uno había adoptado por ceguera. En este sentido implica siempre un momento de autoconocimiento y representa un aspecto necesario de lo que llamabamos experiencia en sentido auténtico. También el buen juicio sobre algo es algo a lo que se accede.”p. 432. Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode*.: p. 362. “Einsicht ist mehr als die Erkenntnis dieser oder jener Sachlage. Sie enthält stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war. Insofern enthält Einsicht immer ein Moment der Selbsterkenntnis und stellt eine notwendige Seite dessen dar, was wir Erfahrung im eigentlichen Sinne nannten. Einsicht ist etwas wozu man kommt.”

socráticamente, o sea, de haberse puesto efectivamente en juego. Si se quiere que el juicio a partir del cual se buscan las razones y se investiguen las convicciones sea un juicio ponderado, hay que dejar un cierto tiempo para su formulación, sobre todo si se quiere que se exprese algo pertinente al ejemplo. Por eso, a veces, nos parece más prudente pararse en la formulación del juicio general, en lugar de empujar hacia razones y convicciones de juicios precipitados.

En el fondo, lo que se está haciendo no es jugar a distinguir los juicios de las razones y éstas de las convicciones. Lo que se está haciendo es intentar entenderse sobre las cosas poniéndose en juego, siguiendo las reglas de un juego peculiar: el socrático. Cabe, por tanto, considerar los modelos propuestos como ideales regulativos más que como vínculos ineludibles, como resultado de una práctica más que como aceptación de una teoría en sentido estricto.

Es el momento de ir adelantando algunas conclusiones. Las prácticas socráticas tienen que ser entendidas como experiencias hermenéuticas constituidas por el momento investigativo, junto con los momentos que habíamos detectado al analizar a Heckmann. Se trata de una práctica en la que se experimenta nuestro “saber del no saber” socrático, en tanto que forma constitutiva de esta experiencia. De nuevo Gadamer nos puede ayudar, indicándonos la relación entre diálogo y “saber del no saber” socrático. De esta manera, él se va a poner como término ideal de aquel proceso que habíamos empezado en el tercer capítulo, de reconstrucción del “saber del no saber” socrático en filosofía.

Hechas estas consideraciones, vamos a pasar a exponer, de manera breve, unos diálogos socráticos en medicina.

6.4 El método socrático en bioética: la práctica “experiencial” en medicina

Una vez esbozadas algunas de las características de la metodología socrática y haber reflexionado sobre algunos de sus aspectos centrales, vamos a reflexionar a partir de unas prácticas socráticas que hemos tenido la ocasión de promover en el marco de la medicina.³⁸

Los diálogos a los que haremos referencia son todos diálogos breves, con una duración máxima de cinco horas cada uno. Son diálogos que hemos moderado

³⁸ Lo que expondremos no es sino una reflexión a partir de una cierta práctica. No tiene la pretensión de alcanzar ninguna validez estadística.

personalmente a lo largo de un día, cuando no de una sola tarde, en contextos muy distintos: en cursos de formación destinados a los profesionales de la salud, en cursos para estudiantes de medicina o enfermería, en comités de bioética o en un espacio público más amplio, como el de un grupo de representantes de distintos intereses sociales. Los temas de los diálogos, por tanto, son muy distintos y reflejan el contexto en el que han sido propuestos. Se ocupan del sentido de la relación clínica, de qué racionalización de los recursos sea aceptable éticamente, del sentido del cuidar, de la aceptación de los riesgos de las biotecnologías por parte de los posibles afectados.

Como se ve, todos estos temas tocan las cuestiones que habíamos destacado a propósito de nuestro diagnóstico inicial de la medicina: la crisis del paternalismo y el consecuente cuestionamiento del modelo tradicional de relación clínica; la tecnologización de la medicina y la consecuente reflexión pública en torno a los límites y a los fines de la misma; la dimensión pública de los sistemas de salud con todo lo que eso implica por una distribución equitativa de los recursos y a una racionalización éticamente justificable de ellos.

Gracias a la diferencia de los temas y de los diversos contextos, estos diálogos nos van a permitir considerar la cuestión del pluralismo en medicina en distintos niveles. A un primer nivel, micro-nivel, los diálogos atañerán a la relación clínica; en un segundo nivel, meso-nivel, a la relación existente entre los distintos profesionales, y en un tercero nivel, macro nivel, a las relaciones entre medicina y sociedad. En cada uno de estos niveles, los diálogos socráticos propuestos representan nuestro esfuerzo por promover unas ocasiones concretas de diálogo.

6.4.1 Promover una reflexión ética en torno a los fines. En diálogo con la sociedad.

Empezaremos nuestro análisis considerando un diálogo que hemos tenido la ocasión de moderar en España en el marco de un proyecto financiado por la Unión Europea.³⁹ El proyecto miraba a estimular el compromiso público respecto a los

³⁹ El proyecto tenía el título siguiente “XENO. Ethical Questions of Xenotransplantation: Neo socratic dialogue and Comparative Analysis of Public Debate in selected European Countries.” A Joint Research funded by the European Commission Research Directorate General. Directorate C. European Research Area: Science and Society. Contract n. HPRP-CT-2001-00013 Anno 2001-2002. Fue dirigido por la Prof. Beate Littig y el dr. Erich Griessler del IHS (Institut für Hoheren Studien) de Viena. Tres fueron los países participantes: Austria (IHS), Alemania (con el Fraunhofer Institut für System-Technik und

problemas abiertos por la utilización de las nuevas biotecnologías (en este caso las de los xenotrasplantes), promoviendo el diálogo entre los distintos afectados por estas últimas. Fue esta una ocasión propicia para promover un diálogo entre medicina y sociedad y para plantearse la cuestión de las finalidades de la medicina.⁴⁰

En cada diálogo participaron una docena de personas, provenientes de distintas formaciones y representantes de distintos grupos de interés. Entre ellos, había científicos, clínicos, representantes de los pacientes, representante de medios de comunicación, de la política, investigadores pertenecientes a distintas disciplinas, juristas o representantes del derecho y filósofos, con particular interés, por parte de este

Innovationsforschung y el Hans Jonas Zentrum de Berlin) y España con el CSIC en la sección de Unidad de Políticas Comparadas (Ciencia Tecnología y sociedad). El objetivo del proyecto era el de incrementar el compromiso público en lo que conciernen a las cuestiones éticas ligadas a los xeno-trasplantes (trasplantes de órganos, células, o tejidos de especies animales a seres humano). En el proyecto se organizaron, entre otras cosas, seis diálogos socráticos, dos por cada país, en los que se discutían problemas idénticos: en este caso los criterios éticos para la aceptación de unos riesgos. Mi función fue la de moderar los diálogos socráticos en España, mientras que en Austria y en Alemania los moderadores fueron respectivamente Beate Littig y Horst Gronke. Los diálogos en España se moderaron en el CSIC gracias a la organización y el apoyo del Prof. Emilio Muñoz y de sus colaboradores, que se encargaron tanto de toda la parte organizativa como de la evaluativa de los diálogos, siendo miembros del proyecto. Para mayor informaciones véase el sito web [Http://space.ihs.ac.at /departments/soc/xeno-pta/](http://space.ihs.ac.at/departments/soc/xeno-pta/). Mayor información se encontrará, respectivamente, en estos artículos: Dordoni Paolo. Muñoz Emilio. Santos David. *National Report Neo-socratic dialogue. Spain. Deliverable 5 a – c.* XENO Eu-Project; Dordoni Paolo. Santos David. “Opinión pública y debate ético-social sobre un reto de la biotecnología: los xenotrasplantes”. *Sistema: Opinión pública y biotecnología*, Noviembre 2003 Madrid. Littig Beate. Griessler Erich. “Participatory Technology Assessment of Xenotransplantation: Experimenting with the Neo-Socratic Dialogue” en: *Practical Philosophy*, Vol. 6. (2004) No. 2, pp. 56-67. Horst Gronke. Paolo Dordoni. Beate Littig “Sokratische Gespräche zu den ethischen Fragen der Xenotransplantation. Ein neuer Weg der öffentlichen Verständigung über die Risiken der hochtechnologischen Medizin” en Böhler, Dietrich; Brune, Jens Peter (Hrsg.). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004: pp. 349-367.

⁴⁰ Aquí es oportuno subrayar que una reflexión en torno a las finalidades de la investigación científica en el campo biomédico incluye también una reflexión en torno a las finalidades de la medicina. En efecto, investigación biomédica y práctica clínica se encuentran muy entrelazadas entre sí. Los descubrimientos científicos se transforman en modalidades terapéuticas y los problemas clínicos en ocasiones de nuevas investigaciones. Con esto, empero, no queremos decir que la práctica clínica sea lo mismo que la investigación biomédica. Fin de la investigación es el conocimiento, fin de la práctica es la promoción del bien del paciente. Es verdad que muy a menudo el conocimiento alcanzado por la investigación biomédica se convierte en buena práctica clínica. La participación en un protocolo de investigación biomédica empero no puede ser justificada exclusivamente a la luz de un mejoramiento de las condiciones del paciente, y esto porque es justo de este mejoramiento de lo que la investigación se hace cuestión. Por eso puede ser una fuente de equívocos distinguir entre investigación biomédica terapéutica y no terapéutica. En rigor nunca se sabe si una investigación es terapéutica o no, hasta al final de ella. A lo mejor se puede definir la investigación terapéutica sólo por su intención segunda, la de llevar a cabo fármacos o procedimientos terapéuticos. Si la investigación no tiene que confundirse con la práctica, es también verdad que la práctica no tiene que confundirse con la investigación. Las llamadas prácticas experimentales son tales sólo en un sentido figurado: son experimentales sólo aquellas prácticas que están expuestas a un protocolo científico de validación. Sobre esta problemática véanse las consideraciones de Diego Gracia en “Investigación clínica” en *Profesión médica, investigación y justicia sanitaria. Estudios de Bioética*. El Buho. Bogotá 1998: 77-111.

último grupo, en las cuestiones ligadas a la defensa de los derechos de los animales. Cómo se ve, una muestra muy articulada y plural. Los participantes estaban llamados a discutir en un diálogo socrático una cuestión considerada de interés para la temática de los xenotransplantes.

Dos fueron las preguntas de los diálogos que tuve el privilegio de moderar, a saber: ¿Qué riesgos debemos (en el sentido de estar moralmente obligados a) asumir? ¿Qué riesgos podemos (en el sentido de estar éticamente legitimados a) asumir? Estos mismos interrogantes, con algunas diferencias mínimas, fueron discutidos también en Austria y en Alemania.⁴¹

Los participantes eligieron examinar un ejemplo ligado a su propia experiencia, aceptando de esta manera investigar a partir de una experiencia concreta, real, vivida por uno de ellos, encaminándose así hacia un diálogo socrático en la tradición de Nelson y Heckmann.

En el primer diálogo se trató de una situación muy común: la asunción de unos riesgos ligada a la conducción del coche. Uno de los participantes, el proponente del ejemplo, había conducido el coche asumiendo unos riesgos tanto para él como para la colectividad, por llegar a tiempo al entierro de un compañero suyo y poder estar cerca de la familia de aquél. En el segundo diálogo, en cambio, la situación estaba más ligada a un entorno profesional, sin que por eso dejase de ser comprensible para todos los miembros del grupo. Aquí también, uno de los participantes había asumido unos riesgos tanto para él como para la colectividad: había aceptado el trabajar (en este caso investigar en torno al SIDA) en un lugar en el que las condiciones de seguridad eran muy escasas.

Estos ejemplos fueron elegidos por los mismos participantes después una larga deliberación. En ella, por una parte, se esclareció la correlación de los ejemplos con la temática de los xenotrasplantes (por ejemplo, mostrando cómo en ellos se podía destacar la relación entre beneficio individual y riesgos colectivos, uno de los tópicos

⁴¹ Estas preguntas fueron decidida por el grupo de investigación del proyecto, en cuanto capaces de poner en cuestión uno de los temas centrales en los xenotrasplantes: el control de los riesgos de una pandemia provocada por la presencia de unos retrovirus en el trasplante. Está claro que aquí a los participantes no se les pidió el enumerar una serie de riesgos ligados a los xenotrasplantes, sino el reflexionar a partir de la propia práctica sobre su propia manera de habérselas con los riesgos. Para quién quisiese profundizar en la cuestión de los XTP, reenvío a los trabajos del Proyecto XENO, que incluyen también una amplia bibliografía al respecto y a Grisolia Santiago ed. *Trasplantes y clonación de células humanas en el siglo XXI*. Madrid Fundación BBVA 2001.

que más se menciona en las discusiones sobre los xenotrasplantes)⁴²; por otra, en el proceso decisional, se tuvieron en cuenta los criterios indicados para la elección del ejemplo en la metodología socrática.

El recurso a estos ejemplos permitió al grupo trabajar colectivamente y poner en marcha el proceso de investigación colectiva que, antes, en el curso del esbozo metodológico habíamos denominado *miteinanderdenken*. Una vez esclarecido el ejemplo, entendida la situación en sus detalles, en mi calidad de moderador, pregunté al proponente del ejemplo el contestar a la siguiente pregunta (distinta, según el diálogo que estaba moderando): ¿se podía/debía asumir el riesgo en aquella situación? Y ¿por qué?

El juicio del ejemplificador (la persona proponente del ejemplo) fue en ambos casos punto de partida para una discusión en torno a los criterios que se deberían aceptar para estar legitimados /obligados (según el diálogo) a asumir un riesgo. En la primera etapa del diálogo, la relativa a la clarificación del ejemplo, el grupo, gracias a la ayuda del ejemplificador/a pudo destacar nuevos elementos interesantes para la comprensión de la situación en juego. En esta segunda, en cambio, el grupo, al confrontarse con las razones expresadas por el proponente del ejemplo, se vio llamado a esclarecer las razones propias y a encontrar, si resultara posible, unas razones compartidas.

Consideremos ahora brevemente el diálogo tanto en la parte relativa al esclarecimiento de la situación / ejemplo de partida, como en la relativa a la discusión en torno a los distintos criterios que habría que aceptar para justificar éticamente la

⁴² Dicho de paso, cabe mencionar aquí que no es esta la única problemática que adquiere un relieve en este tipo de investigaciones. Hay muchas más que conciernen a los criterios que se deberían utilizar para elegir a quién dar un xenotrasplante; los problemas ligados a una protección del ambiente (la ruptura de las barreras entre especies); las cuestiones psicológicas ligadas a la identidad de los trasplantados; los efectos en la sociedad de una difusión de esta práctica, la defensa de los derechos de los animales, etc. Muchos de estos problemas atestiguan las preocupaciones de la sociedad y necesitan una discusión matizada. Naturalmente, habría mucho que decir también en favor de los xenotrasplantes. No se olvide aquí que, más allá de cualquier interés económico, los XTP podrían solucionar la cuestión de la escasez de los órganos. Una de las cuestiones más sentida ha sido justo la siguiente: ¿hasta a qué punto/cuándo un beneficio individual (el beneficio del paciente) justifica la asunción de unos riesgos para la colectividad (en este caso el riesgo de una pandemia por los retrovirus)? Aquí también habría mucho que decir. En primer lugar que se trate de un beneficio individual no es todavía claro. Se podría también preguntar si un beneficio colectivo (la posibilidad de tener a disposición una técnica de trasplante más) justifica un riesgo colectivo, o también si un beneficio colectivo justifica un alto riesgo individual (en el caso de que los xenotrasplantes no sean todavía seguros por los pacientes). Como se ve, la misma alternativa entre beneficios y riesgos se deja interpretar de distinta manera. En este proyecto se eligió dar voz a la cuestión central de estas como de otras técnicas, la de la aceptación de unos riesgos muy elevados, dejando a los participantes destacar la relación entre beneficio y riesgo que consideran adecuada, junto con otros criterios a mencionar.

asunción de unos riesgos. Por razones de espacio me referiré sólo a uno de los diálogos moderados: el referido a la cuestión de los riesgos que se podrían asumir.

En primer lugar, cabe subrayar que, como a menudo acontece en el diálogo socrático, el proponente del ejemplo, cuando esclarece su historia, se da cuenta de muchos otros detalles, que él o ella, a la hora de tomar su decisión y de actuar de una u otra forma, ni se había planteado. Esto significa que el proponente del ejemplo se puede dar cuenta que los afectados por su conducta son más o menos de los que él pensaba; que el mismo riesgo que él había pensado controlar era mayor o menor de lo que creía; o, aún más, que su proceso de decisión se había llevado a cabo de manera distinta de cómo él había pensado... Es ésta una primera experiencia de confusión socrática, una experiencia que permite tanto a él como al grupo considerar su historia bajo una perspectiva nueva. A menudo, estas experiencias son el trasfondo para descubrir unas cuestiones fundamentales que había que plantearse a la hora de contestar a la pregunta de partida del diálogo. En nuestro caso, por ejemplo, se destacó la siguiente pregunta como preliminar: ¿cuándo un riesgo es razonable?⁴³

Si ahora consideramos la segunda parte, la relativa a los criterios, a las razones utilizadas para justificar - en el sentido ético del término⁴⁴ - nuestra asunción del riesgo, descubrimos que aquí también la contribución del grupo es decisiva. En el caso de la pregunta en torno a los riesgos que se podían asumir, el participante consideró la situación por él descrita como una situación en la que él había podido asumir dicho riesgo porque se había considerado capaz de controlarle asumiendo unas precauciones auxiliares.

En el curso de la discusión en torno a este juicio, los participantes destacaron otros criterios que, en su opinión, hacían de la acción y de la decisión del proponente del ejemplo una decisión éticamente aceptable. He aquí algunos de esos criterios, ligados

⁴³ Aquí es menester subrayar que es muy importante que sea el grupo el que descubra la actualidad y la necesidad de contestar a estas preguntas intermedias a la de partida y no el moderador.

⁴⁴ Hemos añadido esta especificación para destacarla de otras formas de justificación: aquellas, por ejemplo, que nos explican la génesis o no de un evento o aquellas que nos ofrecen una serie posible de causas explicativas de él (sin hacer recurso a un orden temporal). El que estas explicaciones sean fundamentales para la comprensión de la situación en juego, no constituye de por sí una justificación ética de los criterios mencionados. El hecho de haber tenido miedo explica, hace comprensible el haberse comportado de una cierta forma, por ejemplo, el haber agredido a alguien. Nadie empero se atrevería a pensar que agredir a alguien porque se tiene miedo sea una acción éticamente correcta. A lo mejor este factor (el miedo) nos podría ofrecer unas importantes atenuantes en caso de que estuviéramos juzgando la responsabilidad ética o no del agente, pero no de los criterios que adoptaríamos para decidir del carácter ético de esta misma acción.

tanto al agente como al contexto de su acción: haber tenido un conocimiento previo del riesgo; haber actuado con extremo cuidado, estando directamente implicado en la situación; haber aumentado las medidas de seguridad; haber elegido autónomamente, no forzosamente (aun así, sabemos que él había informado a su pareja de su decisión); haber actuado en una situación donde la probabilidad de riesgo era mínima, los beneficios habían sido proporcionalmente mayores que los riesgos y más personales que colectivos...⁴⁵ Ahora bien, justo a partir de estos aspectos, el grupo fue invitado a ponerse en marcha para contestar paulatinamente a la pregunta de partida, i.e.: ¿Cuándo, bajo qué condiciones se puede aceptar un riesgo? Se trataba de encontrar una formulación suficientemente precisa y aceptada por todos los participantes en la que alumbrar algunos criterios y convicciones compartidas, sin perder la conexión con el ejemplo de partida y el trabajo desarrollado hasta aquel momento.

La respuesta fue la siguiente: “es aceptable éticamente asumir aquellos riesgos en los que, existiendo un conocimiento razonable del riesgo, la relación entre riesgo y beneficio es claramente favorable al beneficio individual y colectivo”. Aquí, una vez más, merece la pena subrayar que la formulación fue el resultado de una discusión en la que se reflexionó sobre cada uno de estos aspectos. El tiempo no permitió sacar a relucir otras componentes, presentes en el ejemplo, como, entre otras, el proceso de toma de decisión necesario para llegar a una estimación razonable del riesgo. Pero, como ya hemos dicho en la parte relativa a la metodología, los resultados del diálogo no son sólo las contestaciones a las preguntas, sean éstas las de partida o las parciales, sino también las nuevas preguntas que se descubren. En este caso, tanto en el primero como en el segundo de los diálogos salieron sobre la mesa unas cuestiones claves. Por ejemplo: ¿Cuándo un riesgo es razonable? ¿Quién tiene que evaluar un riesgo y cómo? ¿Qué es un riesgo? (aquí se percibió la complejidad del factor riesgo, del componente subjetivo y objetivo del mismo y de su conexión) ¿Qué papel juega la confianza en el proceso de evaluación de un riesgo? Etc.

⁴⁵ Como se puede destacar ya desde ahora, algunos de estos criterios nos explican más que las razones por las cuales la actuación del proponente del ejemplo no fue considerada imprudente (conocer los riesgos), otros nos indican más que las razones que hacen de esta acción una acción éticamente justificable (la relación entre beneficios individuales y riesgos colectivos, la toma de decisión colectiva). Me explico: el conocer el riesgo nos explica por qué la persona se ha sentido justificada en su toma de decisión, pero en el caso de que estén involucradas otras personas, no es un criterio suficiente para legitimar su acción.

Los diálogos se habían llevado a cabo para permitir a los distintos participantes, a los posible afectados por los xenotrasplantes, buscar colectivamente algunos criterios compartidos para la justificación de la asunción de unos riesgos. Como sabemos, la investigación socrática no tiene como objetivo la solución de un problema concreto. En este caso, la formulación de los criterios que habría que utilizar para llevar a cabo la investigación en los xenotrasplantes. Más bien su objetivo es cuestionar algunos asuntos dados por adquiridos: por ejemplo, algo tan sencillo como lo que es un riesgo. Cabe por tanto preguntarse por el sentido y la importancia de la utilización de esta práctica dialógica en este campo peculiar. Empezaremos destacando algunas objeciones importantes relativas a su utilización en el marco de este tipo de discusiones.

Una primera objeción podría ser la siguiente. La temática de los xenotrasplantes, como la de otras investigaciones en el campo de las biotecnologías, ha sido ya estudiada por unos grupos de expertos, grupos interdisciplinares, que han ofrecido unos criterios aceptados para la reglamentación de estas investigaciones.⁴⁶ No nos encontramos en una situación de “tabula rasa”. Estos temas han sido muy discutidos. El trabajo de estas comisiones es indispensable, si no se quiere transformar la discusión en torno a los xenotrasplantes en una declaración de preocupaciones y temores no fundados en los hechos. ¿Qué es, entonces, lo que nos pueden ofrecer las sesiones socráticas?

He aquí una primera respuesta. Los conocimientos científicos y las informaciones necesarias son un requisito indispensable para la discusión. Sin embargo, no son suficientes. Y no son suficientes por distintas razones. En primer lugar, porque en estos como en otros campos, la decisión afecta a la colectividad de manera decisiva y no sólo a una parte de ella, los científicos. Tanto los riesgos como los beneficios de la investigación recaen sobre todos. Lo mismo cabe decir de las distintas financiaciones y las decisiones ligadas a la investigación. La comunidad, cada uno de nosotros, está llamada a responsabilizarse, a interesarse más de lo que le va a tocar directamente, a participar de una u otra manera en el proceso de decisión y determinación de los fines, en este caso, de la misma investigación científica. Pero hay más. Sería una ilusión decir

⁴⁶ Véase por ejemplo la Recomendación del Parlamento Europeo Council of Europe. *Convention for Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being UIT Regard to the Application of Biology and Bio-Medicine: Convention of Human Rights and Biomedicine*; Varios. el trabajo efectuado en España por la subcomisión de Xenotrasplante con el *Informe de la Subcomisión de Xenotrasplante de la Comisión Permanente de Trasplante del Consejo Interterritorial del Sistema Nacional de Salud*. Xenotrasplante. Madrid. ONT 1999 como el artículo de Casabona Romeo. Et al. *Xenotrasplante: aspectos científicos éticos y jurídicos*. Editorial Comares. Granada 2002

que antes de aceptar una investigación, como la de los xenotrasplantes, habría que dejar a los científicos la competencia a la hora de destacar los efectivos riesgos, como si dicha competencia fuera algo neutral y no incluyera ya la asunción de unos u otros riesgos para poder ser llevada a cabo. Una vez más, vuelve a ser actual la cuestión de quién decide y cómo decide en estas condiciones, así como la de la discusión en torno a los fines de nuestras acciones y no sólo sobre los medios más adecuados para alcanzarlas. Estas consideraciones tienen que ser moderadas.

Una segunda objeción, en efecto, podría ser la siguiente. Hablar de los riesgos y de los criterios de aceptación de éstos, sin conocer el estado efectivo de la investigación, sin saber efectivamente de qué se está hablando, no es más que otro modo de dar expresión a nuestros temores y preocupaciones, como acabamos de decir. En el diálogo socrático, entonces, parecería que más que un cuestionamiento de los fines, lo que estaría en juego sería una declaración de miedos y temores. Ahora bien, como hemos visto en la parte metodológica, también los temores y las preocupaciones tienen un papel importante y una parte de verdad. Por eso es importante que estos componentes no pasen desapercibidos. Aunque no por ello nos pueden impedir razonar y tomar decisiones responsables y prudentes. Pensar en evitar el factor riesgo por completo, es imposible por no decir no humano. Vivimos en un mundo expuesto a unos riesgos continuos, vivimos en nuestra cotidianidad el factor riesgo, sin que por eso dejemos de vivir. Conducir un coche, tener una enfermedad, hacer uso de un fármaco más que de otro son sólo algunos de los ejemplos más comunes. Vivimos en condiciones de riesgo, tenemos que tomar decisiones responsables y prudentes en estas situaciones, sobre todo cuando los riesgos implicados no tienen vuelta atrás y pueden afectar a la totalidad de la humanidad. Eso significa emprender un diálogo también con los investigadores y los científicos e insertar el diálogo en un proceso deliberativo más complejo. El diálogo socrático entonces nos encamina simplemente hacia discusiones de este segundo tipo, aportando, a su manera, una contribución específica. Destacamos algunas de ellas.

La confrontación entre distintas personas nos ha permitido destacar algunos factores de los que es oportuno tener conciencia a la hora de asumirse un riesgo. Por ejemplo, todos aquellos factores que contribuyen a identificar algo como arriesgado o no. Cabe preguntarse si en la investigación científica existe una conciencia de estos aspectos o no. Pero hay más, a lo largo del diálogo nos hemos dado cuenta de que el

riesgo tenía matices distintos. Por una parte, el riesgo implicaba un factor objetivo, la probabilidad de que algo acontezca (se pueden incluir aquí las reflexiones en torno al cálculo de las probabilidades y la estadística); por otra, el propio término de riesgo connota un matiz negativo asociado a la idea de peligro. En una situación así, el factor subjetivo es decisivo para la evaluación del riesgo. ¿Cómo hacer que esta evaluación subjetiva tenga una validez intersubjetiva? He aquí, si no una respuesta, toda una tarea que habría que llevar a cabo si no queremos dejar la investigación en manos de unos intereses de grupos, a veces en conflicto entre sí.

El diálogo socrático no tiene la pretensión de sustituir los informes ya existentes.⁴⁷ Tampoco se reduce a expresar, casi en la forma de un eco, las preocupaciones actuales presentes en la sociedad. Todo lo contrario, el diálogo socrático ofrece una ocasión para discutir, de manera interdisciplinar, cuestiones muy llamativas de interés para los xenotrasplantes y para las biotecnologías. Su desventaja, el tener que recurrir a un ejemplo cotidiano, se ha convertido en su principal ventaja, a saber: dar la posibilidad de discutir en un grupo tan heterogéneo las cuestiones ligadas a la aceptabilidad de unos ciertos riesgos por parte nuestra y de la colectividad. En este sentido, ha contribuido a promover una investigación sobre la dirección y el sentido de nuestros esfuerzos. En lugar de examinar la cuestión a la luz del binomio riesgos beneficios, costes-beneficios, un binomio que por cierto tiene su sentido, en el diálogo socrático se replantean otras cuestiones claves, aparentemente marginales, como enfocar el problema de la aceptabilidad o no de los riesgos bajo perspectivas diferentes. Pero hay más, la misma existencia de distintos actores, junto al esfuerzo por llegar a un esfuerzo compartido, favorece un proceso de reflexión en el que la aportación de los demás, en tanto que distinta de la nuestra, es la ocasión para mantener una constante actitud crítica sobre nuestras asunciones.

Hacer hablar entre sí a científicos, políticos, investigadores, pacientes, médicos, psicólogos... en torno a un factor de común interés es ya haber dejado abierta la puerta para una consideración más matizada, responsable, y, sobre todo, más participada de la

⁴⁷ Los resultados del diálogo, los juicios compartidos de los participantes no tienen que entenderse como alternativas a los propuestos por los informes internacionales, aunque haya siempre la posibilidad de que en estos se mencione algo relevante para aquellos. Su valor está muy ligado a la manera con la que se llevaron a cabo y a las cuestiones que se engendraron a partir de estos. Como sabemos, tienen siempre un valor provisional, y no tienen que estar pensados como fórmulas aplicables a otros contextos de manera crítica.

cuestión en juego. En este sentido, el diálogo socrático no es más que otra pieza de todo este complejo proceso de discusión colectiva en el que se puede promover una mayor conciencia de las cuestiones en juego y, en consecuencia, un posicionamiento frente a ellas.

6.4.2 Recuperar el sentido de la propia práctica: hacia una nueva excelencia

Pasamos ahora a una cuestión muy distinta, ligada esta vez a un entorno más restringido: el concerniente a la relación clínica, el quicio en torno al cual gira la práctica clínica. El diálogo socrático del que hablaremos tiene aquí un contexto muy diferente. Los participantes fueron personas provenientes del mismo entorno: la medicina. La pluralidad del grupo estaba garantizada por la variedad de los profesionales existentes (clínicos de distintas especialidades, enfermeros, estudiantes o inscritos en un curso de especialización, médicos de familia) y por las diferencias de edad. Si se quiere, aquí, se trataba de un pluralismo interno, de un pluralismo constituido más por la variedad de los intereses y de las impostaciones de los diversos participantes que por la presencia de personas no ligadas a las profesiones de la salud.⁴⁸ La pregunta aquí no se dirigía a la sociedad, sino a los profesionales mismo y era la siguiente: ¿Cuándo una relación clínica es excelente? Como hemos visto a propósito de nuestro diagnóstico de la situación actual en medicina, la crisis del paternalismo había llevado consigo una cierta crisis respecto al tema de la excelencia profesional. De aquí la idea de promover un diálogo sobre este tema.

En el caso de este diálogo se discutió una experiencia ligada a la práctica de los profesionales: un caso clínico. La discusión del caso no constituyó un problema para la participación colectiva del grupo porque todos los participantes venían del mismo contexto. El esfuerzo del grupo fue destacar los rasgos característicos de una buena relación clínica. Veamos lo específico de la propuesta dialógica y cómo se desarrolló en este contexto. Aquí también nos centraremos más sobre las dos fases centrales del

⁴⁸ Siempre en el mismo contexto hemos tenido la ocasión de moderar diálogos distintos en torno a temas decisivos para el sentido de la propia práctica: por ejemplo: ¿Hay límites en el cuidado? ¿Bajo qué condiciones una comunicación se puede considerar un éxito? ¿es el consenso lo mismo que la unanimidad?. Léanse a este propósito los artículos de Dordoni Paolo "Il metodo socratico di Nelson e Heckmann e la sua rilevanza in pedagogia medica". *Tutor*, 3 (novembre 2002): pp. 113-19. Dordoni Paolo. "Il ritorno del metodo socratico". *Ianus*. 8 (inverno 2002): 34-42.

diálogo, la discusión y clarificación del ejemplo y los juicios del grupo a partir de aquello propuesto por el proponente del ejemplo.

He aquí, brevemente expuesto, el resultado de la narración y de las sucesivas aclaraciones del proponente del ejemplo. Un hombre bastante joven, poco más de cuarenta años, de profesión artesano, estaba enfermo de cáncer, como lo había estado su padre, quien hace unos pocos años había fallecido. En este momento, este hombre sufría unas graves lesiones óseas y se encontraba ingresado en el hospital, sin saber nada sobre su enfermedad. El entorno familiar estaba con muchas dificultades. Su mujer no quería que volviera a casa, porque pensaba que no iba a poder ayudarle. El hombre, por su parte, se encontraba muy mal, pudiendo apenas moverse en la cama.

El médico, proponente del ejemplo, nos contó los distintos pasos de su intervención: informó al paciente de que tenía un tumor, siguió con la quimioterapia con un ciclo bastante intenso, le enseñó a alcanzar un pequeño espacio de autonomía (mostrándole cómo podía girarse en la cama sin sufrir demasiado, un factor este que, en su opinión, jugó un papel importante en el proceso de recuperación del enfermo). La actuación del médico creó unas reacciones en otros profesionales. La asistencia domiciliar, que también seguía a este paciente, cuestionó la adecuación de la propuesta terapéutica, aduciendo el riesgo de un encarnizamiento terapéutico; la administración también invitó al médico a quedarse en los límites posibles, los impuestos por los DGR (*diagnosis related group*). El médico se preparó para gestionar los nuevos problemas acontecidos sin, por ello, perder la finalidad de su propia *prâxis*, el bien del paciente. Explicó al paciente la necesidad de confirmar las razones de su terapia con nuevos exámenes (exponiendo así al paciente a otras biopsias y exámenes), modificó la terapia dividiéndola en cuatro ciclos en el hospital (dos días cada tres semanas) activando al mismo tiempo la asistencia domiciliar como soporte del paciente e, indirectamente, de su mujer. Afortunadamente, el paciente mejoró hasta tal punto que en un tiempo relativamente breve pudo volver a trabajar como artesano. Se le diagnosticó una regresión pulmonar y una parcial remisión ósea.

Para el proponente del ejemplo, la relación clínica se podía considerar excelente por las siguientes razones: el paciente se había activado para gestionar su propia vida (había asumido un papel más activo en el proceso de cura – siendo informado); había aceptado los cambios de terapia y ambiente; había conservado una buena relación con el

médico de familia. A los demás participantes les fue puesta la misma pregunta. Las contestaciones fueron en unos casos concordantes y en otros no tanto. Se pusieron sobre la mesa otros tipos de criterios y se cuestionaron algunos de los adoptados por el proponente del ejemplo. Aquí también, como en otros diálogos socráticos, se trabajó mucho para promover la comprensión de los distintos criterios, pero por razones de tiempo no se llegó a una formulación precisa y consensuada de un juicio en torno a ellos.⁴⁹ Aun así se llegó a indicar la dirección en la que había que buscarlos. He aquí en una forma muy resumida el éxito de la discusión tal como fue formulada por los participantes: “una relación clínica es excelente cuando hay una “alianza” (una alianza que pronto se calificó como “terapéutica”, sin por ello querer entender simplemente “farmacológica”).”⁵⁰ Por alianza se entendió (haciendo referencia al ejemplo examinado): el reconocimiento de la competencia decisional del paciente; la creación de una buena red de relación entre los distintos profesionales; la capacidad de gestionar y afrontar juntos los conflictos y los problemas acontecidos a lo largo de la terapia; el haber compartido la información; el carácter no impositivo del médico; la asunción de conciencia por parte del paciente; la relación que se produjo entre la confianza con el paciente y los resultados alcanzados por la terapia. Interesantes fueron también las preguntas que salieron a lo largo de la discusión, preguntas que en parte iban a cuestionar más en profundidad esos criterios: “¿es siempre necesario que haya una mejoría para qué la relación clínica se pueda calificar como excelente? ¿Qué es lo que significa “terapéutica”? ¿Qué significa considerar a la persona “globalmente”?”

Cómo se puede ver, el diálogo socrático aquí permitió un análisis retrospectivo de la historia clínica, ofreciendo al mismo tiempo un retrato bastante articulado de algunos de los nuevos problemas a los que los profesionales de la salud se encontraban llamados a contestar. En este caso, el ideal de beneficencia del médico tuvo que remodelarse en un contexto de recursos limitados, así como en una red de profesionales más amplia. No fue esta, sin embargo, su única función. Tampoco la principal. Como sabemos, el diálogo socrático no se limita a examinar una experiencia concreta. En él,

⁴⁹ Este diálogo se desarrolló solo en poco más de tres horas.

⁵⁰ Este punto habría que ser matizado. La categoría “alianza” tiene una utilización bastante común en bioética, en particular con respecto a los distintos modelos de relación clínica. Aquí, habría que ver, si esta expresión ha sido utilizada a lo largo del diálogo por su uso frecuente (El término “alianza terapéutica” procede del psicoanálisis y la psicoterapia, y es usual en ese medio) o, en cambio, por haber sido resultado de la práctica dialógica común.

gracias a este análisis, se intenta contestar a la pregunta de partida yendo al mismo tiempo a la búsqueda de unos mínimos compartidos. Ir a la búsqueda de algunos criterios aptos para caracterizar una relación clínica como excelente es ya un primer paso para contestar de manera creativa y activa a la nueva situación en la que hoy se encuentra la medicina.⁵¹ Un trabajo de este tipo permite a cada uno dar una aportación a esta problemática, así como poner a prueba algunas de las respuestas que ya se han recibido. El caso del recurso al término “alianza terapéutica” es paradigmático. El diálogo socrático nos permite dar contenidos a estos modelos, y, si es el caso, precisarlos o modificarlos. Lo mismo podría valer para cualquier otro tema de interés para la práctica clínica. De entre ellos, destaca el del consentimiento informado.⁵² Más allá de las definiciones que se dan de él, ¿en qué consiste un consentimiento informado? ¿cuándo un consenso puede decirse tal? Intentar contestar a estas y otras preguntas, recurriendo a la experiencia y a la aportación de los demás, es ya una manera de articular teoría y *prâxis* y, probablemente, de alcanzar unos conocimientos efectivamente capaces de orientar nuestras acciones.⁵³ Para que esto sea posible hay que

⁵¹ Esta historia, como muchas otras, nos ofrece un retrato bastante fiel de la situación actual en la que se encuentran hoy muchos profesionales de la salud. Por una parte los profesionales están llamados a reconstituir un tipo de relación clínica no paternalista, por otra están llamados a confrontarse con otros profesionales (en este caso los de asistencia domiciliaria) con distintas valoraciones (emblemático es aquí el posible conflicto entre una actitud curativa y una paliativa) en un marco que sufre de importantes restricciones económicas.

⁵² Un importante estudio sobre el consentimiento informado en España se encontrará entre otros en Simón Pablo. *El consentimiento informado*. Editorial Triacastela. Madrid 2000.

⁵³ Ha trabajado mucho en este campo Stan van Hooft que, entre otros, ha tratado socráticamente los problemas del cuidado y de la excelencia profesional. Véanse, por ejemplo, los artículos: Van Hooft Stan. Fitzgerald L. “A Socratic Dialogue on the question “What is Love in Nursing?” *Nursing Ethics*; 7; 6 (nov 2000): pp. 481-91 van Hooft, S. “Teaching Virtue Ethics: The Case of Love” *Teaching Philosophy*. 24 (2), June 2001: pp. 143-154. Con Van Hooft ha salido un artículo también nuestro: Dordoni Paolo. Van Hooft Stan. “Ethics and Socratic Dialogue in Civil Society” a cura de Dieter Krohn, Barbara Neißer, Nora Walter. *Sokratisches Philosophieren 11*. Lit Verlag. Münster 2004: pp. 205-213 resultado de un seminario que hemos organizado juntos. Por lo que yo sepa, Van Hooft es quién más se ha dedicado a la práctica socrática en medicina, o sea, quién tiene una larga experiencia de moderaciones socráticas en este ámbito. Dieter Birnbacher más en general ha indicado algunas de las potencialidades del diálogo socrático en medicina en el artículo Birnbacher Dieter. “The Socratic Method in Teaching Medical Ethics” in *Health Care Medicine and Philosophy*; 2 (1999): pp. 219-224. Horst Gronke también ha apuntado al papel que unos diálogos semejantes podrían tener con respecto a la relación clínica en Gronke Horst. “Das sokratische Gespräch als Vorbild für das beratende Gespräch zwischen Arzt und Patient”. *PflegeMagazin. Zeitschrift für den gesamten Pflegebereich*. Heft 4, (2001): pp. 4-13. También Badura, en Badura Jens. *Die Suche nach Angemessenheit. Praktische Philosophie als ethische Beratung* Lit. Münster 2002 ha apuntado al papel que los diálogos socráticos podrían tener en medicina. Recientemente han aparecido otros dos trabajos de diálogos socráticos en los que se analizaron las potencialidades y limitaciones del método con respecto a la enucleación de unos criterios para nuestra decisión. Véase por tanto a Van Rossem K. Bolten H. “L’extraction de la vérité. A propos du dialogue socratique”. *Revue belge de médecine dentaire*. 2002; 57 (4): pp. 257 – 77. Van Rossem K. Bolten H. “Que ne souffre-t-il pas cet enfants dans le froid?” *Revue belge de médecine dentaire*. 2002; 57 (4): pp. 278 –91. . Acaban de

evitar que el proceso de análisis del ejemplo se convierta en un proceso al profesional de la salud. La actitud aquí no es la de juzgar al proponente del ejemplo sino la de entender el sentido de su experiencia para la cuestión que se está investigando.

La cuestión de la recuperación de la excelencia⁵⁴ se deja examinar también desde otra mirada. Es lo que ahora intentaremos ver, examinando brevemente otro diálogo socrático, esta vez, en torno al sentido del curar mismo.

Este diálogo se moderó en el marco de un master sobre cuidados paliativos. Se entienden por tales, los cuidados que se ofrecen a los pacientes terminales en el contexto de un acompañamiento para morir de manera digna.⁵⁵ Los participantes, aquí, fueron todos profesionales de la salud implicados en esta práctica peculiar, médicos de familia, anestesiólogos; oncólogos etc. Lo específico de este diálogo fue intentar contestar a la pregunta de partida (en este caso ¿hay límites en el cuidar?) partiendo de una experiencia cotidiana, no ligada necesariamente a la experiencia clínica, a diferencia del diálogo precedente. A mi entender, este planteamiento fue un paso importante para reconocer que fenómenos como el cuidar y el curar no son experiencias exclusivas de unos profesionales, sino patrimonio de todos. La medicina vuelve así a reflexionar sobre su propia práctica y lo hace a partir del sentido que esta última tiene en la vida de cada uno. A lo mejor una reflexión en torno a nuestra manera de cuidar a los demás, aunque pueda parecer paradójica, nos puede ofrecer unas indicaciones importantes para nuestra manera de cuidar en la profesión. Es lo que pasó en este diálogo.

Aquí fijaré la atención sobre algunas de las respuestas que los participantes dieron y formularon colectivamente a la pregunta intermedia “¿cuales son los límites en el cuidar?” a la que se dedicó en buena medida el trabajo colectivo. Lo curioso es que estas respuestas se sacaron del análisis de un ejemplo, sugerido por una participante, en el que ella había dado hospitalidad a un amigo suyo en su casa. Un ejemplo por tanto muy distante de la práctica clínica. He aquí brevemente algunas de sus respuestas, que

promoverse en Japón sesiones socráticas en medicina, así como en Austria sesiones socráticas con respecto al soporte espiritual, atestiguando de esta manera la existencia de un interés creciente en este campo.

⁵⁴ Sobre este tema reenvió aquí a los estudios de Diego Gracia, que a mi manera de ver han dado una importante contribución a la clarificación de esta vasta problemática. Véase ahora en particular Gracia Gracia Guillén Diego. *Fundamentos de Bioética*. Eudema. Madrid 1989: p. 51 ss. Diego Guillén. *Estudios de Bioética. Profesión médica, investigación y justicia sanitaria*. El Buho. Bogotá 1998: pp. 39-57. Gracia Guillén. Diego. *Como arqueros al blanco. Estudios de Bioética*. Triacastela. Madrid 2003: pp. 265 – 303.

⁵⁵ Para un breve reconocimiento de las problemáticas ligada a este campo véase entre otros Varios. *Morir con Dignidad. Dilemas Éticos en el Final de la Vida*. Fundación Ciencias de la Salud. Doce Calles 1995.

aquí indicaremos entre comillas. Una primera fue la siguiente: “uno de los límites del cuidar es no ir más allá de lo que el otro desea”. A esta primera respuesta se hicieron distintos comentarios que se consideraron aclaraciones de algunos de los puntos afirmados. Por ejemplo, éste: “lo que el otro desea está ligado a sus vivencias, a su cultura de origen, a su intimidad”. Para entender los deseos de los demás, por tanto, hay que entender también su contexto más próximo. Pero esto no es todo. He aquí otra aclaración de otro participante: “No hay que olvidar que intentar comprender este límite, lo que el otro desea, se realiza en un contexto donde el papel de los sujetos en juego tiene una importancia decisiva”. Es decir, dado por cierto que el contexto de pertenencia es decisivo, no cabe olvidar que en la determinación de unos límites, la pertenencia a unos roles más que a otros, puede ser muy importante. No es lo mismo actuar como médico que como ciudadano, por ejemplo. Los límites que se detectan son muy distintos. A esta primera aproximación se añadió otra de otro talante, que introdujo un cambio de perspectiva importante. “Uno de los límites del cuidar es también no traspasar lo que el cuidador puede”. En este sentido, el cuidador también tiene que poder rechazar, decir no a quien le pide ayuda. Hay unos “límites” también para él. La discusión en torno a los límites iba a enfocar la conciencia del límite vivido por el cuidador en el mismo ejercicio del cuidar como el límite exigido por quien estaba cuidado por él; nuestro límite como el marcado por quien cuidamos y por las circunstancias en las que cuidamos. Todo esto invitó los propios participantes a interrogarse sobre el sentido de los límites y a ponerse las siguientes preguntas: ¿Qué relación subsiste entre el cuidador y el que ésta cuidado? Más allá ¿Quién es, de los dos, el que cuida y quién el que está cuidado? ¿Cuál es el papel de la reciprocidad en el cuidar? ¿Qué significa pasar el umbral? Un interesante tema que no pudo ser discutido por razones de tiempo fue el papel que juega la gratificación y la reciprocidad en el cuidar, un tema éste que, a diferencia de los otros temas, había engendrado un cierto disenso y habría podido constituir un paso para una ulterior argumentación.

Nos preguntamos ahora por el papel que puede ofrecer el diálogo socrático en unas sesiones de este tipo. En este segundo diálogo, más que en el primero (el diálogo en torno a la excelencia), el tipo de trabajo que se llevó a cabo fue en parte distinto del propuesto en el contexto precedente, el de los xenotrasplantes. Más que trabajar en torno a unos distintos argumentos o criterios, los participantes trabajaron

analíticamente. Descubrieron paulatinamente la complejidad de la realidad con la que se estaban confrontando y pusieron sobre la mesa unas preguntas compartidas, unas investigaciones nuevas que, en su opinión, hubiera merecido la pena llevar a cabo. También, y esto es muy importante, los participantes pusieron a prueba de la realidad sus propias convicciones e incluso su propio vocabulario, intentando llegar a unas formulaciones compartidas. El caso de la categoría “cuidar” es ejemplarizador. Les ayudó a articular la teoría y la *práxis*, les permitió aprender de manera experiencial, les enseñó a tomarse en serio las observaciones de los demás y a trabajar colectivamente. Fue éste, en el fondo, un examen crítico a partir de una práctica ya compartida, la cual no tendría que tener que ser rechazada, pero sí examinada y, en la medida de lo posible, aprehendida de manera más reflexiva.

Una vez más el concepto de experiencia de Gadamer puede ser a tal título paradigmático. Sesiones de este tipo pueden ser particularmente útiles para los profesionales de la salud para introducir unos temas claves para la medicina, para promover una reflexión atenta sobre su propia práctica a partir de la confrontación con la experiencia cotidiana. Sería muy interesante introducir, como en el caso de los xenotrasplantes, otros actores en estos diálogos: los pacientes, por ejemplo. No siempre resulta fácil llevarlo a cabo. Muchas son las resistencias por parte de los profesionales y, probablemente, si se va en esta dirección, hay que preparar también a los legos (no-profesionales de la salud) para dialogar, para argumentar colectivamente, en lugar de juzgar a los demás o defender unos meros intereses propios. Esta vía me parece posible y también prometedora, practicable en las áreas interdisciplinarias ya existentes, por ejemplo, en los comités de bioética. Claro está, su función no será la de tomar unas decisiones más prudentes; ni la de sustituir a los protocolos y a las líneas guías ya existentes. Su función será más bien la de mantener vigilante el espíritu crítico y curioso, dar contenido a todos aquellos términos que por más que se les comprenda no se consiguen implementar en la práctica diaria.

Pasamos ahora a un tercer nivel. Hasta ahora nos hemos interesado en tramas dialógicas entre la sociedad y la medicina o entre los profesionales de la medicina. Vamos a ver ahora otro importante contexto: el de la salud pública y de la racionalización de los recursos.

6.4.3 Una racionalización responsable de los recursos: hacia una medicina sostenible

Uno de los puntos sobre el que se había centrado nuestro análisis de la situación actual de la medicina era la dimensión pública de la salud. El tema del diálogo que vamos a considerar trata esta temática. Un comité de bioética me pidió moderar, en el seno del propio comité, una discusión socrática para contestar a una pregunta fundamental: ¿Cuándo (bajo qué criterios) la racionalización de los recursos es éticamente justificable? Como se puede apreciar, en esta pregunta está en juego, en buena medida, la posibilidad de un acuerdo entre la medicina y su dimensión pública administrativa, entre los criterios y los valores tradicionales de la práctica clínica, la beneficencia, y aquellos expuestos por la dialéctica eficacia y eficiencia de una buena administración de los recursos.

Los participantes también, en este caso, partieron yendo a la búsqueda de un ejemplo para la discusión. Aquí, como muy a menudo pasa en los diálogos socráticos, haber encontrado muchos ejemplos fue ya haber identificado algunas áreas o temáticas de interés para la investigación. Algunos ejemplos pusieron de relieve que el mero coste de un fármaco era de por sí insuficiente para garantizar una buena racionalización. Otros apuntaron a la necesidad de distinguir entre lo superfluo y lo necesario (habría que pensar en formas de racionalizaciones diferentes); a la necesidad de mantener una cierta calidad en la prestación sanitaria; a poder preservar a cada uno el derecho a unos cuidados mínimos; a no pensar que siempre la racionalización sea la única manera posible para mejorar la situación. Otros, en fin, apuntaron a la necesidad de encontrar unos criterios aceptados por todos los afectados y no sólo por los administradores de los recursos.

Ahora bien, poner a disposición un ejemplo para la discusión es, en un cierto sentido, expresar ya, aunque no siempre de forma explícita, nuestra toma de posición o, al menos, dar voz a un interés nuestro. Pues bien, en este sentido, elegir colectivamente uno de los ejemplos es optar por seguir una línea de investigación en detrimento de otra. Esto lo decimos porque hasta ahora, al examinar los diálogos socráticos, hemos considerado sólo los juicios conclusivos del diálogo y no el diálogo en su integridad. No se olvide que el diálogo no se limita a examinar una experiencia y a formular unos juicios compartidos a partir de ella con respecto a la cuestión de partida. También las

tomas de decisión y de búsqueda de un ejemplo le son constitutivas. La diferencia de los ejemplos y de los temas expresados en ellos es un primer paso para aprender a considerar la cuestión bajo distintas perspectivas, como acabamos de precisar. Hechas esta aclaración, volvemos al diálogo.

El ejemplo que el grupo eligió (como relevante para la discusión del tema en cuestión) trataba de un episodio acontecido a un anestesista en un reparto hospitalario. Helo aquí. Un paciente tenía que ser operado en un hospital de una intervención no urgente, pero, eso sí, de una intervención que se podía efectuar sólo en aquella institución. Con motivo de la racionalización de los recursos (en este caso, de los tiempos disponibles) decidida en el reparto de aquel hospital, el anestesista no había podido visitar el día anterior el paciente, como habría sido lo deseable. Aquí, cabe señalar que esta eventualidad, con la racionalización elegida, no había sido descartada del todo; sólo había sido restringida. Una visita pre-operatoria, por parte del anestesista, hubiera sido posible sólo bajo una petición explícita del cirujano. El objetivo de la racionalización era aumentar el número de intervenciones, disminuir los costes y mantener inalterado el personal disponible. Lamentablemente, una vez entrado en la sala operatoria el anestesista, gracias a un examen patológico había constatado la existencia de un peligro de vida post-operatorio para el paciente y había decidido diferir la intervención. El resultado fue un aumento de los costes de hospitalización para el hospital (no se pudo mandar a casa el paciente, que tuvo que quedarse en el hospital un día más); una mala utilización de los recursos (la sala de operaciones, aunque preparada, no pudo ser utilizada); un mayor estrés para el paciente, los familiares, los mismos profesionales de la salud. Para el proponente del ejemplo el caso no era más que un ejemplo de supuesta racionalización.

Gracias a la discusión que siguió, el grupo intentó contestar a la pregunta de partida. Las respuestas de los participantes fueron fruto de una especificación paulatina y matizada de las formulaciones expuestas por algunos de los participantes. Una racionalización de los recursos es éticamente justificable cuando “la decisión está compartida (la responsabilidad no recae excesivamente sobre un individuo), bajo el supuesto de que cada uno actúe en el marco de su competencia. Una racionalización de los recursos, además, es éticamente justificable cuando los criterios de eficacia y de eficiencia no son abstractamente considerados y cuando se está dispuesto a

reexaminarlos y cambiarlos, si fuera necesario. Otro criterio importante para una racionalización de los recursos es que ésta no comporte un riesgo añadido para el paciente y el sanitario”.

Estos fueron los resultados alcanzados por el examen de la situación elegida en un tiempo muy limitado. En este caso, el diálogo sólo duró tres horas así que algunas fases fueron aceleradas. Lo que es importante subrayar es que a lo largo de la discusión resultó más claro que había que tratar algunos interrogantes más: ¿qué se entiende por racionalización? (A este propósito uno de los participantes había declarado al comienzo de la sesión que hubiera sido útil plantear la cuestión de la racionalización de manera diferente, según se quisiera investigar cómo utilizar mejor los recursos existentes o cómo evitar los despilfarros)⁵⁶ ¿cómo conciliar en la práctica cotidiana la exigencia de alcanzar lo mejor para el paciente sin por ello malgastar recursos limitados? ¿quién tiene la responsabilidad del paciente?

A lo largo de la discusión salieron también algunos temas de interés que únicamente quedaron apuntados. Entre ellos, la distinción entre unos costes directos y unos indirectos; la necesidad de compartir los objetivos de la racionalización y de establecer una negociación entre clínicos y gestores; la necesidad de llevar a cabo este proceso sin olvidar la centralidad debida al paciente; la necesidad de coordinar mejor las intervenciones entre los distintos especialistas.

También en este caso sería un error pedir al diálogo más de lo que puede dar, es decir, una respuesta definitiva a la pregunta elegida. Lo mismo que sería un error no tomarse en serio lo que el resultado de una reflexión colectiva de este tipo lleva consigo. Sin olvidar que en esta, como en otras ocasiones, los participantes necesitan un poco de tiempo para aprender a dialogar socráticamente (a no hacer monólogos, a expresarse breve y concisamente; a no declarar simplemente sus opiniones sino a disponerse a discutir las y a esclarecerlas a la luz de la experiencia elegida...), cabe subrayar cómo el diálogo socrático ha ofrecido una ocasión para esclarecer al menos los puntos clave para la discusión. En este sentido el diálogo fue un modo de alcanzar reflexivamente más

⁵⁶ Fue este un consejo muy interesante. En el fondo se trataba de entenderse sobre la pregunta y el tipo de investigación a realizar. Teniendo en cuenta, empero, que el tiempo a disposición era muy poco, decidí en calidad de moderador dejar esta sugerencia aparte y reconsiderarla sólo al final. De otra manera el grupo (que no estaba acostumbrado a dialogar en el estilo sugerido, siendo algo que se aprehende poco a poco) habría empezado desde el comienzo a discutir qué es una racionalización abstractamente. Si yo hubiese tenido mayor tiempo, aunque sólo fuese una hora más, probablemente habría pedido al grupo elegir cual de las preguntas querría trabajar y habría reformulado, de ser necesario, la cuestión de partida.

conciencia de los problemas en juego, así como de entender la plausibilidad de las razones ofrecidas por los demás.

6.4.4 El papel del ejemplo, del consentimiento y de la prudencia en la práctica socrática

Ahora que se han examinado unas prácticas socráticas concretas podemos añadir algunas reflexiones de corte metodológico. Las reuniremos en torno a tres cuestiones centrales para la práctica socrática aquí sugerida. La primera concierne al papel que adquiere el ejemplo, la segunda concierne al papel que adquiere el consentimiento y la tercera y última al papel que adquiere la prudencia o *phrónēsis* en el discurso socrático. Comencemos con la primera cuestión.

El papel del ejemplo en el diálogo socrático es central. Se podría decir que la entera práctica argumentativa socrática rueda en torno al ejemplo, aunque de una manera distinta, según los distintos momentos del diálogo.

El recurso a unos ejemplos concretos, cotidianos, adquiere un papel importante en el primer paso del diálogo socrático: la formulación de la cuestión a investigar. Pues el ejemplo y el recurso a la experiencia nos ayudan a descubrir y precisar aquellas cuestiones sobre las que más nos interesa discutir.⁵⁷ En el caso de que la cuestión no sea elegida por el grupo, el recurso a unas experiencias concretas de los participantes tiene igualmente una función importante, ya que constituye una ocasión para averiguar cómo los distintos participantes entienden la pregunta de partida. Encontrar un ejemplo adecuado es también ilustrar, aunque implícitamente, la adopción de una perspectiva peculiar. Lo cual puede ayudar mucho a los participantes a entenderse recíprocamente.

La función central del ejemplo sigue una constante también para las otras etapas del diálogo. Efectivamente, la búsqueda de unos ejemplos aptos para la discusión nos permite articular nuestras concepciones teóricas con nuestra *prâxis* cotidiana. De esta manera estamos como requeridos a unir nuestros conocimientos con nuestra experiencia

⁵⁷ Es este el caso de aquellos diálogos en los que los participantes, a partir de un examen de su experiencia, van en búsqueda de una pregunta apta para un trabajo socrático. A menudo el examen de los problemas vividos en su experiencia les ayuda a encontrar los interrogantes más acertados. El último diálogo, aquél en torno a la racionalización de los recursos, fue en parte uno de estos. La pregunta fue elegida por el moderador y uno de los participantes en un encuentro aparte y después fue sugerida al grupo, que la encontró satisfactoria.

de vida. De esta manera se nos ofrece la posibilidad de reconocer en la cotidianidad la presencia de unos interrogantes fundamentales.

Pero eso no es todo. No hay que olvidar que disponer de una serie de ejemplos diferentes aptos para la discusión, es tener ya a disposición una serie de respuestas parciales a la pregunta de partida.⁵⁸ El carácter peculiar de cada ejemplo, en efecto, contribuye a hacer patente una determinada posición respecto a la pregunta de partida, de la misma manera que la elección de un ejemplo en lugar de otro es ya una declaración de intenciones y de intereses por parte del grupo, como hemos visto a propósito del último diálogo mencionado.⁵⁹

La función del ejemplo y del recurso a la experiencia adquiere su centralidad en las fases sucesivas, cuando el proponente del ejemplo empieza a narrar su historia y los participantes, a partir de esta narración, comienzan a argumentar, intentando contestar a la pregunta de partida.⁶⁰ Esta última y decisiva fase no se desarrolla de modo lineal. Todo lo contrario, se parece más a un movimiento de ida y vuelta: se parte del ejemplo (se expresan unos juicios más generales) para después volver a él (los juicios y los conceptos se ponen a prueba con la experiencia) y partir de nuevo (nuevos conceptos, términos, convicciones se introducen abriendo así nuevos campos de investigaciones). Este movimiento, por más que parezca casual, no es arbitrario:⁶¹ se asemeja al de una cuerda elástica que se va estirando poco a poco, simbolizando este estiramiento el lento movimiento abstractivo que se está llevando a cabo.⁶² Gracias a este dinamismo, la historia adquiere nuevos matices y nuestros juicios en torno a ella adquieren más claridad y contundencia.

⁵⁸ Aquí hace falta una aclaración importante. En la fase en la que se va a la búsqueda de unos ejemplos para discutir, los primeros buscados tienen también la función de ayudar a los demás a encontrar otros, o por similitud o porque son muy diferentes.

⁵⁹ En este sentido, nuestros preconceptos y nuestras anticipaciones de sentido empiezan a estimular la discusión sucesiva, aunque, eso es cierto, esta discusión sea, por su propio carácter, del todo imprevisible.

⁶⁰ Bien entendido que la argumentación es un rasgo constitutivo de casi cada etapa. Aquí la argumentación se mueve a otro nivel, desde el nivel de la elección del ejemplo al nivel de su discusión a la luz de la cuestión de partida.

⁶¹ Con esto queremos decir que este movimiento no es previsible, pero no por esto se halla totalmente privado de lógica. Es la lógica de las preguntas y de las contestaciones la que va marcando el diálogo, una lógica que es imposible de anticipar o conocer de antemano.

⁶² Es muy importante aquí destacar que el elástico, si bien estirado, no tiene que quebrarse. La ruptura del elástico correspondería a una abstracción demasiado apresurada, una abstracción que no reflejaría el resultado del examen colectivo de la experiencia examinada. Como muestra también la imagen del reloj de arena que se ha utilizado en la teoría de la argumentación (véase antes la figura de Jos Kessels), el pasaje hasta la abstracción tiene que ser muy estrecho para que sea el resultado de un esfuerzo común de análisis y no la simple explicación de unos presupuestos no discutidos.

Otra imagen bastante fiel de lo que acontece es la de una espiral cuyo centro puede ser el corazón de verdad hacia el que el grupo se encamina. La idea de la espiral representa también el movimiento lento y concéntrico que lleva al descubrimiento de unos *Einsichten* o intuiciones, a partir de la experiencia concreta. Habida cuenta de la importancia de este punto, vamos a desarrollarlo más ampliamente.

Si es verdad lo que acabamos de comentar, el ejemplo no asume exclusivamente la función de poner a prueba nuestros juicios, ni la de ilustrar nuestros argumentos.⁶³ Tampoco el ejemplo asume simplemente la función de ejemplificar una situación tipo, análoga a otras, desde la que extrapolar unas convicciones y unos juicios de alcance más general. El ejemplo, aquí, es aquella historia individual y concreta de la que nos servimos para llegar a intuiciones “*Einsichten*” más amplias. En el caso de los xenotrasplantes, por ejemplo, el análisis cuidadoso y colectivo de los ejemplos permitió llegar al *Einsicht* de tener que trabajar con más precisión unas cuestiones previas, como la del carácter razonable de los riesgos. Estas intuiciones no tienen la pretensión de valer como generalizaciones de experiencias, cuya instancia de validez estaría reajustada por la individualidad de la historia examinada. Todo lo contrario. Se trata de la verdad concreta de esta historia, que, en tanto que concreta e irrepetible, tiene algo que decirnos, que enseñarnos. Poco importa ahora que sea la verdad de esta historia concreta. Cuando se la reconoce como tal, la referencia a la experiencia de la que se había salido no es ya más lo decisivo. Se está convencido de lo alcanzado.

Como acabamos de decir, su valor no queda afectado por ser el resultado de un análisis de una historia concreta. Lo alcanzado, empero, no tiene la pretensión de valer

⁶³ En este sentido no estoy del todo de acuerdo con las tesis sostenidas por algunos moderadores socráticos, como por ejemplo Gisela Raupach Strey, que en Raupach Strey. Gisela *Sokratische Didaktik. Die Didaktische Bedeutung der sokratischen Methode in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann*. Hrsg von Dieter Krohn. Barbara Neisser. Nora Walter. Lit Verlag. Münster 2002: pp. 537-39, afirman que el ejemplo tiene un papel ejemplificador de una verdad más general. A propósito del valor del ejemplo y de la experiencia me parece mucho más acertado lo afirmado por el mismo Heckmann en su texto “das sokratische Gespräch” (obra ya citada) cuando alude al papel central tenido por la experiencia para llevar a cabo un juicio significativo “Erst allmählich habe ich begriffen, dass der Urteilsbildung im Erfahrungsbereich eine wesentliche größere Bedeutung für das Gewinnen von Einsichten zukommt. Die Wurzeln auch der durch Abstraktion zu gewinnenden allgemeinen philosophischen Einsichten liegen in der Erfahrungsbereich. Eine Einsicht die nicht hier ihre Wurzeln hat, verdient diesen Namen nicht. Sie bleibt bloße Formel, ohne Verbindung mit dem konkreten Lebendigen, in dem wir uns doch durch das Philosophieren orientieren wollen.” p. 108. No es la experiencia la que nos ilustra una verdad más general, sino una verdad más general la que se descubre en la experiencia individual. Esta verdad no está ya dada, sino por así decir se está haciendo al analizar la experiencia y por eso no puede ser ejemplificada por ella, como si existiese antes de ella. La idea de que el ejemplo tiene una función ilustrativa y ejemplarizadora de una verdad más general no refleja además adecuadamente lo efectivamente practicado en un diálogo socrático, por lo menos en un diálogo socrático largo.

absolutamente, como si se tratase del descubrimiento de una esencia no modificable.⁶⁴ El valor de lo alcanzado tiene una pretensión mayor que la de ser expresión de una experiencia concreta, sin por eso extenderse hasta una afirmación de valor incondicionado. Ya lo sabemos, se trata de una verdad, tomada en serio, pero válida hasta este momento, hasta que no se encuentren razones mejores de las empleadas.⁶⁵

Poco a poco, por círculos concéntricos, se procede a destilar el contenido de verdad resultado de una confrontación abierta, de una escucha atenta, de una investigación colectiva en el marco de una cuestión de interés común. Sólo una vez que se ha llevado a cabo un proceso semejante puede tener sentido distinguir entre los resultados alcanzados y las reglas de las convicciones o de los principios en juego, como hemos visto a propósito de la teoría de la argumentación practicada en el diálogo socrático.⁶⁶

La siguiente tabla resume lo expuesto hasta ahora, indicando el papel que adquiere el ejemplo para las fases del diálogo.

⁶⁴ La universalidad no es el fruto de una generalización de la experiencia sino el fruto de un consenso argumentado, del descubrimiento colectivo de una verdad presente en el ejemplo.

⁶⁵ A mi manera de ver esta es una modalidad de entender también la intuición originaria de Nelson (la idea de un conocimiento inmediato no intuitivo presente en nuestros juicios) y la sucesiva reelaboración hermenéutica que hizo Heckmann de esta concepción con la idea de una “*verstehende Interpretation*”. La verdad del individual se nos impone, por así decir, sin aplastarse contra la secuencia de los fenómenos dados (dando lugar a lo mejor a una mera generalización de experiencia), ni sobre los juicios del proponente del ejemplo o de los demás, (dando voz simplemente a un preconcepto no examinado). Tampoco se reduce a una ilustración de una verdad universal ya dada. No hay ninguna verdad ya dada que se intente ilustrar. Si hay una verdad, hay una verdad en la forma de algo que se está buscando. Interesante a este propósito la observación de Rainer Loska, que ha intentado esclarecer el tipo de conocimiento practicado en los términos de la abducción. Loska Reiner. *Lehren ohne Belehrung*. Verlag Julius Klinkhardt. Bad Heilbrunn 1995: pp. 222-237.

⁶⁶ Claro está, en un diálogo breve los participantes querrán llegar a unos resultados. Para ellos los resultados serán más los juicios compartidos por el grupo en tanto que contestación provisional a la pregunta de partida. Eso es muy importante y atestigua también el valor de un trabajo que no tiene que pasar desapercibido: la capacidad de llegar a una formulación compartida bajo el esfuerzo de una argumentación común. Pero para que este trabajo no se reduzca a una mera competencia lingüística, no hay que desligarlo de la actitud de investigación bajo la cual solamente puede adquirir su valor.

<u>Fase del diálogo</u>	<u>Papel del ejemplo y de la experiencia</u>
Determinación de la pregunta de partida	Ayuda a los participantes a encontrar una pregunta adecuada
Búsqueda de los ejemplos	Articula teoría y praxis: - Facilita la reflexión a la luz de una experiencia real - Permite reconocer en la cotidianidad la presencia de interrogantes fundamentales Atestigua nuestros intereses, tomas de posiciones y perspectivas con respecto a la pregunta de partida
La elección del ejemplo	Nos anticipa algunas expectativas de sentido y algunos preconceptos que podrán resultar confirmados o desmentidos a lo largo del diálogo
El cuento del ejemplo	Es ocasión para una “experiencia” hermenéutica, tanto para el proponente como para los demás participantes
El ejercicio argumentativo crítico a partir del ejemplo	Nos encamina hacia el descubrimiento de una verdad concreta, ora actuando como mera ilustración, como banco de prueba, como fuente de nuestras convicciones, como interrogante al que hay que contestar, yendo a la búsqueda del contenido de verdad en él presente

Pasamos ahora a otra cuestión, la del consentimiento. Una de las objeciones más comunes que se hacen al diálogo socrático concierne justo a esta problemática. ¿No será la búsqueda del consentimiento un impedimento para el respeto de las diferencias y de los demás? Ya nos habíamos planteado esta cuestión en el capítulo referido a Heckmann. Volvemos ahora a tratar este tema, con especial atención a lo descrito en la parte metodológica y en la parte relativa a los diálogos moderados en distintos contextos en medicina.

Nos serviremos de una impostación, análoga a la empleada para reconstruir el papel del ejemplo en el diálogo socrático. Intentaremos indicar algunos de los momentos en los que el consenso adquiere un sentido importante para la práctica

socrática antes expuesta. Será esta una ocasión para esclarecer también unos sentidos distintos de la expresión “consenso”.

Uno de los rasgos característicos de los diálogos socráticos es justo el esfuerzo por llegar a unas conclusiones compartidas. Por esto no es de extrañar que la problemática del consenso se asocie pronto al carácter unánime de los resultados alcanzados al término del diálogo. De ahí la sospecha de que un semejante esfuerzo se pueda llevar a cabo sólo al coste de la anulación de la diferencia de las distintas posiciones. Ahora bien, como ya hemos visto, el consenso sobre los resultados finales es sólo resultado de un trabajo colectivo que se toma en serio las diferencias de las opiniones de los demás, constituyendo así un momento constitutivo y no eliminable. Porque se toman en serio estas diferencias es por lo que uno está dispuesto a cuestionarse lo alcanzado provisoriamente, a emprender nuevos caminos, buscando formulaciones capaces de integrar el valor de verdad de cada intervención. Esto es algo que hemos ya dicho a propósito de Heckmann y no vamos a insistir demasiado en ello. Aquí lo que nos interesa subrayar son dos aspectos: el carácter dinámico de este consenso (al ser el resultado de una manera peculiar de argumentar); el carácter epistémico del mismo (su capacidad de dar voz a un asenso colectivo – el acto con el cual, literalmente – decimos sí, asentimos a lo elaborado).

Sin embargo, éstos no son los únicos momentos en los que el consenso juega un papel decisivo. Antes de nada el diálogo socrático se rige por un consenso previo. Tratándose de una manera peculiar de argumentar, la práctica socrática requiere por parte de los participantes la aceptación de unas reglas del juego. El investigar a partir de uno y no de muchos ejemplos es, por ejemplo, uno de estos acuerdos. Estas reglas no hacen sino expresar las condiciones mínimas para que se pueda llevar a cabo una práctica argumentativa de este tipo. Más que de reglas, habría que hablar de condición de posibilidad de una práctica peculiar. Este acuerdo de partida es, a mi manera de ver, fundamental. Pues de lo contrario no sería posible iniciar el dialogo y aprender la manera peculiar de hacerlos socráticamente, al menos de esta manera. El consenso en este sentido es la base común, el mínimo compartido para ponerse en marcha.

El consenso, entendido ahora como el resultado de una decisión común, entra en juego con fuerza cuando hay que elegir un ejemplo particular en vez de otro. Aquí se nos da cuenta de un carácter peculiar de esta decisión: su dimensión razonable. A este

nivel es muy difícil elegir un ejemplo sin haberlo ya discutido. Se pueden sólo destacar algunos argumentos a su favor, con la conciencia de que nuestra decisión pueda ser equivocada. El consenso aquí no es ni apodíctico ni arbitrario: es el resultado de una deliberación colectiva que tiene en cuenta también los límites de tiempo en que poder tomar una decisión. Volveremos sobre este aspecto en el apartado sucesivo: el ligado a la prudencia.

Hasta ahora hemos detectado tres funciones del consenso: atestiguar el éxito de un trabajo colectivo, permitir un trabajo semejante, marcar un paso de la argumentación, la elección del ejemplo. En el primer caso hemos considerado el consenso como un asentir; en el segundo como un pacto previo; en el tercero como el resultado de una deliberación colectiva orientada hacia nuestra acción. Pasamos ahora a identificar otros momentos y aspectos del consenso en el diálogo socrático. Se trata de explicaciones ligadas a la primera modalidad de entender el consenso.

En efecto, otra característica requerida por los diálogos socráticos es la capacidad de ponerse en lugar de los demás. Muchas veces se trata de hacerse una idea de lo que ha pasado, de poderlo entender. Es esto algo muy difícil y para nada obvio. Aquí el consenso, si se quiere, no es más que el testimonio de haberse comprendido, una comprensión que no excluye la posibilidad de un disenso y que interesa tanto a nuestras formulaciones como a lo que se describe en ellas.⁶⁷ Ahora bien, nos podemos entender, pero también podemos no estar de acuerdo sobre aquello sobre lo que nos entendemos. Eso es claro, aunque la mayoría de las veces no estamos de acuerdo porque no nos entendemos. Satisfacer esta condición es, así, un paso fundamental que, también en un sentido lato, puede llamarse consenso. (Pertencen a esta manera de entender el consenso todos aquellos actos con los que nos esforzamos por entender los demás).

Como sabemos, en este esfuerzo por comprender, chocan las distintas opiniones, posiciones, modalidades interpretativas. Entender estas diferencias, hacer resaltar su instancia de validez es, por tanto, otro paso importante. En un diálogo socrático este cometido se lleva a cabo sobre todo, aunque no exclusivamente, por un trabajo colectivo en torno a las distintas formulaciones propuestas por los participantes. El trabajo escrito es fundamental. Parece que se ha entendido lo que el otro dice, pero cuando se nos pide

⁶⁷ Podemos entender el sentido de unas palabras, pero no lo que a través de ellas se nos describe. Podemos también entender el sentido de las palabras y si se quiere su referencia pero no estar de acuerdo sobre el juicio expresado en ella.

repetirlo o cuando se intenta fijarlo por escrito nos damos cuenta de que estamos todavía lejos de haber alcanzado semejante situación. Se puede consentir a los resultados finales del diálogo sólo si se ha llevado a cabo este trabajo paulatino de aclaración, precisión, confirmación y desmentido de nuestras posiciones a través de unas formulaciones escritas colectivamente. El consenso a este nivel no es sino el esfuerzo de asentir a aquello de lo que no tenemos más dudas, al menos por el momento.

Para que esto sea posible, a menudo se requiere otro tipo de consenso que queremos subrayar como último nivel. Se trata de ponerse de acuerdo sobre lo que hay que esclarecer, qué dirección hay que tomar para poder seguir investigando la pregunta elegida u otra relacionada con ésta. Aquí, el consenso no marca nuestro acuerdo sobre unas formulaciones comunes, sino sobre unas estrategias. No siempre se alcanza en este nivel, como en el nivel de la elección del ejemplo, la unanimidad. Pero sí una tendencia a elegir razonablemente la dirección a tomar.

Como se ve, el consenso es decisivo en el diálogo socrático, a condición de que aclaremos de qué consenso se trata: de un acuerdo previo, de un asentir colectivo o de una decisión común (en torno al ejemplo a discutir o en torno a la dirección que hay que tomar). Desafortunadamente, en la metodología socrática este problema no ha sido tratado con cuidado y esto ha dado origen a algunos equívocos. Baste, pues, esta primera aproximación para aclarar más matizadamente el tema en cuestión. Pasemos ahora a analizar el papel de la prudencia en el diálogo socrático.

El diálogo socrático, si bien esto pueda parecer a primera vista paradójico, es una práctica prudencial y deliberativa.⁶⁸ Eso es lo que resulta de un análisis de su puesta

⁶⁸ Decimos aparentemente “paradójico” por dos razones. La primera remonta a la historia del diálogo socrático. Como hemos visto, su fundador fue Leonard Nelson, un filósofo neo-kantiano del siglo pasado. La segunda remonta a la interpretación que hoy a menudo se da de esta práctica: la interpretación en el marco de una ética del discurso. Véase a Gronke Horst. “Die Grundlagen der Diskursethik und ihre Anwendung im sokratischen Gespräch” en Varios. *Diskurstheorie und sokratisches Gespräch*. Editado por Dieter Krohn. Barbara Neisser. Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1996: pp. 17-39. Respecto a la primera objeción, si es cierto que la ética de Nelson es una ética kantiana, ya sabemos que la fidelidad de Nelson a Kant no le impidió desarrollar su perspectiva e introducir justo en la ética algunas componentes prudenciales, como la consideración de las consecuencias y de la situación en juego con respecto a la defensa de los intereses de cada uno. Desde esta perspectiva, por tanto, no parece una paradoja la componente prudencial en el diálogo sino uno de sus rasgos esenciales. Con lo cual nos queda la segunda dificultad, la ligada a la ética del discurso. Aquí se muestra patente el deseo de tomar distancia de la prudencia, entendida de forma simplificada como un pensamiento o excesivamente individual o excesivamente tradicional, en cualquier caso no capaz de alcanzar la madurez de la crítica y de la puesta en cuestión. Hemos ya considerado este problema a lo largo del capítulo tercero y no vamos a repetir aquí lo ya dicho. Si se considera el proceso deliberativo prudencial no como una mera estrategia y no como una mera decisión solipsista, caerán las razones que obstaculizan a algunos practicantes de los diálogos

en práctica. Tomemos, por ejemplo, el momento de la elección del ejemplo; en ella se pone en marcha un proceso deliberativo prudencial gracias al cual los participantes llegan a una decisión razonable respecto al ejemplo a examinar. Lo mismo cabe decir de todos aquellos momentos en los que los participantes están llamados a tomar una decisión sobre cómo proseguir. Pero esto no es todo.

El mismo proceso de examen y de argumentación a partir de un ejemplo es, en su complejidad, un ejercicio de práctica prudencial, al menos, en dos niveles. A un primer nivel, más extrínseco, el examen del juicio del proponente del ejemplo, que aunque radicado en la experiencia de aquél, no es sino una manera de reconstruir *a posteriori* el proceso prudencial del agente. El juicio del proponente del ejemplo va a marcar una cierta decisión suya, que va a suponer un proceso de deliberación previo (bien o mal hecho, esto ahora no importa). En nuestros diálogos descritos, por ejemplo: he tomado el riesgo por qué... considero haber actuado excelentemente; por qué... decidí limitar mi cuidar; por qué...

Pero hay más: la misma modalidad de llevar a cabo este proceso es prudencial. Sería éste el segundo nivel mencionado, un nivel más intrínseco que el anterior. La capacidad de detectar unos aspectos concretos ligados a la situación y al contexto de la experiencia en cuestión, requiere un ejercicio de modestia y actitud que son propios de la prudencia. Ahora bien, para poder detectar el papel de las virtudes hace falta ser virtuosos, por más que esto pueda parecer paradójico. Pues lo que se descubre no es simplemente algo ya conocido que no va afectar la manera misma de dialogar. Aquí se trata del material a partir del cual el discurso puede tomar una dirección u otra. Los participantes no sólo aprenden a detectar unos valores, unas emociones en juego, unas condiciones, sino que aprenden a trabajar con ellas poniendo en marcha toda una serie de habilidades y actitudes que son características de la misma prudencia: escuchar a los demás, dejar por el momento en suspenso nuestros juicios, intentar comprender lo específico de esta situación, modificar, si es el caso, nuestras opiniones, trabajar con las emociones en juego, dejarse también conducir en parte por ellas sin abandonar una actitud crítica ...

socráticos el discernir en él el estilo prudencial de la crítica. Jos Kessels, por ejemplo, en su libro ha sugerido considerar el diálogo en los términos prudenciales: Kessels Jos. "Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis: Anspruch oder Zumutung?" en Varios. *Das sokratische Gespräch im Unterricht*. Editado por Dieter Krohn. Barbara Neisser. Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt 2000: pp. 11-32.

Las formulaciones de nuestros juicios, sus correcciones, su paulatina aclaración, por una parte, y el autocontrol y la capacidad de preguntar de manera constructiva, de escuchar a los demás, de atender un momento antes de hablar, por otra, son parte de aquel tejido conectivo que hace del diálogo socrático una efectiva práctica prudencial colectiva. Reconstruyendo un momento prudencial se practica la misma prudencia.

A esto se añade que los resultados que se alcanzan no son apodícticos sino probables; las preguntas que se tratan no son meramente estratégicas, sino de sentido. Se investiga en torno a los fines y no sólo en torno a los medios para alcanzarlos. Lo que se pone en marcha, entonces, se acerca mucho a una especificación de los fines, un aspecto este que, como hemos ya sugerido en el apartado sobre la prudencia (capítulo tercero) es constitutivo de esta forma de razonamiento.

En la tabla que sigue se pone en relación la prudencia con el método socrático por lo que hace referencia al tipo de objeto de investigación, al razonamiento llevado a cabo, al papel de los hábitos, al tipo de práctica llevada a cabo y al problema de la especificación de los fines.

	<u>Prudencia</u>	<u>Diálogo socrático</u>
<u>Objeto</u>	Lo que puede ser de otra manera (contingente) Realidad individual y particular	Ejemplo del participante
<u>Razonamiento</u>	Probable en condiciones de incertidumbre	Probable en condiciones de incertidumbre. "Wahrheit bis auf Weiteres"
<u>Héxis</u>	Hábitos necesarios para la deliberación	La modalidad misma de participar y dialogar colectivamente
<u>Tipo de actividad</u>	<i>prâxis</i> el fin interno a la práctica misma	<i>prâxis</i> Fin (búsqueda de la verdad aunque provisional) momento intrínseco a la misma actividad
<u>Fines</u>	Especificaciones de los fines	Investigación a partir de las razones de nuestro actuar y de los fines implicados en ella - especificación fines

Lo que acabamos de decir podría parecer demasiado contundente. En efecto, como se sabe, en la prudencia juegan un papel importante la autoridad y la tradición. Además juega un papel decisivo la capacidad de orientar nuestras acciones. Ahora bien, parece que el diálogo socrático va a contestar estos tres componentes, por su rechazo al papel de la autoridad, de la tradición y por su desinterés en la solución de unos

problemas prácticos. Antes que acabar nuestra reflexión, tenemos que contestar a estas críticas.

Comencemos con la tradición. En los diálogos socráticos que hemos moderado en el contexto clínico, la tradición juega un momento decisivo, porque ofrece, muy a menudo de forma implícita, toda una serie de saberes y de saber hacer que nos han sido transmitidos. No hay que olvidar que un buen profesional, al menos al nivel de nuestras expectativas, no es una persona que pasa su tiempo cuestionando lo habitual y dialogando socráticamente con sus colegas. Todo lo contrario, es quien sabe, en condiciones de incertidumbre y de tiempo limitado, actuar correctamente tanto técnica como éticamente mirando al bien del paciente. En esto la experiencia y la tradición juegan un papel importante. A mi manera de ver, esto no es una objeción a los diálogos socráticos. La tradición juega un papel, lo importante es que éste no permanezca como algo incuestionable. A menudo, sobre todo en los diálogos breves, no se puede cuestionar todo. Muchas veces nuestros conocimientos y nuestro saber actúen de forma implícita. Lo importante entonces es que los resultados del diálogo reflejen el paulatino trabajo de crítica y de comprensión, que es característico del diálogo. De algo habrá que partir si se quiere hablar de algo, y este algo será algo compartido, aunque no por eso incuestionable. Un ejemplo de esto se puede ver en nuestro diálogo sobre la excelencia de la relación clínica, donde los participantes supieron concretizar algunos modelos aprendidos, como el de la “alianza terapéutica”.

La tradición y la opinión no nos dan unos criterios suficientes para aceptar o no un argumento, desde luego. Pero con esto no se quiere decir que hay que evitarlas del todo. Eso sería imposible. Nuestra razón es también una razón histórica y contextual. Nuestros mismos argumentos, si bien pretenden expresar sólo unas razones, van a expresar también toda una serie de prejuicios que les son constitutivos, ofreciéndonos, de esta manera, un material bajo el cual poder investigar.

Lo mismo cabe decir del rechazo del papel concedido a la autoridad. En un diálogo socrático la única autoridad en vigor es la de los mejores argumentos. Bien entendido que la autoridad de los argumentos no es más que el fruto del trabajo colectivo del grupo. De ninguna manera tendría que reflejar la perspectiva de un participante, por el mero hecho de ser la perspectiva de este participante y no de otro. Lo cual significa que cada uno tiene un espacio para convencer a los demás, así como

para dejarse convencer por los demás. Personas que tienen más experiencia o están más acostumbrados pueden, en efecto, influenciar el diálogo, pero sólo si sus argumentos están reconocidos por los demás y puestos a prueba a la luz del caso que se examina. El diálogo socrático, por tanto, no excluye cualquiera autoridad y cualquiera tradición, sino sólo aquellas que no se dejan cuestionar o replantear a lo largo del discurso. Con una aclaración importante. La fuerza de los argumentos está ligada al tipo de diálogo que se ha llevado a cabo para entenderlos y formularlos de una determinada manera.

En este proceso, las emociones también tienen un papel importante. Si se recuerda, habíamos hecho referencia al ejercicio de una actitud empático-crítica a lo largo de todo el diálogo. La paciencia con la cual se toma la intervención de un participante, se busca su corazón de verdad, se la intenta esclarecer y ponerla a prueba a la luz de una experiencia concreta, es fundamental. Las emociones nos guían también, nos ofrecen y anticipan unas convicciones que se tienen que examinar. A veces las emociones están mezcladas con los mismos argumentos, a veces son la condición de posibilidad de ellos. Las emociones no tienen que tener siempre y sólo un papel negativo. En el diálogo socrático saber y sentir se unen entre sí para constituir la compleja trama de una deliberación colectiva. Recuérdese aquí también la imposibilidad de traducir de forma definitiva todo lo expresado, así como la presencia de un saber implícito no explicitable a lo largo del diálogo. Para que esto sea posible, se requiere un ejercicio de respeto recíproco que exige, a su vez, un cierto entrenamiento por parte de los participantes.

Se puede por tanto entender en qué sentido el concepto gadameriano de experiencia resulta adecuado para describir lo vivido y practicado en el diálogo socrático. En su concepción, autoridad y tradición cumplen una función positiva y no sólo un referente negativo.

Finalmente, resulta claro que el objetivo del diálogo socrático no es solucionar de forma inmediata problemas concretos. En este sentido, el diálogo no es expresión de un saber práctico. Dicho lo cual, no podemos olvidar que el diálogo socrático puede cuestionar los fines, o tal vez las máximas, y las convicciones expresadas en ellos de nuestro actuar. En este sentido, son expresión de un saber práctico; de un saber capaz de orientar nuestras acciones, de ofrecer un canon de orientación para nuestro actuar.

Es el momento de reconsiderar todo el camino recorrido hasta aquí y de sacar algunas conclusiones. Lo hacemos en el último apartado de nuestro trabajo, en el que vamos a ir contestando las preguntas abiertas por esta investigación, con la ventaja de haber tenido a disposición una experiencia socrática en este campo.

CONCLUSIÓN

En este estudio hemos seguido un itinerario y una constelación de problemas que no siempre han caminado en paralelo y que hace falta ahora esclarecer cuidadosamente. Nuestro itinerario se podría describir de la siguiente manera.

En una primera parte, hemos llevado a cabo un diagnóstico de la situación actual en medicina cuyos resultados han sido los siguientes: la instancia de un diálogo abierto y de un saber prudencial en medicina. Habida cuenta de que tanto el diálogo abierto como el saber prudencial reenvían al saber del no saber socrático, nuestra segunda etapa se ha centrado en él. Por eso hemos examinado el sentido que adquiere el saber del no saber socrático tanto en el diálogo abierto como en el saber prudencial. Terminadas estas aclaraciones se nos ha configurado una tarea a cumplir: la búsqueda de unas prácticas socráticas capaces de promover el saber del no saber socrático en medicina, para contestar a las instancias del diálogo abierto y del saber prudencial que habíamos destacado en ella. Nuestra mirada se ha centrado en una manera peculiar de entender y practicar el saber del no saber socrático, la del método socrático en la interpretación de Leonard Nelson y Gustav Heckmann. Pertenece a esta tercera etapa, la larga digresión en torno a los fundamentos filosóficos y pedagógicos de este método. Teniendo en cuenta que nuestra investigación había partido de una diagnosis de la situación actual en medicina, nuestra última etapa, la cuarta, ha vuelto a considerar la instancia del diálogo abierto y del saber prudencial en medicina, si bien ahora a la vista del método socrático en la versión de Nelson y Heckmann.

Como acabamos de decir, a lo largo de este camino nos ha acompañado una constelación de problemas: los ligados al sentido de pluralismo y a la relación entre pluralismo y diálogo abierto. Esta problemática ha cruzado de manera transversal nuestra investigación, volviendo a plantearse de forma diferente en distintos momentos.

Nuestra investigación se ha enfocado desde el principio en el marco de la problemática pluralista en la medida en que iba considerando la bioética cómo la expresión de las revoluciones liberales en medicina. Nuestra problemática ha ido precisándose con nuestra hipótesis de partida: donde hay pluralismo tiene que haber un diálogo abierto. De ahí, uno de los problemas centrales de este estudio: la caracterización de lo que se entiende por diálogo abierto y la consecuente especificación

de lo que se entiende por pluralismo. Las dos consideraciones no han sido sino las dos caras de una misma moneda, siendo el diálogo abierto una ocasión para esclarecer un cierto tipo de pluralismo, y el pluralismo una manera para esclarecer lo específico del diálogo. El tema del pluralismo, en las dos vertientes que hemos indicado, ha tenido la posibilidad de medirse con la experiencia. Se consideró a la medicina como un buen campo de prueba para promover unas prácticas pluralista de estilo socrático. Pertenecen a este campo de prueba los distintos diálogos socrático que hemos sugerido en la última parte y que conciernen a las relaciones entre profesionales de la salud y pacientes, entre profesionales diferentes, y a las relaciones entre medicina y sociedad.

Así, nuestra investigación en torno al método socrático ha intentado contestar tanto a unos interrogantes sugeridos por un diagnóstico de la situación actual de la medicina como a un problema filosófico, la cuestión del pluralismo. Hechas estas aclaraciones, resulta más claro cuáles son los interrogantes a los que tenemos que contestar ahora.

1)¿Qué es lo que nos dice el diálogo socrático, tal como lo hemos planteado y practicado aquí, respecto a la instancia de un diálogo abierto en medicina?

2)¿Qué es lo que nos dice el diálogo socrático tal como lo hemos planteado y practicado aquí respecto a la instancia de una recuperación del saber prudencial en medicina?

3) ¿Qué sugerencias nos ofrecen los resultados adquiridos, para nuestra hipótesis de partida (la relación entre pluralismo y diálogo abierto)?

Con las primeras dos preguntas, vamos a contestar a aquellas instancias que han salido de los dos primeros capítulos. Con la tercera, en cambio, vamos a reflexionar sobre el tema que ha atravesado esta disertación: la relación entre diálogo y pluralismo.

Sin embargo, antes de contestar a las primeras dos preguntas, queremos precisar en qué sentido los diálogos socráticos, aquí sugeridos, se pueden considerar diálogos abiertos. Si se quiere, esta aclaración nos muestra en qué sentido el diálogo socrático aquí propuesto puede ser una de las maneras de practicar el saber del no saber socrático, tal como lo habíamos planteado en el tercer capítulo de esta investigación. Consideraremos los diálogos socráticos según sus contenidos o resultados y según su forma o su manera de alcanzarlos.

Como hemos ya tenido la ocasión de mostrar en cada diálogo la dirección de la investigación no es previsible. Tampoco lo son los resultados alcanzados, sean éstos los juicios compartidos por los participantes al final de la investigación, las preguntas reconocidas como fundamentales para la prosecución de la investigación o los *Einsichten* individuales como colectivos ligados a la temática debatida. El diálogo socrático es imprevisible porque la aportación de los participantes le es constitutiva en cada paso: desde la búsqueda de los ejemplos, hasta su elección y discusión colectiva. Si bien los diálogos necesiten un moderador que marque los pasos, les ayude a no perder el hilo de la argumentación, tenga en cuenta los tiempos a disposición y facilite el desarrollo de un diálogo colectivo, el contenido de lo alcanzado es responsabilidad plena de los participantes. Cuanto más aprendan los participantes a escucharse recíprocamente y a investigar colectivamente, tanto más los resultados que alcancen serán distintos de lo imaginado al principio ya que son el fruto de una reelaboración colectiva. El diálogo es, en este sentido, abierto porque no pretende dirigir hacia una determinada meta. Al contrario, es fruto de una argumentación compartida. Esto nos permite entender otro sentido de la abertura del diálogo, un sentido más profundo.

El diálogo es abierto por la manera con la que se lleva a cabo este proceso. Lo hemos ya anticipado. Los participantes aprenden a ponerse en juego en la argumentación por la manera misma con la que argumentan. Esto, a menudo, conlleva una cierta crisis: los participantes se encuentran desarmados, por así decir, en la medida en la que están constreñidos a esclarecer sus posiciones a la luz de la experiencia cotidiana (y no, por ejemplo, a la luz de unos conocimientos previos no discutidos). De

esta manera, cada uno se encuentra en un mismo nivel y con una misma tarea: intentar contestar a la pregunta por el estrecho camino del análisis de la experiencia y de los mejores argumentos. El esfuerzo de comprensión que éstos requieren, junto con la formulación escrita de ellos, constituye, en buena medida, el núcleo del trabajo colectivo.

Para que esto sea posible, los participantes tienen que practicar lo que paulatinamente hemos ido esclareciendo a lo largo del capítulo tercero. Tienen que aprender que lo que dicen los demás puede ser interesante e importante para su discusión, sin dejar de ejercitar por ello una función crítica. Como hemos subrayado, los participantes tienen que aprender a ser empáticos si bien críticos, o si se prefiere críticos sin dejar de ser empáticos. El deseo y la voluntad de contestar a la pregunta se patentizan en la aceptación de aquellos argumentos que no dejan más espacio (al menos por el momento) a unas objeciones razonables. Todo esto requiere una gran apertura por parte de los participantes, una disponibilidad para aprender de los demás y con los demás, junto con una capacidad de auto-reglamentarse a lo largo del diálogo. Me explico.

Los participantes tienen que aprender a preguntar sólo lo que es verdaderamente relevante y no cualquier cosa; a no intervenir siempre; a esperar un poco; a tomar decisiones en un tiempo breve, con unos argumentos sólo probables. Decisiones éstas de corte prudencial. Todo esto requiere de los participantes aprender a expresar de forma breve y concisa sus tesis, a encontrar colectivamente y cuando sea necesario una manera de salir de unas dificultades conceptuales o ligadas a la dinámica del diálogo etc. Los participantes tienen que aprovechar el tiempo disponible para poder llegar a una conclusión más o menos satisfactoria, pero, sobre todo, colectiva. Con una aclaración importante. El esfuerzo de contestar a la pregunta, marca el diálogo socrático, eso es cierto. Ahora bien, un diálogo socrático en el que no se llega a un consentimiento final, no deja de tener validez por eso. No es el resultado, sino la manera con la que se intenta alcanzarlo, lo que resulta decisivo. Como habíamos dicho, el diálogo socrático es, antes que nada, una “experiencia”, una práctica argumentativa. De ahí su aportación central en el marco de las metodologías bioética, la dimensión ética ligada a su misma práctica, y la imposibilidad de reducirlo sólo a una técnica argumentativa.

En conclusión, el diálogo socrático es una práctica argumentativa esencialmente abierta, en la que la diferencia de las posiciones de los participantes es el elemento constitutivo, en tanto que ocasión para replantear la cuestión desde distintas perspectivas y llegar a unos resultados más matizados. Planteadas estas premisas vamos a contestar a nuestro primer interrogante.

1)¿Qué es lo que nos dice el diálogo socrático, tal como lo hemos planteado y practicado aquí, respecto a la instancia de un diálogo abierto en medicina?

La instancia de diálogo abierto en medicina nos había invitado a promover en ella ocasiones de encuentro y confrontación entre distintos actores (o si se prefiere, utilizando las palabras de Engelhardt, entre “extraños morales”) en torno a temas fundamentales de interés común. Cabe por tanto destacar el papel que el diálogo socrático ha adquirido respecto a esta vasta problemática.

A lo largo de nuestra investigación, hemos considerado tres ámbitos (que se podrían considerar a la vez, arenas, para la discusión) en los que se podría llevar a cabo diálogos entre “extraños morales”. Junto con estos ámbitos, hemos considerado tres constelaciones de problemas a las que los “extraños morales”, (con independencia del ámbito de pertenencia) podrían estar llamados a contestar.

Los ámbitos conciernen a la relación entre el profesional de la salud y el paciente; a la relación entre distintos profesionales y a la relación entre medicina y sociedad. Los problemas, a la deliberación en torno a los fines que se requiere debido a la crisis del paternalismo, a la tecnologización de la medicina y a la dimensión pública de la salud. La contestación a nuestro interrogante se irá precisando para cada ámbito y problemática.¹

Ámbitos:

a) Relación profesionales y enfermos

¹ En el caso de la crisis del paternalismo, esto había significado volver de actualidad la cuestión en torno al tipo de beneficencia a promoverse, a día de hoy, en la práctica clínica. En el caso de las tecnologías, esto había significado plantearse la cuestión de los límites de la investigación y del tipo de medicina que se quería llevar a cabo. En el caso de la dimensión pública de la salud, la reflexión en torno a los fines había significado entre otros la toma de conciencia de una discusión pública en torno a la cuestión de los criterios a elegir para una distribución equitativa de los recursos sanitarios.

Respecto al primer ámbito, lo que concierne a la necesidad de promover un diálogo entre profesionales de la salud y pacientes, cabe mencionar lo siguiente. El diálogo socrático, gracias a su misma práctica, representa una oportunidad para promover actitudes y habilidades constitutivas para la relación clínica.² Entre éstas: la capacidad para ponerse en lugar de los demás; de considerar las situaciones desde unas perspectivas distintas; de aceptar buscar juntos una solución; de ir buscando unas razones compartibles; de argumentar colectivamente. Son éstas, sólo algunas de las competencias que se requieren tanto de un buen profesional como de un paciente. Su ejercicio favorece un diálogo peculiar entre “extraños morales” (como a menudo pueden ser los pacientes y los profesionales). Más que defenderse el uno del otro, los dialogantes, se entrenan para aprender el uno del otro. Con una importante aclaración.

No se trata de ofrecer diálogos socráticos en la relación clínica. Esto no sólo no se podría plantear, sino que tampoco sería adecuado. Se trata de construir ocasiones en las que los profesionales de la salud y los enfermos tengan la ocasión de confrontarse sobre temas de interés comunes, como el sentido del cuidar, de la enfermedad, del dolor, del respeto etc. Se trata de empezar a construir una red dialógica en la que se establezcan las premisas para renovar la confianza y el respeto recíproco entre pacientes y profesionales de la salud. Profesionales y no profesionales tienen que entrenarse para aprender el uno del otro; tienen que aprender a hablarse, para salir de la situación de aislamiento en la que todavía se encuentra la medicina de hoy.

El diálogo socrático, en este sentido, contribuye a construir unos puentes entre profesionales y enfermos, unos puntos más de contactos. El diálogo socrático ayuda a los participantes a entender las razones de los demás. Gracias a un análisis compartido de la experiencia y al lento proceso de argumentación que se emprende, los participantes aprenden, efectivamente, a trabajar el uno con el otro, y gracias al otro. Lo cual no deja de tener consecuencias para la relación clínica. Se dan las bases para un lenguaje común, para entender las dificultades de los demás, para dar un nombre a algunas de las vivencias que acompañan a los pacientes y a los profesionales en una relación compleja como la clínica donde ambos son profundamente vulnerables. Si,

² Consideraré aquí la “relación clínica” insistiendo en la relación entre profesionales de la salud y pacientes. Como se sabe, es ésta una relación siempre más plural y compleja que no se reduce a la relación médico enfermo, sino que incluye una multitud de actores. Por razones expositivas, he decidido tratar la problemática ligada a las relaciones entre los distintos profesionales de la salud en el punto siguiente.

como veremos, los profesionales están llamados a replantear creativamente su práctica a la luz de los cambios acontecidos en medicina, los pacientes también tienen que acostumbrarse a este cambio y aprender a responsabilizarse de la gestión de la propia corporeidad y de la aceptación de su finitud.³ Tanto los profesionales como los enfermos se necesitan para poderse entender mejor. Esta necesidad no se resuelve con la adquisición de más técnicas, como las comunicativas, sino con una actitud de apertura y de escucha responsable cuyo ejercicio es tarea también del diálogo socrático.

b) Relaciones entre profesionales

Respecto al segundo ámbito, el diálogo socrático nos parece una propuesta interesante por las siguientes razones: nos ayuda a trabajar de manera interdisciplinar; nos invita a contestar de manera crítica y creativa a los recientes cambios acontecidos en medicina; nos facilita la coordinación entre saber teórico y experiencial. Considerémoslo una vez más.

Hoy, más que nunca, la relación entre las distintas profesiones requiere un trabajo interdisciplinar en el que cada uno se dé cuenta de la importancia de la contribución de los demás. Ya lo habíamos visto a propósito de la relación entre profesionales y enfermos. Demasiado pronto se ha asociado la interdisciplinariedad a un mero estado de cosas: la presencia de unos expertos diferentes. La interdisciplinariedad es algo muy distinto: la capacidad de estos expertos para trabajar juntos, para aprehender de los demás, para confrontarse. No se trata de una mera suma de partes, sino de la construcción de un entero nuevo. La modalidad con la que se trabaja a lo largo de un diálogo socrático, me parece a este respecto una práctica fuertemente interdisciplinar.

El segundo punto que habíamos destacado era la capacidad por parte del diálogo socrático de estimular la creatividad de los participantes. Aquí basta mencionar dos momentos del diálogo: el proceso de reconstrucción de la situación examinada y la búsqueda de unas razones compartidas. Con el primer paso, se alcanza una visión más matizada de la realidad y de los problemas que conlleva. Se entrena nuestra capacidad de detectar los detalles en las situaciones problemáticas. Con la segunda, se pone en

³ El diálogo socrático, justo porque incluye una multiplicidad de actores, constituye una buena oportunidad para llevar a cabo este paulatino proceso. Se tiende a construir una confianza en el profesional que no excluya una responsabilización propia. Se tiende también a responsabilizarse sin olvidarse del papel central del profesional. Si hay una confianza entre los dos, la hay en los límites de lo razonable; si hay una autonomía la hay en el marco de una relación.

marcha nuestra capacidad de contestar a estas últimas, aunque indirectamente. Un ejemplo lo hemos visto en el diálogo en torno a la excelencia en la relación clínica. Allí quedó patente la exigencia de precisar lo que se está haciendo cuando se practica una relación de alianza y lo que se tendría que hacer para promover una relación semejante. En esto no vamos a insistir demasiado, porque ya lo hemos hecho en el capítulo precedente. Concentrémonos ahora en el último punto.

No hay que olvidar que el tipo de saber alcanzado, el *Einsicht*, es un tipo de conocimiento fuertemente experiencial, capaz de articular conocimientos y prácticas, teoría y *prâxis*. Por ejemplo, poder discutir colectivamente sobre el consentimiento informado a partir del examen de una experiencia real (en lugar de ofrecer una simple lista de criterios abstractos para reconocerlo) puede tener muchas ventajas. Probablemente una de éstas es disminuir la distancia entre lo que se dice y lo que se hace, todo lo que se sabe sobre el consentimiento informado y todo lo que se hace efectivamente en la práctica diaria. Hemos visto, además, que en los diálogos socráticos no hace falta dialogar siempre y sólo con casos clínicos, aún cuando esto, en el caso de los profesionales, tenga sus ventajas. A veces, considerar algunas cuestiones claves desde algo tan diferente como la vida diaria, ayuda a los profesionales a reconocer algunas dimensiones que no se consiguen detectar en la propia práctica; dimensiones que tienen un valor importante. Por la manera con la que se lleva a cabo el diálogo, los participantes están llamados a reflexionar críticamente y a entrenar su discernimiento moral. No se pretende que abandonen lo aprendido, eso es claro. Se sugiere, por contra, hacerlo más propio, dejar despierta una crítica prudente para que la práctica no se resuelva en un ejercicio mecánico, muy a menudo deshumanizador, sobre todo para el profesional. El diálogo socrático, aquí, juega un papel fundamental: permite a los “extraños morales” encontrarse en un terreno común, el de la experiencia cotidiana, una experiencia que permite a todos decir algo que tiene sentido, y que, en el fondo, reúne también a todos. Recuérdese la variedad de matices alcanzados en un diálogo muy breve con distintos profesionales, cuando éstos se han interrogado sobre el sentido del cuidar a partir de su experiencia diaria. Esto es un primer paso para entrenarse a ver los acontecimientos con ojos diferentes.

Esta capacidad tendría que ser promovida también en todas aquellas ocasiones en las que la pluralidad de formaciones y valoraciones es decisiva. Piénsese, por

ejemplo, en los comités de ética asistencial o de investigación. El carácter pluralista de estos comités, no tendría que limitarse a la presencia de personas con formaciones y valoraciones distintas; no tendría que quedarse en el nivel de un pluralismo estático. Habría que dar un paso más: adentrarse en un pluralismo dinámico, trabajar juntos, aprender a destacar una visión que sea fruto de la aportación de cada uno. Hace falta que estos actores sepan interactuar y dialogar abiertamente. Aquí, también, el diálogo socrático no tiene que entenderse ingenuamente. No se trata de una metodología a aplicar para la discusión de los problemas éticos ligados a un caso clínico, ni de un método para evaluar los protocolos de investigación. Más bien se trata de una “experiencia” a promover, una “experiencia” que nos puede ayudar también a utilizar los distintos métodos de manera diferente, porque nos ayuda, entre otros, a entrenar nuestras habilidades y actitudes para el trabajo colectivo y el respeto recíproco. Es menester insistir en este punto. Los diálogos socráticos no están pensados para resolver problemas, sino para poner unos nuevos y, sobre todo, para entrenarse en el trabajo del respeto recíproco y de la tolerancia, llevando a cabo una argumentación colectiva. A lo mejor, la manera peculiar con la que se examinan los problemas socráticamente puede ayudar a estos actores a tener en cuenta los problemas desde una perspectiva nueva, y a descubrir unas cuestiones nuevas que tendrán que ser trabajadas con posterioridad. Las potencialidades pedagógicas del diálogo socrático están, a este nivel, todavía por explorar y explotar. Me refiero, por ejemplo, a la posibilidad de promover en los comités de ética sesiones socráticas que tengan por objeto algunos de los temas que más le interesan para formar también a los miembros del comité en un tipo de trabajo distinto del habitual y para promover un examen atento de sus problemáticas de interés. Tampoco hay que excluir una utilización de los diálogos con otros objetivos pedagógicos. Como ocasión para introducir unos temas centrales, poniéndolos otra vez en el centro de nuestra atención crítica.

c) Relación entre medicina y sociedad

Vamos ahora al último ámbito: el ligado a la relación entre medicina y sociedad. Los cambios acontecidos en medicina han puesto de manifiesto la exigencia de reflexionar sobre ellos de manera colectiva. El diálogo afecta a cada uno como ciudadano antes que como enfermo o profesional. Ahora no se trata simplemente de favorecer la comprensión entre enfermos y profesionales o entre distintos profesionales

entre sí; tampoco se trata de ofrecer ocasiones en las que estos actores puedan argumentar colectivamente con el objetivo de esclarecer algunos rasgos típicos de la relación en la que se encuentran o del tipo de práctica que están llevando a cabo. Lo que está en juego es algo más. El diálogo afecta al tipo de medicina que se está llevando a cabo, al tipo de recursos que se emplean, a las modalidades con las que se están distribuyendo, al tipo de investigación que se está promoviendo etc.

Claro está, aquí también hay que ser realistas. Para poder hablar de algunos temas, hay que conocer aquello de lo que se está hablando. De otra manera no se haría sino expresar nuestros miedos y temores, como hemos ya visto. Pero, estar informados de lo que acontece no es todavía suficiente, como hemos mostrado de manera contundente a propósito de los diálogos sobre los xenotrasplantes. En efecto, la confrontación con personas que tienen formaciones, vivencias y experiencias distintas, permite esclarecer mucho más las cuestiones a investigar. A veces nos ofrece la ocasión para replantear cuestiones ya dadas por resueltas. La bioética misma, tal como la hemos examinado en el primer apartado de este estudio, ha seguido esta dirección. Un ejemplo típico de esto ha sido la manera con la que se ha llevado a cabo el informe Belmont; otro, el trabajo desarrollado por el Estado del Oregon a propósito de una distribución más equitativa de los recursos; otro más, la institución misma de los comités de bioética como organismos interdisciplinarios y pluralistas etc. Estas experiencias nos indican que la vía a seguir es la de la confrontación y de la responsabilización de los afectados. Cada uno de los participantes y de los afectados tiene que poder entender las razones de los demás y contribuir a la investigación colectiva. Ahora bien, para que esto sea posible, hace falta aprender a dialogar abiertamente.

La manera tradicional con la que estos problemas han sido solucionados se ha mostrado insatisfactoria. Recurrir a unos expertos o a una peculiar tradición de pensamiento (el recurso a una ética “confesional”, cualquiera que sea su referente) parece inadecuado. Y nos parece inadecuado porque la “situación” en la que nos encontramos es una situación distinta, una situación pluralista.⁴ Ni una tradición peculiar, ni una presunta neutralidad del saber científico, pueden ayudarnos a manejar estas cuestiones. Sólo una confrontación entre nuestras valoraciones distintas puede

⁴ Aquí utilizamos la expresión situación en un sentido fuerte. La situación no es algo que se encuentra como un objeto frente a nosotros. La situación es algo en lo que se está. Véase a Gadamer H.G. *Verdad y Método* pp. 352. (en castellano p. 372)

encaminarnos hacia un manejo diferente de la puesta en juego. El hecho de tener valoraciones diferentes, más que atestiguar una infinita distancia entre nosotros, favorece la posibilidad de diálogos abiertos, como creemos haber mostrado suficientemente con los diálogos socráticos propuestos. El contraste entre una ética meramente racional y una ética meramente subjetiva, emocional; una ética capaz de llegar a verdades absolutas, iguales para todos, y una ética destinada a quedarse en la relatividad de la posición de cada uno, está superado por nuestra experiencia dialógica. En ésta, aunque pueda parecer paradójico, con esfuerzo y paulatinamente, nos podemos entender y elaborar criterios razonables, con pretensión de validez aunque ésta no sea absoluta. Claro está, con algunas condiciones: que lo queramos y que estemos dispuestos a modificar nuestras posturas iniciales, i.e., que nos encaminamos hasta la práctica del saber del no saber socrático, tanto en sus valencias epistemológicas, como en aquellas éticas (como hemos indicado en el capítulo tercero).

El diálogo socrático puede adquirir un papel importante en el marco de una democracia más participativa y deliberativa. La capacidad de reflexionar en torno a unos criterios compartidos es fundamental. Lo hemos visto a propósito de la compleja cuestión de los recursos y de la cuestión de los límites de la investigación. Aquí también no se puede reducir el diálogo socrático a una metodología a aplicar indistintamente a distintos problemas. Se trata de una “pieza” en el complejo proceso de inclusión y responsabilización de los ciudadanos en la vida política. Pero se trata, también, de la posibilidad de construir ocasiones concretas para que las personas puedan dar su contribución.

Problemáticas: Deliberación en torno a los fines

Podemos pasar a la segunda tarea que nos habíamos dado al contestar a esta pregunta. La primera parte de nuestro diagnóstico de la situación actual en medicina nos había mostrado que los cambios acontecidos en ella, la crisis del paternalismo, la explosión de las nuevas tecnologías, la dimensión pública de la oferta sanitaria habían apuntado, si bien en formas distintas, a la necesidad de deliberar sobre los fines de la medicina. En el caso de la crisis del paternalismo, esta deliberación se había vuelto a especificar el tipo de beneficencia a promover en la práctica clínica a día de hoy. En el caso de las tecnologías, la deliberación se había centrado sobre la cuestión de los límites de la investigación y sobre el tipo de medicina que se quería llevar a cabo. En el caso de

la dimensión pública de la salud, la reflexión en torno a los fines se había dirigido, entre otros, hacia la cuestión de los criterios a elegir para una distribución equitativa de los recursos sanitarios.

Pues bien, como se ha destacado en el capítulo precedente, el diálogo socrático es una experiencia adecuada para poner en marcha estas reflexiones. Los diálogos en torno al sentido de la excelencia clínica y del cuidar nos han permitido caracterizar y especificar los rasgos de una buena relación clínica. En este caso, la reflexión en torno a los fines es, a la vez, una especificación de los mismos, y una reflexión crítica sobre la práctica con la que se llevan a cabo: el cuidar en todas sus facetas. Los diálogos en torno a los riesgos aceptables en las biotecnologías nos han puesto de manifiesto la posibilidad de cuestionar los fines de la investigación y nos han permitido detectar algunos criterios compartidos para justificar la aceptación o no de un determinado fin. Y en el diálogo en torno a una racionalización éticamente justificable se nos ha ofrecido la ocasión de tratar la cuestión de los fines a un nivel peculiar, el de los criterios compartidos. Si se quiere, aquí, la especificación del fin adviene indirectamente: sugerir unos criterios compartidos es, también, sugerir el fin al que dichos criterios apuntan. Como en los casos anteriores no hay que esperar del diálogo más de lo que puede ofrecer. Los diálogos socráticos nos encaminan hacia la discusión de estas temáticas. No agotan el discurso. Pero, sobre todo, los diálogos socráticos pueden ofrecernos nuevas pistas de investigación, nuevas preguntas; pueden contribuir a crear un clima de respeto y confianza entre los interlocutores. Esta es una condición indispensable para que el trabajo sea, efectivamente, el resultado del esfuerzo colectivo de cada uno. Pasamos ahora a nuestro segundo interrogante:

2)¿Qué es lo que nos dice el diálogo socrático tal como lo hemos planteado y practicado aquí, respecto a la instancia de una recuperación del saber prudencial en medicina?

La recuperación del saber prudencial en medicina se había enfocado a partir de la recuperación de una ética práctica. Como hemos dicho, la ética práctica intenta desarrollar propuestas metodológicas éticas en un marco que acepta los límites de nuestro saber (negando la existencia de un conocimiento y de un procedimiento de validez absoluto) sin que esto nos lleve a afirmaciones relativistas o individualistas. Si

se quiere, la ética práctica vive del mismo problema abierto por el saber del no saber socrático desde un punto de vista epistemológico y existencial: ¿cómo es posible admitir que se sabe que no se sabe, sin caer en el escepticismo? En el caso de la ética, algunos interrogantes podrían ser los siguientes: ¿cómo respetar a las personas teniendo en cuenta los límites de nuestros conocimientos y la incertidumbre que estos mismos conocimientos conllevan? Más precisamente: ¿cómo evitar de caer en la alternativa entre una concepción dogmática, (preocupada por preservar el carácter racional y no arbitrario de la decisión) y una concepción relativista (preocupada por preservar el carácter voluntario y no impuesto de ella)? ¿Son éstas las únicas alternativas? ¿El carácter racional de nuestras elecciones implica de por sí unas verdades absolutas? Y ¿el carácter voluntario de ellas, unas elecciones exclusivamente individuales? Ahora bien, la apuesta de la ética práctica es la del carácter razonable de nuestras elecciones sólo alcanzable en un medio intersubjetivo. Una vía distinta de la dogmática y de la relativista, ambas características de una ética aplicada. Esta es la vía abierta por la recuperación del saber prudencial.

Como sabemos, el método socrático pone en marcha un diálogo abierto que refleja una práctica prudencial. El diálogo socrático es, en este sentido, una modalidad para llevar a cabo el proyecto abierto por una ética práctica. La prudencia, en efecto, es un saber probable, contextual, que se toma en serio la complejidad de la realidad y la validez de las distintas perspectivas en juego; un saber que vive de las aportaciones de cada uno. El ejercicio del diálogo, el dejar que los demás nos digan algo que pueda ser importante e interesante, el dejar que los demás se expresen y nos cuestionen, representa a la vez una práctica cognoscitiva y ética.

Si el diálogo socrático es una práctica deliberativa prudencial y, por eso, una práctica que se enfoca en el marco de una ética práctica, ¿qué es lo que nos puede decir con respecto a las metodologías bioéticas? Ya sabemos que todas han intentado dar voz a la prudencia y a la actitud problemática que ésta requiere. Pero, podríamos preguntarnos: ¿el diálogo socrático es una metodología más o es algo distinto?

Ante todo, cabe decir que el diálogo socrático antes que ser una metodología concreta, llevada a cabo por unos pasos y momentos específicos, es una experiencia, una práctica prudencial, en la que argumentación y deliberación se desarrollan juntas. En este sentido, el diálogo socrático abarca el sentido de la misma ética práctica y de

cada una de las metodologías bioéticas. Los diálogos socráticos nos pueden ayudar a entrenar unas actitudes y habilidades que se pueden utilizar, casi sin darnos cuenta, en cada una de las metodologías propuestas en bioética. Eso lo habíamos ya apuntado.

El diálogo socrático, no obstante, ha alcanzado una forma peculiar, una cierta estructura metodológica. Por cuanto sabemos de que esta estructura sigue abierta y por hacer y por cuanto sabemos de que no tiene que ser utilizada a la manera de una ética aplicada, cabe preguntarse si nos puede aportar algo nuevo en el amplio contexto de las metodologías bioéticas existentes.

Vamos a dividir las contribuciones del método socrático respecto a las metodologías bioéticas en dos apartados: la contribución del diálogo a cada una de las aportaciones mencionadas y la contribución del diálogo en tanto que nueva metodología a considerar.

Comencemos con la primera. El diálogo socrático puede ayudarnos a especificar los fines, eso ya lo sabemos. Con lo cual, queda claro su vínculo con el principialismo y su instancia de especificación de los principios a la luz de la experiencia concreta. Si ahora consideramos la casuística, podemos observar que el diálogo socrático, al menos en la versión que nos ha interesado, puede compartir con ella, junto con el saber prudencial, la elaboración de unos tópicos, gracias a los cuales investigar el ejemplo en cuestión. Lo hemos visto a propósito de la metodología presentada en el apartado precedente. Si consideramos la ética de la virtud, podemos destacar cómo el diálogo socrático puede ser también una reflexión en torno a las virtudes, una reflexión ésta, que permite al mismo tiempo desarrollar y practicar la virtud, porque se lleva a cabo justo gracias a ellas. Los matices desarrollados por la propuesta fenomenológica pueden ser examinados y discutido gracias al diálogo socrático que, en este sentido, refleja un saber experiencial, un saber capaz de reconstruir lo característico de la experiencia. La ética del cuidado, también resulta favorecida por los diálogos socráticos. En el fondo, el estilo y la estructura del diálogo, es aquella actitud empático crítica a la que se orienta también esta metodología. Lo mismo cabe decir de la ética narrativa con la que, tal vez el método socrático tiene más afinidades, siendo ante todo una experiencia hermenéutica. El ejemplo, en efecto, no es un caso típico, sino una historia y el tipo de argumentación es una argumentación contextual. Los participantes se ven expuestos a una confrontación recíproca que permite desarrollar unos *Einsichten* nuevos. La

confrontación es constitutiva para los resultados. La relación una categoría estructural. De lo dicho resulta que el método socrático puede ser considerado como una experiencia particularmente adecuada para poner en marcha el camino de una bioética práctica en el nivel de sus distintas metodologías.

Cabe preguntarse en este momento si el método socrático puede reivindicar una ciudadanía propia en este marco. A mi manera de ver, la respuesta tiene que ser afirmativa, en la medida en que plantea una modalidad peculiar con la cual se intenta deliberar en torno a unas cuestiones claves. A mi entender esto no se encuentra en las metodologías actuales; y, si se encuentra, no se encuentra de la misma manera. Efectivamente, los métodos se orientan más a gestionar los problemas ligados a las situaciones concretas de la práctica clínica, que a reflexionar sobre algunos temas claves. Como sabemos, el diálogo no es una metodología *problem solving*, sino *problem making*. El diálogo socrático nos permite investigar aquellas problemáticas en el marco de las cuales se encuentran mucho de los problemas ligado a la práctica clínica.

Para confrontar y diferenciar el diálogo socrático de otras metodologías ya existentes, puede ser útil recurrir a la tabla que habíamos sugerido en el capítulo segundo. Allí habíamos distinguido los diferentes métodos a la luz de algunos tópicos. Siguiendo el mismo esquema, el método socrático se nos presenta con estas características.

Sus expectativas son múltiples, según los contextos en los que se práctica. He aquí algunas de ellas: promover una mayor conciencia de las problemáticas filosóficas presentes en medicina; ofrecer ocasiones para poder discutir de forma interdisciplinar y pluralistas algunos temas ligado a la propia práctica; instituir puentes entre medicina y sociedad; estimular una deliberación en torno a los fines; alcanzar unos criterios razonables y un canon para nuestras acciones etc. El tipo de pregunta es también peculiar según el contexto. Usualmente, se trata de preguntas que asumen la forma de ¿qué es o en qué consiste este aspecto o este otro? aunque esto no sea siempre el caso. Su campo de aplicación puede ser la política, la pedagogía médica, la educación cívica, la bioética clínica etc. Su interés principal: la recuperación en medicina de unas prácticas pluralistas y argumentativas. Por lo que concierne a su lenguaje, cabe decir que mucho depende del tipo de diálogo que se lleve a cabo. A veces, serán predominantes los criterios y con éstos las máximas de acción; otras veces, los valores y

las vivencias ligadas a ella. Lo mismo cabe decir de los aspectos éticamente relevantes. Según el diálogo adquirirán importancia las vivencias más que las justificaciones morales de nuestras acciones. El tipo de caso, será siempre más cercano a una historia efectiva que a un caso típico. A todas estas notas hay que añadir la siguiente peculiaridad del diálogo: la posibilidad de trabajar a la luz de una experiencia diaria común, no necesariamente ligada a la profesión como rasgo típico de esta práctica. Para algunos temas puede ser muy estimulante un planteamiento semejante, que es muy distinto del habitual. La libertad de tener que tomar una decisión, además, no tiene que pasar desapercibida. Es un punto importante porque permite el desarrollo de un diálogo argumentativo y puede ser considerado como un momento complementario de otras metodologías empleadas. Nos queda por discutir un último interrogante: el tercero.

3) Qué sugerencias nos ofrecen los resultados adquiridos para nuestra hipótesis de partida (la relación entre pluralismo y diálogo abierto)?

Lo primero que cabe decir es que los diálogos socráticos nos muestran la posibilidad de llevar a cabo diálogos abiertos entre sujetos con valoraciones distintas, en la terminología de Engelhardt, “extraños morales”. Aun más, los diálogos socráticos nos muestran que, a veces, es preferible y más productivo dialogar con “extraños morales” que con “amigos morales”.

En efecto, la presencia de unos “extraños morales” es casi necesaria para el desarrollo de un diálogo socrático. El motor de la argumentación socrática está dado por el reconocimiento, al menos en principio, del valor de verdad de la posición del otro, en tanto que capaz de cuestionar nuestra posición. No obstante nuestras posiciones pueden estar alejadas, no obstante nuestra manera de justificar la validez de un acción puede ser diferente de la de los demás, hay la posibilidad de emprender un camino común. Lo cual no deja de resultar paradójico. Por que, si no nos reúnen nuestras concepciones filosóficas, éticas o religiosas, nuestras tradiciones e intereses, ¿qué es lo que nos puede reunir? ¿qué lenguaje tenemos en común?

Hoy no podemos contestar a esta problemática, como en la ilustración, acudiendo a la existencia de una supuesta razón igual para todos. Y esto por la sencilla razón de que la razón a la que aludimos es siempre una razón histórica, vital; una razón

contextual, emocional y particular. Esto lo hemos visto de manera contundente cuando hemos examinado la compleja estructura de las éticas aplicadas y prácticas. Intereses, valoraciones, preocupaciones, supuestos de partida y modalidad de plantear las cuestiones se mezclan entre sí constituyendo lo específico de una posición. ¿Cómo poder, entonces, esperar poder dialogar abiertamente cuando la distancia entre los dialogantes es tan marcada y ha fracasado el ideal ilustrado de una razón igual para todos?

A mi manera de ver, el diálogo socrático nos ofrece una contestación muy interesante a este interrogante. Aunque pueda parecer banal, lo que tenemos en común, hoy, como siempre, es la experiencia. De ella salen las distintas posiciones y interpretaciones que damos y que tenemos que seguir dando. En lugar de empezar a dialogar recurriendo a unos valores, unos principios, unas teorías, unos modelos compartidos, todos ellos reflejo de unas interpretaciones adquiridas y ya formuladas, habría que esforzarse por dialogar a partir de la experiencia y de lo concreto. Esto no significa renunciar por completo a nuestras convicciones, sino aprender a ponerle en marcha de manera no abstracta. Si dos o más personas empiezan a discutir un problema, afirmando sus posiciones diferentes, difícilmente conseguirán discutir el problema en juego. ¿Qué tienen en común un ateo, un ortodoxo, un musulmán? Desde un punto de vista doctrinal, bastante poco. Por eso, los dialogantes terminarán por discutir las posiciones en juego (sean éstas religiosas, éticas o filosóficas) constatando una diferencia radical. En cambio, si dos o más personas empiezan a discutir un problema haciendo referencia a la experiencia, dejando por el momento entre paréntesis sus posiciones firmes, podrán encontrar más fácilmente algunos puntos compartidos. Si, además, en lugar de explicitar sus tomas de posiciones previas, se ponen en marcha juntos, buscando una posición compartida, podrán descubrir que tienen mucho más en común de lo que en un primer momento pensaban.

Con esto ciertamente no se quiere sustituir a la razón abstracta por la idea abstracta de una experiencia igual para todos. Lo que tenemos en común no es una experiencia igual para todos, sino la posibilidad de esclarecer y formular nuestras convicciones a partir de lo concreto. Muy a menudo, las teorías que profesamos, las convicciones que declaramos ser lo más importante para nosotros, no son más que unos viejos trajes recibidos, unos trajes que no han sido más expuesto a la prueba de la

experiencia, de la coherencia con nuestra manera efectiva de vivir. No es lo que decimos, sino cómo vivimos, lo que nos puede diferenciar.

Cuando se dialoga socráticamente, se va construyendo juntos una interpretación, común, lo cual no puede ser un punto de partida, sino sólo una meta a alcanzar. La posibilidad de acordar depende de la modalidad con la que se practica el acuerdo: en el caso del diálogo socrático, a través del análisis colectivo de la experiencia. Claro está, que en este análisis cada uno aportará también lo suyo, sus valoraciones, sus perspectivas, su tradición, sin que con esto el diálogo se vea obstaculizado. No se trata de escribir de nuevo las tradiciones, sino de saber trabajar con ellas de manera productiva, sin quedarse en una situación de empate. El recurso a la experiencia cotidiana, diaria, con la que ilustramos y formulamos nuestras convicciones es una posibilidad. El esfuerzo por llegar a unas conclusiones compartidas a partir de este paulatino trabajo es una modalidad para llevar a cabo unas prácticas diálogicas abiertas.

Ahora bien, nuestra hipótesis había sugerido que el tipo de diálogo que se propone refleja nuestra manera de entender el pluralismo, la tolerancia y el tipo de sociedad que estamos construyendo. ¿Qué es lo que el diálogo socrático nos dice respecto a esta cuestión?

En primer lugar, que la relación entre “extraños morales” no es tan originaria como se pensaba. Más que de “extraños morales” habría que hablar de personas con experiencias, historias e intereses distintos. En segundo lugar, que el tipo de relaciones posibles no es sólo el de un pacto y el de un acuerdo estratégico, relaciones que son capaces de excluir, de entrada, una confrontación. Una sociedad capaz de promover ocasiones de diálogo diferentes no tiene que reflejar exclusivamente las relaciones de fuerzas ya existentes. Se pueden poner en marcha para alcanzar unos equilibrios nuevos y una organización más equitativa. En lugar de una sociedad capaz de defender unos grupos de intereses más fuertes, una sociedad abierta, cuyo tejido conectivo será formado por la disponibilidad a dialogar entre sus miembros. Pero ¿no estaríamos exagerando? ¿No sería esta una forma utópica de pensar la sociedad? Y sobre todo, ¿no estaría esta forma ya contradicha por los hechos, en particular hoy? Es éste nuestro último interrogante. Para tratar con cuidado esta cuestión, tenemos que volver a considerar la relación entre un pluralismo dinámico y uno estático, que habíamos empezado a considerar en el primer capítulo.

En este sentido, el diálogo socrático es ciertamente expresión de un pluralismo dinámico y no sólo una práctica que no es contraria al pluralismo. En él el respeto debido a los demás no está marcado por el miedo a ellos, o por el deseo de alcanzar estratégicamente un objetivo propio. El respeto queda patente en el tipo de dinámicas relacionales propuestas, y en el tipo de juego sugerido. Es éste un juego que, como hemos visto, quiere ir más allá de la no interferencia; un juego en el que la confrontación y la relación con los demás son ocasiones para un enriquecimiento recíproco.

Se trata de un pluralismo en el que se expresa una fuerte confianza en el hombre. Esta confianza tiene muchos riesgos y puede ser llevada a cabo sólo con unas condiciones. En efecto, éste es un pluralismo que puede darse sólo si se hayan alcanzados unos mínimos. De otra forma, sería irresponsable. Con otras palabras: el pluralismo dinámico requiere que se haya alcanzado un cierto pluralismo estático, requiere que cada uno esté protegido y defendido en su unicidad. Pues, en el fondo, el pluralismo dinámico va a realizar las potencialidades presentes y liberadas por un pluralismo estático. Es una invitación a jugar y no a quedarse a defender un espacio de juego en el que ya no es más posible llevar a cabo un partido. Los mismos diálogos que hemos propuesto en medicina necesitan el reconocimiento de la responsabilidad y del papel ejercitado por cada uno de los argumentantes, y por el respeto de su unicidad.

Al margen de metáforas, éste es el camino al que está llamada nuestra sociedad actual, expuesta, frente a la alternativa de una defensa a ultranza de unas posiciones peculiares, a la de una posible apertura recíproca. Esto acontece en todos niveles: en nivel económico con los problemas abiertos por la globalización; en el nivel religioso, con la creciente conciencia de promover un movimiento ecuménico; en el nivel político, con la conciencia de integrar a otras culturas en la nuestra; en el nivel social, con la conciencia de poder relacionarse con personas muy distintas que nosotros etc. Cabe, por tanto, destacar también junto con la necesidad de plantear formas concretas de pluralismo dinámico, la relación de un pluralismo dinámico con uno estático.

A mi manera de ver los dos pueden ser confrontados a la luz de cuatro parejas de adjetivos. Un pluralismo estático tiende a ser defensivo, estabilizador, moderado y desanimado. Un pluralismo dinámico, en cambio, tiende a conllevar unas propuestas, a ser desestabilizador, radical y utópico. Vamos a ver en qué sentido.

El pluralismo estático tiende a ser defensivo porque tiende a proteger unos derechos, adquiridos con mucho esfuerzo y a lo largo del tiempo, sean estos derechos, civiles o políticos, o sociales económicos y culturales. Son estos un patrimonio de las culturas liberales. El riesgo de su violación sigue siempre presente. El pluralismo dinámico, por el contrario tiene otro interés. Bajo la garantía de la existencia de estos derechos se propone estimular una confrontación entre las personas, sin naturalmente obligarlas a esta confrontación, negando así los derechos preservados por el pluralismo estático. Habido cuenta de que el pluralismo estático tiende a reforzar unos derechos adquiridos, su función es estabilizar una situación adquirida. Esto puede tener mucha importancia, tanto desde un nivel político (a través de la consolidación y de la mejoría de las estructuras existentes), como desde un punto de vista psicológico, a través el refuerzo de nuestras identidades.

Ponerse en discusión, puede ser una experiencia enriquecedora. Sin embargo, si es llevada al extremo, puede ser desestabilizadora desde el punto de vista psicológico, porque va a poner en cuestión nuestra misma identidad. En efecto, el pluralismo dinámico es en este sentido desestabilizador. Es una invitación constante a cuestionarse y a ponerse en juego. Lo cual tiene que tener, también, unos límites, si quiere ser aceptable para los seres humanos.

Por eso el pluralismo estático es más moderado, limitado en sus pretensiones, consciente de las dificultades que ya existen para preservar el nivel por él protegido y consciente de los riesgos que podría incluir dar unos pasos atrás. El pluralismo dinámico, en cambio, parece más radical, más dispuesto a experimentar, a ponerse en marcha. Esto nos permite entender, también, la última característica delineada: el pluralismo estático tiende a ser desanimado, mientras que el pluralismo dinámico tiende a ser más decidido, casi utópico, en sus instancias.

En esta disertación hemos trabajado en el marco de un pluralismo dinámico, apostando por el diálogo socrático como práctica pluralista en medicina. Esto no significa que el pluralismo estático no tenga ningún papel. Todo lo contrario, éste es condición de posibilidad y punto de partida para un pluralismo dinámico. Aun más: los dos son complementarios y se necesitan mutuamente. En el pluralismo estático, la preocupación es la de preservar las diferencias, mientras que en el pluralismo dinámico la preocupación es la de ponerlas en marcha, promoverlas. El riesgo de un pluralismo

estático es asentar las relaciones humanas de forma restrictiva, según el modelo de la mera no interferencia. De ahí que el paso a la indiferencia puede ser muy breve, con todo lo que esto implica para el tipo de respeto debido a cada uno. El riesgo, en cambio, del pluralismo dinámico es el de sobre-estimar la función del diálogo y del consentimiento, terminando por limitar los mismos derechos de un pluralismo estático, con todo lo que esto implica para la necesidad de respetar a cada uno en su unicidad.

Los dos se necesitan y se complementan. Ambos intentan dar una forma al respeto debido a cada una de las personas. Si en este estudio nos hemos centrado más sobre uno de ellos, es porque hemos percibido mayormente su ausencia, sobre todo en medicina, donde en lugar de dialogar con los demás, sean éstos los pacientes o los otros profesionales, se tiende a consolidar nuestras posiciones y a defenderse de los demás.

Podemos ahora volver a nuestra hipótesis de partida. Hemos empezado este estudio afirmando que dónde hay pluralismo tiene que haber diálogo abierto. La hemos precisado, afirmando que dónde hay un pluralismo estático es posible que hay también un diálogo abierto, mientras que en un pluralismo dinámico el diálogo abierto es constitutivo. Ahora, podemos añadir que, para que se dé un pluralismo dinámico, hace falta la garantía de unos mínimos, preservados por el pluralismo estático. Ahora bien, como sabemos, la característica del diálogo abierto, sea orientado a una toma de decisión prudente, sea orientado a una argumentación colectiva, es llevar a cabo la práctica del saber del no saber. Es ésta una práctica antes que nada ética, una práctica a través de la cual se pone en marcha el respeto debido a cada uno de una forma peculiar, exaltando su peculiaridad y su diferencia, tomándoselas en serio, por así decir. Hemos intentado elaborar a la luz de una práctica casi centenaria, como la del método socrático en la versión de Nelson y Heckmann, unas ocasiones concretas para llevar a cabo prácticas pluralistas de este tipo en medicina. La vía ha sido sólo trazada y queda todavía por desarrollarse. Estamos convencidos de que los diálogos socráticos, tal como lo hemos planteados, constituyen uno de esos posibles itinerario a recorrer. Este, al menos, ha sido el esfuerzo de toda esta investigación que esperamos haya contribuido, por una parte, a renovar un interés por el diálogo socrático en medicina y por otra, a plantearse maneras para elaborar prácticas pluralistas sostenibles y responsables tanto en éste como en otros medios.

Terminamos haciendo una aclaración importante y abriendo la investigación a unos interrogantes, cuya importancia ha sido detectada a lo largo de esta investigación, aunque no han podido ser discutidos.

Las prácticas socráticas que hemos propuesto, nos parecen prácticas marcadas de entrada por el marco de la “ética de la responsabilidad”. Siguiendo a Weber es éste un modelo ideal de ética (*Idealtypus*), que toma distancia de la ética del resultados *Erfolgsethik*, como de la ética de la convicción *Gesinnungsethik*.⁵

La ética de los resultados representa aquella manera de actuar con la que nos proponemos de alcanzar unos resultados dados, cueste lo que cueste. Si se quiere es éste el modelo de una razón estratégica que no se hace cuestión de sus fines, sino sólo de la adecuación de sus medios. Ahora bien, como sabemos, el diálogo socrático es un cuestionamiento de los fines y, por tanto, no puede ser equiparado a una razón estratégica. La ética de la convicción, en cambio, representa aquella manera de actuar en la que nos contentamos de la pureza de nuestra intención, si se quiere, de nuestra buena voluntad. Si el diálogo socrático fuese expresión de una ética de las convicciones se reduciría a la mera capacidad de articular las convicciones fundamentales de la que salen nuestros juicios, sin plantearse continuamente su repercusión en la experiencia cotidiana. Si la ética de los resultados nos invita a no olvidar las consecuencias de nuestras acciones, la ética de las convicciones nos invita a no olvidar las intenciones de nuestros actos. Ambas tienen un papel importante en el razonamiento moral. Lo mismo cabe decir para la pareja principios – consecuencias. Es determinante tanto la capacidad de referirse a unos principios, como la de saberlos especificar y poner a prueba de la experiencia y, por tanto, de las consecuencia de su aplicación. La ética de la responsabilidad intenta mantener, de forma dialéctica, la relación entre principios y consecuencias, como la de intenciones y resultados. La ética de la responsabilidad no renuncia al papel de nuestras convicciones morales, pero no se queda ahí, las pone en confrontación con la experiencia continuamente, como se hace a lo largo de los diálogos socráticos, donde se aprende, entre otras cosas, a vivir según unas convicciones

⁵ Weber Max. *Politik als Beruf*. Verlag von Duncker und Humblot. München und Leipzig 1919. Trad. En castellano *El político y el científico*. Alianza. Madrid 1967. Weber Max. *Wissenschaft als Beruf*. Verlag von Duncker und Humblot. München und Leipzig 1919. Trad. en castellano. *El político y el científico*. Alianza. Madrid 1967.

razonables, a vivir aceptando los límites de nuestro conocimiento y la dimensión relacional de nuestra identidad.

Pero el diálogo socrático nos parece constituir, también, un ejemplo de ética de la responsabilidad en otro sentido, tal vez más hondo, de responsabilidad. Aquí la responsabilidad no apunta a un modelo ideal de entender y practicar la ética, ni simplemente al tener en cuenta las consecuencias junto a los principios de nuestro actuar. La responsabilidad aquí apunta a un acto, el acto del responder, del contestar a la instancia de verdad sugerida y encarnada por los demás. El diálogo socrático, en efecto, no es más que este tomarse en serio, dejarse cuestionar, tener que contestar a la instancia de verdad del otro, responder a él, a su unicidad y peculiaridad, para emprender un camino común, aunque no idéntico.

Si el diálogo socrático es una argumentación y deliberación colectiva que se enfoca en el marco de una ética de la responsabilidad, y si el diálogo socrático es una práctica pluralista en la que se intenta dar una cierta forma al respeto debido a cada uno: ¿qué tipo de tolerancia promueve? Además, ¿En qué sentido el diálogo socrático puede considerarse expresión de un pluralismo sostenible? Y aún más: ¿no es en el fondo el pluralismo dinámico una expresión de un determinado modelo cultural? He ahí uno de los interrogantes a los que tendremos que tratar de responder, en otra ocasión, pero y a partir de los resultados de esta investigación. Con este estudio, hemos sólo trazado una vía a seguir; una vía que, en nuestra opinión, nos parece estar llevada a cabo también, de manera socrática, porque trazada gracias a una continua confrontación con la experiencia, la situación actual de la medicina, las prácticas socráticas allí propuestas y el examen efectivo de lo que hacemos cuando estamos dialogando.

Bibliografía

Esta bibliografía se compone de dos apartados. En el primero se indican los textos que se han citado a lo largo de la disertación por orden alfabético. En la segunda, se ofrece una bibliografía bastante exhaustiva del método socrático en Nelson y Heckmann. Para una bibliografía exhaustiva sobre los estudios en torno a Nelson se puede ver Jörg Schrot. "Leonard Nelson - Bibliographie der Sekundärliteratur" en Varios. *Diskustheorie und Sokratisches Gespräch*. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1996: pp. 183-249.

A diferencia de la bibliografía relativa a los textos citados en la disertación, en la bibliografía sobre los estudios en torno al método socrático hemos seguido un criterio cronológico - desde los más antiguos hasta los más recientes - indicando algunas de las referencias esenciales para quién quiera profundizar en este estudio. En el caso de misceláneas pertenecientes a una serie, hemos indicado el primer número y, a continuación, los siguientes, aunque publicados en años posteriores. (En el caso de los cuadernos de la PPA hemos también indicado los artículos contenidos, pero no todas las contribuciones allí propuestas.) El objetivo de esta segunda bibliografía es dar unas indicaciones para la profundización en esta metodología.

Bibliografía de referencias

Abel Günter. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1993.

Abel Günter. *Sprache Zeichen Interpretation*. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1999.

Agustín. *La ciudad de Dios*. (Obras de San Agustín edición bilingüe tomo XVI, 1) edición preparada por el Padre José Morán. BAC. Madrid 1964.

Albert Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. UTB J.C.B. Mohr. Stuttgart 1991.
Trad. en castellano de Rafael Gutiérrez Girardot. *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires Sur 1973.

Alexy Robert. *Theorie der juristischen Argumentation*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1978.

Alexy Robert. "R. M. Hares Regeln des moralischen Argumentierens und Leonard Nelson Abwägungsgesetz": pp. 95-123.

Apel K.O. *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1973.
Trad. en castellano de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill *La transformación de la filosofía. I II*. Taurus. Madrid 1985.

Apel - Böhler - Rebel (hg.) *Fünk Kolleg Praktische Philosophie /Ethik*. Beltz. Weinheim Basel 1984.

Apel K.O. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur*

postkonventionellen Moral. Frankfurt am Main 1988.

Apel K.O. "Ist intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?
Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen
Intentionalismus des Bewusstseinsphilosophie" en Varios. *Intentionalität und Verstehen*.
Suhrkamp. Frankfurt am Main 1990.

Arendt Hannah. *Vita Activa. Oder vom Tätigen Leben*. Piper 2002 (1967 1st ed.) *The Human Condition*. University of Chicago Press. Chicago 1958 1. ed. Trad. en castellano de Ramón Gil Novalés. *La condición humana*. Introducción de Manuel Cruz. Paídos. Barcelona 1993.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco* Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Clásicos políticos. Centro de Estudios políticos y constitucionales. Madrid 1999.

Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid 1994.

Aristóteles. *Retórica* edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1985.

Arras John D. "Getting Down to Cases: The Revival of Casuistry in Bioethics." *Journal of Medicine and Philosophy*. 16 (1991):29-51.

Arras John. D. "Common Law Morality". *Hastings Center Report*. 20 (1990).

Aubenque P. *La prudence chez Aristote*. P.U.F. Paris 1963. Trad. en castellano de M. José Torres Gómez-Pallete en *La prudencia en Aristóteles*. Critica. Mondadori Grijalbo. Barcelona 1999.

Aubenque P. La prudence aristotelicienne porte-t-elle sur la fin ou sur le moyens?" *Revue des études grecques*; 78, 1965: 40-51.

Baier A. *Postures of the Mind*. University of Minnesota Press. Minneapolis 1985.

Beauchamp T. Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press. New York 1979. trad. en castellano de (traducido en castellano de Teresa Gracia García Migúel, Lydia Feito Grande y F. Javier Júdez Gutierrez en *Principios de ética biomédica*. Masson. Barcelona 1999.

Beresdorf Eric.."Can Phronesis Save the Life of Medical Ethics" *Theoretical Medicine*; 17 (1996): 209-224.

Berti E. *Le ragioni di Aristotele*. Laterza. Bari 1989.

Bishop A.H. Scudder J.R. *Caring Nurse, curing physician coping patient*. University of Alabama. Alabama 1985.

- Bloch M. *Introducción a la Historia*. Fondo de Cultura Económica. Mexico 1967.
- Boitte P. "La pratique clinique comme source potentielle de questionnement éthique" en *Quelle éthique pratique en médecine?* Editions E.C.C.E., 7 rue des Mimosas. B-1030 Bruxelles: 5-16.
- Böhler D. *Rekonstruktive Pragmatik*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1982.
- D. Böhler y H. Gronke en Varios. *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Editado por Gert Ueding. Band II. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1994: 764-819.
- Brandt Andreas *Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons Kritik der praktischen Vernunft und ihren philosophischen Kontexten*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 2002.
- Brickhouse Thomas. Smith Nicholas. *Socrates on Trial*. Oxford 1989.
- Brochard V. "La morale ancienne et la morale moderne" *Revue philosophique*. 26 (1901): 1-12;
- Brochard V. "La morale éclectique" *Revue Philosophique*. 27 (1902): 113-141 en
Brochard V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris 1912: 489-538.
- Brody Howard. *Ethical Decisions in medicine*. Little Brown and Company. Boston 1976.
- Brody Howard. *Stories of Sickness*. Yale University Press. New Haven - London 1987.
- Burrell David B. Hauerwas S. "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics". En Hauerwas Stanley. *Truthfulness and Tragedy*. University of Notre Dame Press. Notre Dame Indiana 1977.
- Cadoré B. *L'expérience bioéthique de la responsabilité*. Catalyses Artel Fides. Montreal 1994.
- Cadoré B. *L'éthique clinique comme philosophie contextuelle*. Coll. "Grandes Conférences". Fides. Montréal 1997.
- Cadoré B. "La méthodologie en éthique clinique" en *Quelle éthique pratique en médecine?* Editions E.C.C.E, 7 rue des Mimosas, B 1030 Bruxelles: 17-43.
- Callahan Daniel. "Bioethics as Discipline" *Hastings Center Studies* 1. 1; 1973: 66-73.
- Callahan Daniel. *What Kind of Life?*. Simon and Schuster. New York 1990.

Callahan Daniel. *The Troubled dream of Life: Living with Mortality*. Simon and Schuster. New York 1993.

Callahan Daniel. *Setting Limits*. Georgetown University Press. Washington 1995.

Carson Ronald A. "Case Method." *Journal of Medical Ethics*. 12; 1 (1986): 36-39.

Casabona Romeo. Et al. *Xenotrasplantes: aspectos científicos éticos y jurídicos*. Editorial Comares. Granada 2002.

Cassell Eric J. *The Healer's Art*. MIT Press. Cambridge, Mass 1985.

Cassell Eric J. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. Oxford University Press. New York 1991.

Chambers Tod. *The Fiction of Bioethics. Cases as a literary Text*. Routledge. London New York 1999.

Charon Rita. "Narrative Contributions to Medical Ethics: Recognition, Formulation, Interpretation, and Validation in the Practice of the Ethicist". En DuBose E. Hamel R. P. O'Connell L.J. *A Matter of Principles*. Trinity Press International. Valley Forge - Pennsylvania 1994: 260-284.

Childress J.F. *Who should decide? Paternalism in Health Care*. Oxford University Press. New York 1982.

Clouser Danner K. Gert Bernard. "A Critique of Principlism" *The Journal of Medicine and Philosophy* 15 (April 1990): 219-27.

Cortina Adela. *Ética mínima*. Tecnos. Madrid 1986.

Cortina Adela. *Ética sin moral*. Tecnos. Madrid 1995.

Cortina Adela en Apel, K.O., "Límites de la ética discursiva?". en Adela Cortina. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme. Salamanca 1985.

Council of Europe. *Convention for Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being UIT Regard to the Application of Biology and Bio-Medicine: Convention of Human Rights and Biomedicine*.

Croce Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. Laterza. Bari 1917. Trad. en castellano de Eduardo J. Prieto en *Teoría y Historia de la Historiografía*. Iman. Buenos Aires 1953.

Damasio Antonio R. *Descartes' error. Emotion, Reason and the Human Brain*. Penguin Putnam. New York 1994. Trad de. Joandomenéc Ros en *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica. Barcelona 1996.

Daniel SL. "The Patient as a Text: A Model of Clinical Hermeneutics". *Theoretical Medicine* 7;2 (June 1986): 195-210.

Davis Daniel F. "Pellegrino's Philosophy of Medicine" *Theoretical Medicine* 18; 1997: 173-195.

De Grazia David. "Moving Forward in Bioethical Theory: Theories Cases and Specified Principlism". *Journal of Medicine and Philosophy*. 17 (October 1992): 511-39.

Delfosse. Oberhausen. *Kant Index Band 16.1-2 Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. Von Norbert Hinske. Fromann-Holzboog. Stuttgart 1995.

Delfosse Heinrich P. *Kant Index Band 15 Stellen Index und Konkordanz zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. Von Norbert Hinske. Fromann-Holzboog. Stuttgart 2000.

Descartes R. Oeuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris 1964 (vol. 9,1) (vol. 7), 18-19.
Trad. de Manuel Garcia Morente. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Colección Austral. Espasa Calpe. Madrid 1999. 30 ed. 1937 1 ed.

Döring K. Flashar H. Kerferd G.B. Oser-Grote C. Waschkie H.J. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Sophistik Sokrates Sokratik Medizin*. Editado por Hellmut Flashar. Schwabe & Co Ag. Verlag. Basel 1998.

Drane James F. *Becoming a Good Doctor: The Place of Virtue and Character in Medical Ethics*. Sheed and Ward. Kansas City (Montana) 1988.

Dubislav Walter. *Die Friessche Lehre von der Begründung. Darstellung und Kritik*. Dömitz 1926.

Dworkin G. "Paternalism" en *Morality and Law*. Editado por R.A. Wasserstrom Wadsworth Publishing Co. Berkley 1971.

Dworkin Gerald. 1972. "Paternalism." *Monist* 56, no. 1: 64-84.

Eisler R. *Kant Lexicon*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim 1964.

Engelhardt H. Tristram Jr. "Illnesses, Diseases, and Sicknesses". en Varios. *The Humanity of the Ill: Phenomenological Perspectives..* Edited by Victor Kestenbaum. University of Tennessee Press. Knoxville 1982: 142-156.

Feinberg Joel. "Legal Paternalism." *Canadian Journal of Philosophy* 1; (1971): 105-124.

Fletcher Joseph. *Morals and Medicine*. Princeton Univeristy Press. New York 1954.

Fletcher Joseph. *Situation Ethics. The New Morality*. Westminster Press. Philadelphia 1966.

Fontenrose Joseph. *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*. Berkeley 1978.

Fries Jacob Friedrich. *Sämtliche Schriften*. 26 Bänden. (Nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexicon versehen von Gert König und Lutz Geldsetzer.) Scientia Verlag. Aalen 1982 –

Leonard M. Fleck. “Just Caring: Oregon Health Care Rationing and Informed Democratic Deliberation”. *The Journal of Philosophy and Medicine* 19; 4 (August 1994): 367-389.

Foucault M. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Presses Universitaires de France. Paris 1963. Trad. en castellano de Francisca Perujo. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. El Siglo XXI de España. Madrid 1998.

Frank Arthur W. *The Wounded Storyteller. Body Illness and Ethics*. University of Chicago Press. Chicago-London 1995.

Frey Raymond G. “Leonard Nelson and the Moral Rights of Animals” en Varios. *Vernunft – Erkenntnis – Sittlichkeit*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1979: pp. 289-99.

Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Band I II* Mohr. Tübingen 1986 *Verdad y Método. I* Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sigueme. Salamanca 1984 (1 ed. 1977); trad. de Manuel Olasagasti *Verdad y método II*. Sigueme. Salamanca 1998.

Gadamer H.G. *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003 Trad. en castellano de Nélica Machain en *El estado oculto de la salud*. Gedisa. Barcelona 1996.

Garland Michael J. “Justice, Politics and Community: Expanding Access and Rationing Health Services in Oregon”. *Law Medicine and Health Care* 20; 1-2 (Spring - Summer 1992): 67 – 81.

Gauthier R.A. Yolif J.Y. *Aristote. Ethique à Nicomaque. (Commentaire vol. II)* Publications Universitaires – Louvain. Béatrice Nauwelearts – Paris 1958-1959.

Gauthier R.A. *La Morale d’ Aristote*. Presses Universitaires de France 1973

Gauthier D. *Morals by agreements*. Oxford University Press. Oxford 1987. Trad. en castellano de Alcira Bixio en *La moral por acuerdo*. Gedisa. Barcelona 1994.

Geertz Clifford. *The Interpretation of Culture*. Cambridge 1975. Trad en castellano de Alberto Luis Bixio. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Mexicana. México 1987 1.ed.

Giannantoni G. *Socratis et socraticorum Reliquiae Collegit, disposuit, apparatusibus notisque instruxit*. Napoli 1983-5.

Gilligan Carol. *In a Different Voice*. Harvard University Press. Cambridge 1982.
Trad. en castellano de Juan José Utrilla. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de cultura económico. México 1986.

Gillon Raan. Lloyd Ann (editors) *Principles of Health Care Ethics*. John Wiley and Sons. London 1994.

Glenn McGee “Phronesis in clinical ethics” *Theoretical Medicine*; 17 1996: 317-328.

Gracia Guillén Diego. *Fundamentos de bioética*. Eudema. Madrid 1989.

Guillén Gracia Diego. *Primum non nocere. El principio de no maleficencia como fundamento de la ética médica*. Madrid 1990.

Gracia Guillén Diego. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Eudema. Madrid 1991.

Gracia Guillén Diego. *Introducción a la bioética*. El Buho Bogotá 1991.

Gracia Guillén Diego. “Métodos de análisis de problemas éticos en la clínica humana”. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*. 1992 CIX: 371-86.

Gracia Guillén Diego. “Principios y metodología de la bioética”. *Quadern Caps* 1993; (19): 7-17.

Gracia Guillén Diego. *La bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años*, in AA.VV., *La bioética en la encrucijada. I congreso nacional – Madrid* 1996, pp. 19-41 (29-41)

Gracia Guillén Diego. *Estudios de Bioética*. 4 vol. El Buho. Bogotá 1998.

Gracia Guillén Diego *Deontología, función social y responsabilidad de las profesiones sanitarias*. Editado por BSCH. Madrid 1998: 41-51.

Gracia Guillén Diego. “Moral deliberation: the role of methodologies in clinical ethics”. *Medicine Health care and Philosophy*. (2001) 4: 223-232.

Gracia Guillén. Diego. *Como arqueros al blanco*. Editorial Triacastela. Madrid 2004.

Gracia Guillén. Diego. *Voluntad de Verdad Para Leer a Zubiri*. Labor Universitaria. Barcelona 1986.

Greenblatt Samuel H. “Limits of Knowledge and Knowledge of Limits: an Essay on Clinical Judgment” *The Journal of Medicine and Philosophy*. 5; 1 (1980): 22-29.

Grisolía Santiago (editado por). *Transplantes y clonación de células humanas en el siglo XXI*. Madrid Fundación BBVA 2001

Gutmann Amy. Thompson Dennis. *Democracy and Disagreement*. Bellnap Press of Harvard University Press. Cambridge (Massachussets) 1996.

Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1981.

Trad. en castellano de Manuel Jiménez Redondo en. *Teoría de la acción comunicativa. I. II* Taurus. Madrid 1987.

Habermas J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1991.

Trad. en castellano de José Mardomingo en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Editorial Trotta. Madrid 2000.

Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1983.

Trad. en castellano de Ramón García Cotarelo en *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península. Barcelona 1985.

Habermas J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main. Suhrkamp 1992 2 ed

Trad. en castellano de Manuel Jiménez Redondo en *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado*. Trotta. Madrid 1998.

Hadorn David C. "Setting Health Care Priorities in Oregon". *Jama* 265; 17 (May 1 1991): 2218 – 2225.

Hadorn David C. "The Oregon Priority-Setting Exercise" *Hastings Center Report* (May - June 1991): 11 –16.

Hare Richard M. *Freedom and Reason*. Clarendon Press. Oxford 1963.

Hauerwas Stanley. *Vision and Virtue*. Fides. Notre Dame (Indiana) 1974.

Hauerwas Stanley. *Truthfulness and Tragedy*. Indiana University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1977.

Hauerwas Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructiv Christian Social Ethics*. University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1981.

Hauerwas Stanley. *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine. The Mentally Handicapped and the Church*. Notre Dame University Press. Notre Dame (Indiana) 1986.

Heckmann Gustav. *Das Sokratische Gespräch. Erfahrungen in Philosophiscen HochschuleSeminaren*. Schroedel Verlag. Hannover 1981.

Heidegger Martín. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2001 (1927 1. ed).

Trad en castellano de José Gaos. *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica. México 1944.

Heidegger M. *Ciencia y Técnica. Prologo de Francisco Soler*. Ed. Universitarias. Santiago de Chile 1993.

Henke Ernst. Ludwig Theodor. *Jacob Friedrich Fries: Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt*. Brockhaus. Leipzig 1867. Verlag des Öffentlichen Lebens. Berlin 1937 (2. ed. Unverändert).

Hunter Kathryn Montgomery. *Doctor's stories. The Narrative structure of medical knowledge*. Princeton University Press. Princeton 1993.

Hunter KM. "Narrative Literature and the Clinical Exercise of Practical Reason" *Journal of Medicine and Philosophy*. 21; 3 (june 1996): 303-320.

Husserl Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Martinus Nijhoff. Haag 1975. Trad. de Jose Gaos en *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. México 1962. (1 ed. 1949).

Husserl Edmund. *Logische Untersuchungen*. Trad. en castellano de Manuel Morente y José Gaos. Investigaciones Lógicas. Alianza. Madrid 1985. (1 ed. 1929).

Informe de la Subcomisión de Xenotrasplante de la Comisión Permanente de Trasplante del Consejo Interterritorial del Sistema Nacional de Salud. Xenotrasplante. Madrid. ONT 1999.

Kagan Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford. Clarendon Press 1988: 11-15.

Jaspers Karl. *Die grossen Philosophen*. Piper and Co Verlag. München 1957. Trad. en castellano de Pablo Simón en *Los grandes filósofos*. Versión castellana de Pablo Simón. Sur. Buenos Aires 1966 vol. 1.

Jaspers Karl. *Der Arzt im Technischen Zeitalter*. Piper Verlag. München 1999 Trad. en castellano de Maria Antonieta Greegor en *La práctica médica en la era tecnológica*. Gedisa. Barcelona 1988.

Jonsen A. R. "Of Balloons and Bicycles or the Relationship Between Ethical Theory and Practical Judgment". *Hastings Center Report*. 21 (July-August 1991): 14-16.

Jonsen A.R. Siegler M. Winslade W. *Clinical Ethics. A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*. Mac Graw Hill. New York 1982 1st 1998 4th ed.

Jonsen A.R. "Casuistry and Clinical Ethics". *Theoretical Medicine*.7 (1986): 65-74.

Jonsen A.R. Toulmin S. *The Abuse of Casuistry: a History of Moral Reasoning*. University of Chicago Press. Berkeley 1988

Jonsen A. R. "Casuistry as Methodology in Clinical Ethics." *Theoretical Medicine*.12; 4 (1991): 295-307.

Jonsen A.R.. *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press. New York 1998.

Juengst Eric. "Casuistry and the Locus of Certainty in Ethics." *Medical Humanities Review*. 3; 1 (1989) :19-28.

Kaebnick Gregory E. "On the intersection of Casuistry and Particularism" *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 10; 4 (2000): 307-322.

Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Reclam. Stuttgart 2000.
Cimentación para la metafísica de las costumbre. Trad. Por Carlos Martín Ramírez. Aguilar. Buenos Aires 1964.

Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1990.
Crítica de la razón práctica. Trad por Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel Garcia Morente. Espasa Calpe. Madrid 1981.
Kant I *Kritik der Reinen Vernunft. Werkausgabe Band III*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1974. trad en castellano de Manuel Garcia Morente. Librería general victoriano Suárez. Madrid 1960.

Kemp P. "Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur" en Greish J. Kearney R. *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris. Cerf. Coll. « Passages » 1991 : p. 337-356.

Kleinmann Arthur. *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. Basic Books. New York 1989.

Kuhlmann W. *Reflexiveletzbegründung. Untersuchungen zur Transzendental Pragmatik*. Freiburg München 1985.

Kuhlmann W. "Warum Normenethik?" en Apel - Böhler - Rebel (Hg.) *Fünk Kolleg Praktische Philosophie /Ethik*. Beltz. Weinheim Basel 1984.

Laín Entralgo P. *La medicina Hipócratica*. Alianza Universidad. Madrid 1987 (1970 1ed.)

Laín Entralgo P. *La Historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*. Editorial Triacastela. Madrid 1998 (1950 1 ed.).

Laín Entralgo P. *El diagnóstico médico. Historia y Teoría*. Salvat Editores. Barcelona 1982.

Laín Entralgo P. *La relación medico enfermo. Historia y teoría*. Alianza. Madrid 1983 2. ed.

- Leder Drew. *The Absent Body*. University of Chicago Press. Chicago 1990.
- Leder Drew. "Toward an Hermeneutical Bioethics" en Varios. *A matter of principles. Ferment in U.S. Bioethics*. Editado por Edwin R. DuBose. Ronald P. Hamel. Lawrence J. O'Connell. Trinity Press. International Pennsylvania 1994: 240-260.
- Lemmon John. "Moral Dilemmas" *Philosophical Review* 71 (1962): 139-158.
Editado por Lindemann. Hilde. *Stories and their Limities. Narrative Approaches to Bioethics*. Routledge. London - New York 1997.
- Lenz Max. *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin*. Berlin 1910.
- Mac Intyre Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1981.
Trad. en castellano de Amelia Valcárcel en *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona 1987.
- May William F. *The Physician Covenant: Images of the Healer in Medical Ethics*. The Westminster Press. Filadelfia 1983.
- Marrou Henri Irene. *De la connaissance historique*. Seuil. Paris 1954. Trad. en castellano de A. Diéz en *Del conocimiento historico*. Idea Books. Barcelona 1999.
- Mechler W. "Die Erkenntnislehre bei Fries, aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert." *Kant studien*. 1911 Ergänzungsheft 22.
- Mitchell J.B. Bentley F. "Impact of Oregon's priority list on Medicaid beneficiaries". *Med Care Res Rev* 57; 2 (June 2000) :216-34.
- M. Cathleen Kaveny. "Distributive Justice in the Era of the Benefit Package; the Dispute Over the Oregon Basic Health Services Act".
- Nelson Leonard. *Gesammelte Schriften*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970.
- Newman J.H. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Burns-Oates and Co. London 1870.
Trad. en castellano de Jose Vives en *El asentimiento religioso: ensayo sobre los motives racionales de la fe*. Herder. Barcelona 1960.
- Nodding Nel. *Caring: a feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press. Berkeley 1984 .
- Norman Daniels. "Is The Oregon Rationing Plan Fair?". *Jama* 265; 17 (may 1 1991): 2232 – 2235.
- Norman Daniels. "The Articulation of Values and Principles Involved in Health Care Reform" *The Journal of Philosophy and Medicine* 19; 5 (October 1994): 425-435.

Nussbaum Martha. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: At the University Press 1986.

Trad. en castellano de Antonio Ballesteros en *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor. Madrid 1995.

Organización Mundial de la Salud 1946 – Alma Ata 1978. *Atención primaria de salud*. Ginebra. OMS 1978.

Oregon Health Service Commission. *Priorization of Health Services: A Report to the Governor and the Legislature*. Salem (Oregon) 1991.

Paige R. Sipes-Metzler. “Oregon Health Plan: Ration or Reason” *The Journal of Philosophy and Medicine* 19; 4 (August 1994): 305-315.

Parke H.W. Wormell D.E.W *The Delphic Oracle*. 2 vols. Oxford 1956.

Pellegrino E.D. *Humanism and Physician*. University of Tennessee Press. Knoxville 1979.

Pellegrino E.D. “Toward a Reconstruction of Medical Morality: The Primacy of the act of profession and the fact of illness”. *Journal of medicine and Philosophy*. 4; (1979): pp. 32-56.

Pellegrino E. D. Thomasma D. *For the Patient's Good*. Oxford University Press. New York 1988.

Pellegrino E.D. Thomasma D. *A Philosophical Basis of Medical Practice*. Oxford University Press. New York 1981.

Pellegrino E.D. Thomasma D.C. *The Virtues in Medical Practice*. Oxford University Press. New York 1993.

Pence Gregory. *Classic Cases in Medical Ethics*. Mac Graw Hill. New York 1995.

Perelman y Tychecha. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. 1958 Trad. en castellano de Julia Sevilla Muñoz en *Tratado de la argumentación*. Gredos. Madrid 1989.

Philips S.S. Benner P. (eds.) *The crisis of care*. Georgetown University. Washington D.C. 1994.

Pincoffs Edmund L. *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*. University Press of Kansas. Lawrence 1986.

Platón. *Apología de Sócrates, Fedón*. Enrique Ángel Ramos Jurado. CSIC Madrid 2003.

Platón. *Menon*. Edición bilingüe por Antonio Ruiz de Elvira. Centro de estudios constitucionales. Madrid 1986 3 ed.

Platón. *Diálogos*. *Biblioteca Clásicos Gredos*. vols.1-9. Madrid 1997.

Polanski Ronald. “Phronesis on Tour: Cultural Adaptability of Aristotelian Ethical Notions” *Kennedy Institute of Ethics Journal*; 10: 4: 323-336.

Popper K. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge 1999. Trad. en castellano de Nestor Miguéz en *Conjeturas y confutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Paidós. Barcelona 1983.

Potter van Rensselaer. “Bioethics the science of Survival”. *Perspectives in Biology and Medicine*. 14 (1970): 127-153.

Potter Van Rensselaer. “Bioethics” *Bioscience* 1971; 21: 1088.

Potter Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice Hall Inc. New Jersey 1971.

Potter Van Rensselaer. *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press. Michigan 1988.

Potter Van Rensselaer. Whitehouse Peter J. “Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium”. *The Scientist*. January 5, 1998.

Potter Van Rensselaer. “Bioética puente, bioética global, bioética profunda” en *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*. 7; (dic. 1998).

Price Simon. “Delphi and Divination” in *Greek Religion and Society*. Editado por P.E. Easterling and J.V. Muir. Cambridge 1985.

Rawls J. *A Theory of Justice*. Oxford University Press. Oxford 1999 2.ed. (1 ed. 1971) Trad. de Maria Dolores González. en *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica. México 1979.

Reich Warren T. *Encyclopedia of Bioethics* 1978 1ed. 1995 2nd ed. Free Press. New York. Collier Macmillan. London 1978.

Reich Warren T. “Alle origini dell’etica médica: mito del contratto o mito di cura?” en Cattorini P. Mordacci R. *Modelli di medicina*. Milano 1993.

Reich Warren T. “How Bioethics got its name” *Hastings Center Report*. 1993 23; (6 suppl): 6-7.

Reich Warren T. “The word bioethics: its birth and the legacies of those who shaped its meaning”. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 1994; 4 (4): 319-35.

Reich Warren T. “El arte de cuidar a los moribundos” en Varios *Morir con dignidad: dilemas éticos del final de la vida*. Fundación Ciencias de la Salud. Madrid 1995.

Reich Warren T. “The word "bioethics": the struggle over its earliest meanings”. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 1995.

Reich Warren T. “Prendersi cura dei vulnerabili: il punto di incontro tra etica secolare e etica religiosa nel mondo pluralistico”. *Solenne celebrazione accademica in occasione della visita in Trentino di Sua Santità il XIV Dalai Lama*. Provincia autonoma di Trento 2001.

Richardson Henry S. “Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems”. *Philosophy and Public Affairs* 19 (Fall 1990): 279-310.

Robinsons Eugenie Gatens. “Clinical Judgment and the Rationality of Human Sciences” *Journal of Medicine and Philosophy*; 11 (1986): 167-178.

Rothmann David. *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*. Basic Books 1991.

Richardson Henry S. “Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems”. *Philosophy and Public Affairs* 19 (Fall 1990): 279-310.

Ricouer P. *La métaphore vive*. Editions du Seuil. Paris 1975. Trad. en castellano de Agustín Neira Calvo en *La metáfora viva*. D.L. Europa. Madrid 1980.

Ricoeur Paul. *Soi-meme comme un autre*. Éditions du Seuil. Paris 1990. Trad. en castellano de Agustín Neira Calvo en *Sí mismo como otro*, Siglo XXI de ESPAÑA editores SA, Madrid- México 1996.

Riedel Manfred. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Band I und II. Verlag Rombach. Freiburg 1972.

Rothman D. J. *Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics transformed Medical Decision Making*. Basic Books. New York 1991.

Roux George. *Delphes: son oracle et ses dieux*. Paris 1976.

Sachs-Hombach Klaus. “Ist Fries Erkenntnistheorie Psychologistisch?” en Varios. *Jakob Friedrich Fries – Philosoph, Naturwissenschaftler und Mathematiker: Verhandlungen des Symposiums „Probleme und Perspektiven von Jakob Friedrich Fries Erkenntnistheorie und Naturphilosophie vom 09-11 Oktober 1997 an der Friedrich Schiller Universität Jena*. Editado por Wolfram Hogroebé y Kay Hermann. Peter Lang GmbH. Frankfurt am Main 1999: 119-141.

Sandro Spinsanti. *La bioética: Biografía per una disciplina*. Franco Angeli. Milano 1995.

Scheler Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bouvier. 2000. traducido en castellano en *Ética*. Introducción y edición de Juan Miguel Palacios. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Caparrós editores. Madrid 2001.

Sherwin Susan. *No Longer Patient: Feminist ethics and Health Care*. Philadelphia Temple University Press 1992.

Simón Pablo. *El consentimiento informado*. Editorial Triacastela. Madrid 2000.

Stein Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Buchdruckerei des Waisenhauses. Halle 1917. trad. En castellano de José Luis Caballero Bono en *Sobre el problema de la empatía*. Trotta. Madrid 2003.

Steinbrook R. Bernard Lo. “The Oregon Medicaid Demonstration Project – Will it Provide Adequate Care?”. *The New England Journal of Medicine* 326; 5 (Jan. 30 1992): 340 – 343.

Strawson P. *Individuals* Methuen and Co. Ltd 1959.

Trad. en castellano de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Taurus. Madrid 1987.

Ten Have Henk. “The Hyperreality of Clinical Ethics: A Unitary Theory and Hermeneutics” in *Theoretical Medicine* . 15 (1994): pp. 113-131.

The Belmont Report: Ethical principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research. Washington D.C.: Government Printing Office 1979.

Thomasma D.C. “Clinical ethics as medical hermeneutic”. *Theoretical Medicine*. 15; 2 (June 1994): 93-111.

Toombs S. Kay. *The Meaning of Illness: A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer 1992.

Torralba Roselló. Francesc. *Hacia una fundamentación de la ética del cuidar*. “Labor Hospitalaria 253.

Torralba Roselló. Francesc. *Antropología del cuidar*. Fundación Mapfremedicina. Institut Borja de Bioética. Madrid 1998.

Toulmin Stephen. *The Uses of Arguments*. Cambridge. London 1958.

Toulmin Stephen “How Medicine Saved the Life of Ethics”. *Perspectives in Biology and Medicine*. 25; 4 (Summer 1982): 736 – 750.

Toulmin Stephen. “The Tyranny of Principles”. *Hastings Center Report*. 11 (December 1981).

Toulmin Stephen. "The National Commission on Human Experimentation: Procedures and Outcomes" en Engelhardt H.T Caplan. A.L. *Scientific Controversy: Case Studies in the Resolution and Closure of Dispute in Science and Technology*. Cambridge University press. New York 1987.

Tümmler H. Goethe "Voigt und die weimarische Pressefreiheit" en *Goethe im Staat und Politik*. Köln-Graz 1964: p. 240-269.

Engelhardt Hugo T. *Los fundamentos de la bioética*. Trad. por Isidro Ariaz, Gonzalo Hernández Olga Domínguez. Paidós. Barcelona 1995.

Varios. *Dictionnaire de Théologie Catholique t. XIII*. Editado por Vacant A. Magenot E.Libraire Letouzey et Ané. Paris 1936.

Varios. *A matter of principles. Ferment in U.S. Bioethics*. Editado por Edwin R. DuBose; Ronald P. Hamel; Lawrence J. O'Connell. Trinity Press. International Pennsylvania 1994.

Varios. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 11 Editado por Mircea Eliade. Mac Millan Publishing Company. New York 1987.

Varios *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Editado por Joachim Ritter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1972. Band I-X.

Varios. *Informe sobre clonación en las fronteras de la vida*. Instituto de Bioética. Fundación Ciencias de la Salud. Madrid 1999.

Varios. *Morir con Dignidad. Dilemas Éticos en el Final de la Vida*. Fundación Ciencias de la Salud. Doce Calles 1995.

Veatch Robert M. *A Theory of Medical Ethics*. Basic Books. New York 1981.

Veatch Robert M. "Against Virtue: A Deontological Critique of Virtue Theory and Medical Ethics." In *Virtue and Medicine: Explorations in the Character of Medicine*, pp. 329-346. Edited by Earl E. Shelp. D. Reidel Dordrecht. Netherlands 1985.

Van Hooft Stan. *Caring. An essay in the philosophy of ethics*. University Press of Colorado 1995.

Vlastos Gregory. *Socrates. Ironist and Moral philosopher*. Cornell University Press. New York 1991.

Walter J. *Die Lehre von der praktischen Vernunft*. Iena 1874.

Weber Max. *Politik als Beruf*. Verlag von Duncker und Humblot. München und Leipzig 1919. Trad. En castellano *El político y el científico*. Alianza. Madrid 1967.

Weber Max. *Wissenschaft als Beruf*. Verlag von Duncker und Humblot. München und Leipzig 1919. Trad. en castellano. *El político y el científico*. Alianza. Madrid 1967.

Wiggins David. "Deliberation and practical reason" *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-6): 29-51.

Winslow Gerald R. "From Loyalty to Advocacy. A New Metapher for Nursing." *Hastings Center Report*. June 1984: pp. 32- 39.

Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band I*. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt am Main 1984. Trad. en castellano de Alfonso García Suárez y Ulises Mulines en *Investigaciones filosóficas*. Crítica. Barcelona 1988.

Wittmann. *Die Ethik des Aristoteles*. Ratisbonne 1921.

Wundt M. *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlauf dargestellt*. Jena 1932.

Young Katherine. "Narrative Embodiments: Enclaves of the Self in the Realm of Medicine" en ed. John Shotter and Kenneth Gergen. *Text of Identity*. Sage. London 1988.

Zaner Richard. *Ethics and The Clinical Encounter*. Prentice Hall. Englewood Cliffs. New Jersey 1988.

Zubiri X. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza. Madrid 1963.

Zubiri Xavier. *El Hombre y Dios*. Sociedad Estudios y Publicaciones. Alianza Editorial. Madrid 1984.

Zubiri Xavier. *Inteligencia sentiente*. Sociedad Estudios y Publicaciones. Alianza Editorial. Madrid 1980.

Zubiri Xavier. *Inteligencia y Logos*. Sociedad Estudios y Publicaciones. Alianza Editorial. Madrid 1982.

Zubiri Xavier. *Inteligencia y razón*. Sociedad Estudios y Publicaciones. Alianza Editorial. Madrid 1983.

Zubiri Xavier. *Sobre el Hombre*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid. 1998.

Zubiri X. *Sobre el problema de la filosofía*. Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1996.

Zubiri Xavier. *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1992.

BIBLIOGRAFÍA en torno al método socrático en la tradición de Nelson y Heckmann

- Fries Jacob Friedrich. *Sämtliche Schriften*. 26 Bänden. (Nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexicon versehen von Gert König und Lutz Geldsetzer.) Scientia Verlag. Aalen 1982 –
 1. Abteilung *Schriften zur Reinen Philosophie* (Band 1-8).
Neue oder anthropologischen Kritik der Vernunft (Band 4-6).
 2. Abteilung *Schriften zur angewandten Philosophie I* (Philosophische Rechtslehre, Ethik, Politik, Religionslehre, Ästhetik) (Band 9-12).
 3. Abteilung *Schriften zur angewandten Philosophie II* (Naturphilosophie und Naturwissenschaft) Band (13 –17).
 4. Abteilung *Schriften zur geschichte der Philosophie* Band (18-20).
 5. Abteilung *Popularphilosophische Schriften* (Band 21-23).
 6. Abteilung *Polemische Schriften, Rezensionen, politische Flugschriften, Ansprachen, Briefe* (Band 24-25).

Band 26 Vorbemerkung der Herausgeber zum 26. Band FRIES Lexicon mit einer Bibliographie sämtliches Schriften von und über Fries. Zugleich als Index zur Gesamtausgabe.

- Nelson Leonard. *Gesammelte Schriften*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970.

- I *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode.*
- II *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie.*
- III *Die Kritische Methode in ihrer Bedeutung für die Wissenschaften.*
- IV *Kritik der praktischen Vernunft.*
- V *System der philosophischen Ethik und Pädagogik.*
- VI *System der philosophischen Rechtslehre und Politik.*
- VII *Fortschritte und Rückschritte der Philosophie. Vom Hume und Kant bis Hegel und Fries.*
- VIII *Sittlichkeit und Bildung.*
- IX *Recht und Staat.*

Leonard Nelson. *Ausgewählte Schriften*. HRSG und eingeleitet von Heinz Joachim Heydorn. Dipa Verlag. Frankfurt am Main 1992.

Traducciones:
en castellano por Osvaldo Guariglia:

Nelson Leonard. *Cuatro Ensayo de filosofía critica*. Editorial Suramericana. Buenos Aires 1974:

“La imposibilidad de la teoría del conocimiento” desde “Die Unmöglichkeit der ErkenntnisTheorie” (Gesammelte Schriften. Tomo II pp. 459-85)

“Metodología ética”; desde “Drei Schriften zur kritischen Philosophie” Wolfenbuettel. Hannover 1948.

“El método socrático”; desde “die sokratische Methode” (Gesammelte Schriften. Tomo I :269-317)

“La teoría del verdadero interés y su significación jurídica y política”. Desde “die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung” Gesammelte Schriften tomo VIII: 3-26.

Nelson Leonard. *Ética Crítica*. Editorial Suramericana. Buenos Aires 1988.

“La ética crítica en Kant, Schiller y Fries” desde „die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries. Eine Revision ihrer Prinzipien” (Gesammelte Schriften tomo VIII: 27 –192).

„Crítica de la razón práctica” desde Kritik der praktischen Vernunft. Gesammelte Schriften tomo IV Erster Teil. Ethischer Methodenlehre. Zweiter Teil. Exposition der ethischen Prinzipien. (sólo las primeras secciones de las cuatro que componen esta parte): 1-200.

“La teoría del verdadero interés y su significación jurídica y política”. Desde “die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung” Gesammelte Schriften tomo VIII: 3-26.

En inglés:

Nelson Leonard. “Die Sokratische Methode”. En Nelson. Leonard. *Gesammelte Schriften in neuen Bänden. (I)* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970: .271-316.

Lección tenida el 11 de Diciembre 1922 en la “*Pädagogischen Gesellschaft*” en Göttingen. Ya publicada en Varios. *Abhandlungen der Friesschen Schule*. Neue Folge. Herausgeben von Otto Meyerhof, Franz Oppenheimer und Minna Specht. Fünfter Band. Erstes Heft. Göttingen Verlag Offentliches Leben. Göttingen 1929: 21-78.

Traducción en Inglés por Thomas K. Brown III en:

Nelson Leonard. *Socratic Method and Critical Philosophy. Selected Essay by Leonard Nelson*. Dover Publications. New York 1965: 1 - 41.

Nelson Leonard. “Die Kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie” . *Abhandlungen der Fries'schen Schule*. I (Göttingen 1904): n° 1. Ahora se encuentra en Nelson Leonard. *Gesammelte Schriften in neuen Bänden I (Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode)* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1970: 11-78. Desde ahora simplemente KM. Una traducción en inglés es posible en Nelson Leonard. *Socratic Method and Critical Philosophy*. Selected Essay by Leonard Nelson. Dover Publications. New York 1965: 105-157.

Nelson. L. *System of Ethics*. Yale University Press. New Haven 1956.

- Heckmann Gustav. *Das Sokratische Gespräch. Erfahrungen in Philosophischen Hochschuleseminaren*. Schroedel Verlag. Hannover 1981.

En francés:

Nelson Leonard. *Certitudes de la raison*. Trad. por M. y P. Garniron su consejo de G. Henry Hermann. Beauchesne. Paris 1982.

Nachlass Nelson (Potsdam, Berlin, Bonn)

ZstA: Zentrales StaatsArchive Potsdam. Jetzt BundesArchive Koblenz - Außenstelle Potsdam.

Mappe 457: Minna Specht. "Leonard Nelson im Gespräch mit seinem Schülern". *ISK*; 3 Heft (Marz 1928): 47-51.

Mappe 452: Erna Blenckes 14.10.1929 "Bericht über die Pädagogische Woche der Freunde der sokratischen Methode".

Nachlass Bonn catalogado por Ilse Fischer. *Der Bestand Leonard Nelson im Archiv der sozialen Demokratie*. Freidrich Ebert Stiftung.

Franke Holger. *Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts- und staatsphilosophischen Arbeiten*. Verlag an der Lottbeck. Jensen 1997:178-188.

Eichler Willi. Hart Martín. *Leonard Nelson. Ein Bild seines Lebens und Wirkens*. Editions Nouvelles Internationales. Paris 1938.

Estudios

Varios. *Leonard Nelson zum Gedächtnis*. (Hrsg. Minna Specht und Willi Eichler). Frankfurt und Göttingen 1953.

Hermann Grete Henry. "Die Überwindung des Zufalls. Kritische Betrachtung zu Leonard Nelson Begründung der Ethik als Wissenschaft": 25-112.

Ziechmann Jürgen. *Theorie und Praxis der Erziehung bei Leonard Nelson und seinem Bund*. Verlag Julius Klinkhardt. Bad Heilbronn/Obb 1970.

Hermann Grete Henry. "Die Bedeutung der Verhaltensforschung für die Kritik der Vernunft". *Ratio*. 15; 2 1973: 197-209.

Helmhut Becher. Eichler Willi. Heckmann Gustav. *Erziehung und Politik. Minna Specht zu ihrem 80. Geburtstag*. Frankfurt M Verlag. Frankfurt 1960.

Heckmann Gustav. "Der Erzieher (!) Minna Specht" *Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung*. 8 (15 April 1961): 121.

Weierstraß K. "Ueber die Sokratische Lehrmethode und deren Anwendbarkeit beim Schulunterricht" en Karl Weierstraß. *Mathematische Werke*. Vol. 3. Olms. Reprint. Hildesheim 1967: 315-329.

Heckmann Gustav. "Leonard Nelson Kampf um die Rationalität" *Neue Sammlung*. 13; May-juni 1973: 364-80.

Varios. *Beiträge zur Friedensforschung im Werk Leonard Nelsons*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1974.

Boladeras Cucurella. Margherita. "Leonard Nelson filósofo de nuestro siglo." *Convivium*. 42; 1974: 51-69.

Saran Mary. *Never Give up*. Oswald Wolff. London 1976.

Guariglia Osvaldo. "Leonard Nelson: un clásico olvidado". *Humboldt. Zeitschrift für die iberische Welt*. 19; (1978): 22-25.

Guariglia Osvaldo. "El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea" *Revista Latinoamericana de Filosofía*. 13; (1978): s. 161-193.

Guariglia Osvaldo. "Einleitung" in Leonard Nelson". *Etica crítica*. (Hrsg übersetzt und mit einer Einleitung von O. Guariglia). Buenos Aires 1988.

Guariglia Osvaldo. "Einige Bemerkungen zur «Theorie des wahren Interesses» und zum naturrechtlichen Problem" in Schröder. Peter. (hrsg) *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit. Internationale Philosophisches Symposion Göttingen vom 27 - 29 Oktober 1977 aus Anlaß des 50. Todestages von Leonard Nelson*. Hamburg 1979: 151-167.

Varios. *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit. Internationale Philosophisches Symposion Göttingen vom 27 - 29 Oktober 1977 aus Anlaß des 50. Todestages von Leonard Nelson*. Editado por Peter Schröder. Hamburg 1979.

Birnbacher Dieter. "Review of Heckmann. Das Sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren". *Zeitschrift für didaktik der Philosophie*. 4; (1982): 43-45.

Horster D. Krohn D. (Hrsg.). *Vernunft, Ethik, Politik, Gustav Heckmann zum 85 geburtstag*. Hannover 1983.

Hans Lehmann "Leonard Nelson in sokratischen Gesprächen": 77-83.

Oettli Mascha. "Vier Jahre in Walkemühle – Ein Versuch und ein Wagnis": 83-9.

Nora Walter. "Mit Kindern in Dänemark":99-107.

Klafki Wolfgang. "Zur Frage nach der Pädagogischen Bedeutung des Sokratische Gesprächs und neuerer Diskurstheorien": 277-287.

Heckmann Gustav. "Grete Henry-Hermanns Weiterbildung der Ethik Leonard Nelson". *Ratio*. 26; 1984: 82-87.

Nielsen Birgit S. *Erziehung zum Selbstvertrauen. Ein sozialistischer Schulversuch im dänischen Exil 1933-1938*. Vorwort von Hellmut Becker. Wuppertal 1985 ist ed. Deutscher Studien Verlag. Weinheim 1999.

Heckmann Gustav. Krohn Dieter. "Über Sokratisches Gespräch und Sokratische Arbeitswochen". *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*. 10; 1988: 38-43.

Leeuw van der K.L. Mostert P. *Philosophieren Lehren. Ein Modell für Planung, Analyse und Erforschung des einführenden Philosophieunterrichts*. Eburon Verlag. Delft 1988.

Kleinknecht Reinhard. "Wissenschaftliche Philosophie. Philosophischen Wissen und Philosophie Unterricht". *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*. 1; 11 (febrero 1989): 18-31.

Draken Klaus. "Schulunterricht und das sokratische Gespräch nach Leonard Nelson und Gustav Heckmann". *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*. 11 (1989): 46-49.

Raupach-Strey G. "Werkstatt Reflexionen aus Leiterin-Perspektive. Zu einem unvollendeten Sokratischen Gespräch". *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*. 11; 1989: 32-41.

Varios. *Das Sokratische Gespräch. Ein Symposium*. Von D. Krohn, D. Horster und J. Einen-Tenrich. Junius Verlag. Hamburg 1989.

Patzig Günther. "La distinción entre intereses subjetivos y objetivos y su importancia para la Ética" en *Revista de Filosofía*. Madrid 3.ª época, III, 3 (1990): pp. 175-193.

Apel Karl Otto. "Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie": 55.

Neißer B. "Leonard Nelson Sokratische Methode im Vergleich mit der Themenzentrierten Interaktion": 125-146.

Spiegel H. "Sokratische Gespräche über mathematische Themen mit Erwachsenen - Absichten und Erfahrungen". *Mathematik Lernen*. Heft 33, 1989: 54-59.

Peckhaus Volker. *Hilbertprogramm und kritische Philosophie*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1990: 293.

"Leonard Nelson und die Kritische Mathematik": 123-196.

"Hilbert und die Philosophie: Sein Engagement für Leonard Nelson": 196-225.

Hansen-Schaberg Inge. *Minna Specht. Eine Sozialistin in der Landerziehungsheim Bewegung (1918-1951) Untersuchung zur Pädagogische Biographie einer Reform Pädagogin*. Verlag Peter Lang GmbH. Frankfurt am Main 1992.

Raupach Strey Gisela. "Die Liebe zum Denken. Ueber Maieutik als weißliche Kunst". En Rolf Joachim Heger. Manthey Helga. *Lern Liebe. Ueber den Eros bei Lehren und Lernen*. Deutscher Stunden Verlag. Weinheim 1993: 165-191.

Horster D. *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Leske -Budrich. Opladen 1994.

Varios. *Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie.* Herausgegeben von Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter. Dipa Verlag, Frankfurt 1994 - 2000 (Band I-VII).

Band I *Leonard Nelson in der Diskussion.* Editado por Reinhard Kleinknecht und Barabara Neißer. 1994.

Band II *Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson.* 1996.

Band III *DiskursTheorie und Sokratisches Gespräch.* 1996.

Band IV *Neure Aspekte des Sokratischen Gespräch.* 1997.

Band V *Zwischen Kant und Hare. Eine Evaluation der Ethik Leonard Nelson.* 1998.

Band VI *Das Sokratische Gespräch - Möglichein in Philosophischer und pädagogischer Praxis.* 1999.

Band VII *Das Sokratische Gespräch im Unterricht.* 2000.

Band I *Leonard Nelson in der Diskussion.* Hrsg von Reinhard Kleinknecht und Barabara Neißer. 1994

Beiträge:

Holger Franke. "Die praktische Philosophie Leonard Nelson und ihre Rezeptionsschwierigkeiten": 15-26.

Reinhard Kleinknecht. "Leonard Nelson Theorie der Begründung": 26-38.

Barbara Neißer. "Leonard Nelson Theorie der Vernunft und Kritik der Vernunft": 38-55.

Horst Gronke. "Nelson, Husserl, Apel: Continuität der Letzbegründung philosophie": 55-68.

Ute Siebert. "Vernunft ungeteilt. Ein Beitrag zu afrikanischen Beratungsinstitutionen im Vergleich zum Sokratischen Gespräch": 68-88.

Gisela Raupach Strey. "Warum Leonard Nelson Erkenntnis Philosophie nicht vorschnell ad acta zu legen ist": 95-110.

Chrsitoph Westermann. "Bemerkungen zum Begriff der unmittelbaren Erkenntnis" : 110-114.

Jörg Schroth. "Regressive Methode der Abstraktion und unmittelbare Erkenntnis bei Leonard Nelson": 114-153.

Heckmann Charlotte. *Begleiten und Vertrauen. Pädagogische Erfahrungen im Exil 1934-46.* Herausgegeben und kommentiert von Inge Hansen-Schaberg und Bruno Schonig. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1995.

Loska Rainer. *Lehren ohne Belehrung. Leonard Nelsons neosokratische Methode der Gesprächführung.* Julius Klinkhardt Verlag, Bad Heilbrunn 1995.

Varios. *Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie.* Herausgegeben von Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter. Dipa Verlag, Frankfurt 1994 - 2000 (Band I-VII).

Band II *Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson.* 1996.

Käte Meyer-Drawe. "Une raison élargie. Phänomenologische Ueberlegungen zu einer erweiterten Vernunft": 9-24.
 Hans-Christoph Rauh. "Vom Theoretischsein und Praktischwerden der Vernunft": 24-45.
 Ute Hönnecke. "Verantwortung bei Viktor E. Frankl und Leonard Nelson": 45-57
 Gisela Raupach-Strey. "Aspekte des Vernunftbegriffs bei Leonard Nelson Protokoll einer Arbeitsgruppe": 57-61.
 Roland Mugerauer. "Einsicht und Handeln - Reflexiones zur ethischen Motivationsproblematik": 63-69.
 Marcel Tshiamalenga Ntumba. "Symmetrie im Dialog": 69-73.
 Horst Gronke. "Kant und Nelson: Praktische Vernunft versus Gefühle": 73-98.
 Jörg Schroth. "Leonard Nelson Lösung der Begründungsproblems"; 98-119.
 Gisela Raupach-Strey. "Der Text als Gesprächspartner": 119-125.

Kessels Jos. Karthagen Fred. "The Relationship between Theory and Practice: Back to the Classic" *Educational Researcher*. 25; 3 (april 1996): 17-22.

Kessels Jos. "The Socratic Dialogue as a Method of Organizational Learning". *Dialogue and Universalism*. VI; 5-6 1996: 53-67.

Siebert Ute. *Das Sokratische Gespräch. Darstellung seiner Geschichte und Entwicklung*. Verlag Weber. Kassel 1996.

Varios. *Vernunftbegriff und Menschenbild bei Leonard Nelson*. Editado por Silvia Knappe. Dieter Krohn. Nora Walter. Frankfurt a.M. 1996.

Varios. *Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisc-Politischen Akademie*. Editado por Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt 1994 - 2000 (Band I-VII).

Band III *Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch*. 1996.

Ute Siebert. "Nelson zwischen den Stühlen": 11-17.

Horst Gronke. "Die Grundlagen der Diskursethik und ihre Anwendung im Sokratischen Gespräch": 17-39.

Gisela Raupach-Strey. "Die Beziehung zwischen Diskurstheorie und Sokratischen Gespräch - keine Einbahnstrasse! ": 39-75.

Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba. "Das Wir- Apriori und das Apriori der Argumentationsgemeinschaft": 75-103.

Mattias Iser. "Im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft": 121-143.

Klaus Roß. "Zum Teufel mit dem Advocatus diaboli? Einige gedanken zur Argumentation in sokratischen Gesprächen": 165-175.

Roland Mugerauer. "Die Bedeutung empathischer Kompetenz für die Gruppen und Gesprächsleitung": 175-181.

- Band IV *Neuere Aspekte des Sokratischen Gesprächs*. 1997
- Jos Kessels. "Dialektik als Instrument für die Gestaltung einer selbständig lernenden Gruppe": 11-47.
- Ute Siebert. "McDonaldisierung des Sokratischen Gesprächs?": 47-53.
- Pieter Mostert. "Wann ist ein Sokratisches Gespräch angemessen?": 53-63.
- Dries Boele. "Der «nutzen» des Sokratischen Gesprächs. Oder Welche Ergebnisse können wir versprechen?": 63-71.
- Jos Kessels. "Das Sanduhr Modell. Methodik des Dialogs": 71-81.
- Martin Hüne. "Das Sokratische Gespräch in der Lehrausbildung. Ein Erfahrungsbericht.": 81-88.
- Barbara Neißer. "Das sokratische Gespräch im Philosophieunterricht der Sekundare Stufe II": 88-103.
- Fernando Leal / Patricia Shipley. "Wetten mit Mephisto. Zum Verhältnis zwischen Informationstechnologie und Ethik": 105-123.
- Nora Walter. "Vorbereitung auf die leitung eines Sokratischen Gesprächs zum Thema Verantwortung mit Gustav Heckmann, 1988 Thema Verantwortlich handeln - was heißt das? " 123-145.
- Gisela Raupach Strey. "Grundregeln des Sokratischen Gesprächs": 145-163.

Franke Holger. *Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung seiner rechts-und staatsphilosophischen Arbeiten*. Verlag and der Lottbek Jensen. Hamburg 1997. 2 ed.

Kessels Jos. *Sokrates op de Markt*. Boom 1997.

Kessels Jos. "The Socratic Dialogue as a Method of Organizational Learning" en Varios. *Perspectives in Practical Philosophy. Collected lectures held at the Second International Congress on Philosophical Practice*. (New York 1997) Groningen: Vereniging voor Filosofische praktijk.

Erde EL. "The inadequacy of role models for educating medical students in ethics with some reflections on virtue theory" *Theor Med*. 1997 Mar-Jun;18(1-2): 31-45.

Ute Siebert. "Kann eine kritische Haltung zu seelischer Gesundheit beitragen?" en *Deutsche Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse*. 1997: p. 46 – 73.

Gronke Horst. Joachim. "'Sapere Aude" Das neosokratische Gespräch als Chance für die universitäre Kommunikationskultur". En *Handbuch Hochschullehre*. 19. Ergänzungslieferung. A.2.11. Raabe Verlag. Bonn 1998: 1-33.

Kessels Jos. "The Case of the Shared Values: an Example of the Socratic Dialogue". en Varios. *Reflective Equilibrium. Essay in Honour of Robert Heeger*. Editado por Burg Wibren van der. Willigenburg van T. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht-Boston-London 1998: 203-215.

Kessels Jos. "The Case of the Shared Values: an Example of a Socratic Dialogue". W. Van der Bring. T. van Willigenburg. *Reflective Equilibrium. Essay in Honour of Robert Heeger*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht - Boston - London 1998: 203-215.

Varios. *Occasional Working Papers in Ethics and Critical Philosophy*. The Society for the Furtherance of the Critical Philosophy. London 1998. Vol. 1.

Patricia Shipley. Fernando Leal. "The New Information Technology: Salvation or Damnation? The Place of Ethics in this Latest Faustian Bargain": 12-26.

Fernando Leal. "The Future of the Critical Philosophy": 28-35.

Fernando Leal. "What is the Link Between the Critical Philosophy and the Socratic Dialogue?": 35-41.

Dries Boele. "The Benefits of a Socratic Dialogue or Which Results Can we Promise?" *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*. 17; 3 (Spring 1998): 49-69.

Varios. *Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie*. Editado por Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt 1994 - 2000 (Band I-VII).

Band V *Zwischen Kant und Hare. Eine Evaluation der Ethik Leonard Nelsons*. 1998.

Dieter Birnbacher. "Nelsons Philosophie - Eine Evaluation": 13-37.

Volker Peckhaus. "Axiomatische Ethik": 37-62.

Jörg Schroth. "R.M. Hare und Leonard Nelson": 62-89.

Horst Gronke. "Nelson Vernunftethik. Ihr Stellenwert in der moralphilosophischen Diskussion der Gegenwart": 89-114.

Thomas Meyer. "Leonard Nelson Menschenrechte und konkrete Lebensinteressen": 114-119.

Udo Vorholt. "Die Aktualität der Nelsonschen Theorie": 119-126.

Krohn Dieter. "Theorie und Praxis des sokratischen Gesprächs" en Varios. *Akademische Philosophische zwischen Anspruch und Erwartungen*. Editado por Lohmann Karl Reinhard. Schmidt Thomas. Suhrkamp. Frankfurt 1998: 119-133.

Nielsen Birgit S. *Erziehung zum Selbstvertrauen – Ein Sozialistischer Schulversuch im dänischen Exil 1933-1938*. Beltz. Deutscher Studien Verlag. Weinheim 1999.

Birnbacher Dieter. "The Socratic Method in Teaching Medical Ethics: Potentials and Limitations" *Medicine Health Care* 2; 3 (1999): pp. 219-224.

See: Thematic Section: Teaching Medical Ethics

van Hooft Stan. "What can Philosophy offer Enterprise?: A Dialogue". *Business and Professional Ethics Journal*. 18; (3&4) Fall-Winter 1999: 113-124.

Varios. *Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie*. Editado por Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt 1994 - 2000 (Band I-VII).

- Band VI *Das Sokratische Gespräch - Möglichkeiten in philosophischer und pädagogischer Praxis.* 1999.
- Dieter Krohn. "Das Sokratische Gespräch in philosophischer und pädagogischer Praxis - zur Einleitung": 7-15.
- Dieter Birnbacher. "Philosophie als sokratische Praxis: Sokrates, Nelson, Wittgenstein": 15-36.
- Gisela Raupach-Strey. "Das Paradigma der Sokratischen Methode in der Tradition von Leonard Nelson (1882-1927) und Gustav Heckmann (1898-1996)": 36-69.
- Detlef Horster. "Moralische Bildung im Sokratischen Gespräch": 69-75.
- Horst Siebert. "Konstruktivistische Aspekte": 75-83.
- Holger Burckhardt. "Welche Bildung brauchen die Menschen heute und welchen Beitrag kann das Sokratische Gespräch dazu leisten?": 105-145.
- Susanne Miller. "Erfahrungen mit Sokratischen Gesprächen unter politischer Gefährdung": 145-157.

Varios. *Occasional Working Papers in Ethics and Critical Philosophy.* Editado por Patricia Shipley. Society for the Furtherance of the Critical Philosophy. London 2000. Vol. 2.

Fernando Leal. "The Relation between Value Conflicts and Socratic Dialogue": 35-51.

Fernando Leal. Rene Saran. "A Dialogue on the Socratic Dialogue": 51-63.

Gronke Horst. "Socratic Dialogue carried out in an outside organisation may raise ethical problems. In view of this how can Socratic Dialogue be applied in such situations in a responsible manner?" *International Conference. Socratic Dialogue and Ethics. 24.7 –29.7 2000 Loccum.*

Varios. *Sokratisches Philosophieren. Schriftenreihe der Philosophisch-Politischen Akademie.* Editado por Silvia Knappe, Dieter Krohn, Nora Walter. Dipa Verlag. Frankfurt 1994 - 2000 (Band I-VII).

Band VII *Das Sokratische Gespräch im Unterricht.* 2000.

Jos Kessels. "Die Beziehung zwischen Theorie und Praxis. Anspruch oder Zumutung": 11-32.

Ulf Mühlhausen. "Deterministische und überraschungsoffene Unterrichtsmodelle": 32-48.

Mechtild Goldstein. "Wir mußten selber denken. Ein Sokratisches Experiment in Mathematikunterricht der Jahrgangstufe (und) einer Hauptschule": 48-55.

Ingrid Delgeshausen. "Erfahrungen mit dem Sokratischen Gespräch im Grundschuleunterricht": 55-61.

Rene Saran. "Socratic Dialogue in a secondary School. School Rules and their Application": 61-68.

Klaus Draken. "Eignet sich das sokratische Gespräch für die Schule? Überlegungen aus der Sicht des Philosophieunterrichts an der gymnasialen Oberstufe": 68- 90.

Gisela Raupach-Strey. "Die Bedeutung der Sokratischen Methode für den Ethikunterricht": 90-105.

Fitzgerald L. van Hooft S. "A Socratic Dialogue on the Question 'What is Love in Nursing?'" *Nursing Ethics*. 2000 Nov; 7 (6): 481-91

Murriss K. "Can Children do Philosophy?" *Journal of Philosophy of Education*. 34; 2 (2000): 261-279.

Gronke Horst. "Was können wir im philosophischen Diskurs lernen? Elemente einer sokratischen Pädagogik" en Varios. *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Editado por Apel. K.O. Burchkardt. H Königshausen und Neumann. Würzburg 2001: 203-227.

Brune Peter Jens. "Bildung nach Sokrates. Das paradigma des Sokratischen Gesprächs" en Varios. *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Editado por Apel K.O. Burchkardt. H.Königshausen und Neumann. Würzburg 2001: 271-299.

Gronke Horst. "Das sokratische Gespräch als Vorbild für das beratende Gespräch zwischen Arzt und Patient". *PflegeMagazin. Zeitschrift für den gesamten Pflegebereich*. Heft 4, (2001): 4-13.

Varios. *Ethics in Practice in the 21st Century - Proceedings of an Interdisciplinary Conference held at Eynsham Hall near Oxford October 1999*. Society for the Furtherance of Critical Philosophy. London 2001.

Fernando Leal. "Value and Value conflicts in actual practice": 31-47.

Shipley P. "Ethics, the Critical Philosophy and "Globalization": 7-23.

Kessels Jos. "Socrates comes to Market". *Reason in Practice. The Journal of Philosophy of Management*. 1; 1 (2001): 49-73.

Kessels Jos. *Die Macht der Argumente*. Beltz Qualification 2001.

van Hooft S. "Overcoming Principles: Dialogue in Business Ethics" *Teaching Business Ethics*; 5, (1) 2001: 89-106.

van Hooft S. "What is Self-Fulfilment? A Report on a Socratic Dialogue" *Practical Philosophy*. 4; (1), March 2001: 47-54.

van Hooft S. "Teaching Virtue Ethics: The Case of Love" *Teaching Philosophy*. 24 (2), June 2001: 143-154.

Badura Jens. *Die suche nach Angemessenheit. Praktische Philosophie als ethische Beratung* Lit. Münster 2002.

Siebert Ute. *Bildung vom Menschen aus. Das sokratische Gespräch im Entwicklungsprozess einer Welt*. Verlag Weber and Zucht. Kassel 2002.

Raupach Strey-Gisela. *Sokratische Didaktik. Die didaktische Bedeutung der Sokratischen Methode in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann.* Münster 2002.

Spiegel Hartmut. Selzer Christoph. *Kinder & Mathematik.* Kallmeyer Verlagsbuchhandlung. Essen 2003.

Varios. *Das sokratische Gespräch.* Editado por Dieter Krohn y Dieter Birnbacher. Philipp Reclam. Stuttgart 2002.

Van Rossem K. Bolten H. “L’extraction de la vérité. A propos du dialogue socratique”. *Revue belge de médecine dentaire.* 2002; 57 (4): 257 – 77.

Van Rossem K. Bolten H. “Que ne souffre-t-il pas cet enfants dans le froid?” *Revue belge de médecine dentaire.* 2002; 57 (4): 278 –91.

Dordoni Paolo. “Il metodo socratico di Nelson e Heckmann e la sua rilevanza in pedagogia medica”. *Tutor,* 3 (novembre 2002): 113-19.

Dordoni Paolo. “Il ritorno del metodo socratico”. *Ianus.* 8 (inverno 2002): 34-42.

Arrigoni Tatiana. Dordoni Paolo. “Il discorso socratico” *Nuova secondaria.* 21; 2 (15 ottobre 2003): 90-94.

Dordoni Paolo. Santos David. “Opinión pública y debate ético-social sobre un reto de la biotecnología: los xenotrasplantes”. *Sistema: Opinión pública y biotecnología,* Noviembre 2003 Madrid.

Dordoni Paolo. “In cammino verso il recupero della complessità argomentativa in bioetica” in AA.VV *Annali di studi religiosi dell 'istituto trentino di cultura.* (4) 2003 : 73-89.

Steinkamp N. Gordjin B. “Ethical Case Deliberation on the Ward. A Comparison of four Methods”. *Medicine Health Care and Philosophy.* 6; 3 (2003): 235-46.

Gronke Horst. Dordoni Paolo. Littig Beate. “Sokratische Gespräche zu den ethischen Fragen den Xenotrasplantation” en Varios. *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas.* Editado por Böhler, Dietrich; Brune Jens Peter. Königshausen & Neumann. Würzburg 2004: 349-367.

Gronke Horst. “Mit Ariadne im Labyrinth der Verständigung. Sokratische Argumentation und sokratisches Analysegespräch. ” en Varios. *Verständigung über Verständigung.* Editado por D. Krohn u. B. Neißer Lit. Münster 2004: 12-62.

Littig B. Griessler E. “Participatory Technology Assessment of Xenotransplantation: Experimenting with the Neo-Socratic Dialogue” en: *Practical Philosophy,* Vol. 6. (2004), No. 2, pp. 56-67.

Dordoni Paolo. Van Hooft Stan. "Socratic dialogue and Medical Ethics en *Ethics and Socratic Dialogue in Civil Society*". Editado por Patricia Shipley and Heidi Mason. Lit Verlag. Münster 2004.

Varios. *Enquiring Minds. Socratic Dialogue in Education*. Editado por Rene Saran y Barbara Neisser. Trentham Books 2004.

ÍNDICE ANALÍTICO

Sumario	p.4
Introducción	p.7
PRIMERA PARTE:	
HACIA EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO	
Primera etapa:	
Del diagnóstico de la situación actual en medicina: instancia de diálogo abierto y prudencia	
Capítulo I	
Bioética y pluralismo: hacia un diálogo abierto.	
1.1. Lo que da que pensar: la bioética	p.18
1.2. Bioética y pluralismo	p.21
1.2.1. Historia del término	p.21
1.2.2. Historia del lenguaje bioético	p.23
1.2.3. Esbozo de una historia de la bioética	p.26
1.2.3.1. De la diferencia entre crónica y historia	p.26
1.2.3.2. Reconstrucción de la crisis de la medicina	p.29
1.2.3.2.1. La tecnologización de la medicina	p.30
1.2.3.2.2. La crisis del paternalismo	p.34
1.2.3.2.3. La dimensión pública de la salud	p.38
1.3. La cuestión pluralista en bioética: en diálogo con H.T. Engelhardt	p.43
1.3.1. La perspectiva de Engelhardt	p.43
1.3.2. Apuntes sobre el pluralismo	p.51
1.3.3. Repensar la distinción entre "amigos y extranjeros morales"	p.53
1.3.4. De-construcción del planteamiento de Engelhardt	p.56

1.3.4.1. La cuestión de partida	p.56
1.3.4.2. Pluralismo “estático” y “dinámico”	p.62
1.4. La hipótesis de partida: “diálogo abierto” y pluralismo	p.66
1.5. Pluralismo y medicina	p.68
1.6. Hacia un pluralismo sostenible	p.71

Capítulo II

Bioética y ética “práctica”: para una recuperación de la prudencia

2.1 Los enlaces entre medicina y filosofía moral	p.73
2.2 La recuperación de la filosofía práctica en medicina: desde la medicina hacia la filosofía práctica	p.74
2.2.1 La medicina: una ocasión para la reflexión moral	p.74
2.2.2 La recuperación de la prudencia en medicina	p.77
2.3 Desde una “ética aplicada” (<i>applied ethics</i>) hacia una “ética práctica” (<i>practical ethics</i>)	p.81
2.3.1 Las “expectativas” de una “ética aplicada”	p.83
2.3.2 De los presupuestos epistemológicos de una “ética aplicada”	p.91
2.3.3 Del contexto de una “ética aplicada”. Ética aplicada y actitud dilemática: la propuesta de Diego Gracia.	p.99
2.3.4 Hacia una “ética práctica”: el marco de referencia y las tareas a cumplir	p.105
2.4 La cuestión del método en bioética	p.110
2.4.1 El principlialismo	p.111
2.4.2 La casuística	p.115
2.4.3 La ética de la virtud	p.119
2.4.4 La ética del cuidado	p.122

2.4.5	Ética narrativa	p.125
2.4.6	La propuesta fenomenológica	p.128
2.4.7	<i>Synopsis</i> de las distintas metodologías	p.132
2.5	La prudencia como hilo conductor en las distintas metodologías: la recuperación de la dimensión socrática	p.133

SEGUNDA PARTE EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO

Segunda etapa

La trama del saber del no saber socrático

Capítulo III

El saber del no saber socrático entre diálogo abierto y prudencia

3.1	Un punto neurálgico. Entre diálogo y prudencia	p.141
3.2	El saber del no saber socrático	p.143
3.2.1	La declaración del oráculo y la interpretación de Sócrates: primer itinerario	p.143
3.2.2	Hacia una actualización del saber del no saber socrático: segundo itinerario	p.153
3.3	Diálogo, saber del no saber socrático y pluralismo	p.166
3.3.1	Reformulación de la cuestión de partida	p.166
3.3.1.1	Algunas objeciones	p.168
3.3.2	<i>Excursus</i> en torno a la ética del discurso	p.170
3.3.3	Reconstrucción de la trama del diálogo: Tercer itinerario	p.177
3.3.4	Diálogo abierto y pluralismo dinámico	p.185
3.4	Saber del no saber socrático y prudencia	p.187

3.4.1	Sobre la deliberación	p.187
3.4.2	Las críticas a la deliberación y a la prudencia	p.191
3.4.3	Esbozo de una reconstrucción de la prudencia a la luz del saber del no saber socrático	p.194
3.4.4	<i>Excursus</i> : Prudencia de los medios o de los fines	p.200
3.4.4.1	La deliberación en el marco del libro tercero de la <i>Ética</i> a Nicómaco	p.202
3.4.4.1.1	Voluntario, involuntario, no voluntario	p.202
3.4.4.1.2	Voluntario, elección, deliberación	p.205
3.4.4.2	La deliberación en el marco del libro sexto de la <i>Ética</i> a Nicómaco	p.207
3.4.4.3	La primera disputa: reflexiones en torno al pasaje de EN VI 9 1142 b- 33	p.210
3.4.4.3.1	R.A. Gauthier	p.211
3.4.4.3.2	P. Aubenque	p.213
3.4.4.3.3	E. Berti	p.215
3.4.4.4	La segunda disputa: el sentido de <i>prós tó télos</i> (<i>what is toward the end.</i>) La propuesta de D. Wiggins	p.216
3.4.5	La prudencia: un saber moral	p.219
3.5	Hacia una <i>prâxis</i> dialógica y deliberativa: una tarea por llevar a cabo	p.221

Tercera etapa:

Una interpretación del saber del no saber socrático:

El método socrático en Leonard Nelson y Gustav Heckmann

Capítulo IV

El método socrático en la tradición de Leonard Nelson

4.1	<i>Excursus</i> histórico: los protagonistas	p.224
4.2	Para una aproximación a Leonard Nelson	p.229

4.3	Los fundamentos filosóficos del método socrático en la interpretación neo-kantiana de Leonard Nelson	p.230
4.3.1	El problema de los fundamentos del saber filosófico	p.232
4.3.2	El contexto epistemológico del planteamiento filosófico de Nelson	p.235
4.3.2.1	Tabla 1	p.247
4.3.2.2	Tabla 2	p.248
4.3.2.3	Comentario a las tablas 1 y 2	p.249
4.3.2.4	Consideraciones críticas	p.251
4.4	El contexto ético de la reflexión de Leonard Nelson	p.258
4.4.1	El marco de la ética de Nelson	p.258
4.4.2	Estructura de la crítica de la razón práctica	p.260
4.4.2.1	Tabla: esquema del procedimiento seguido por Nelson	p.264
4.4.3	Del concepto de deber: de la distinción entre “objeto” y “contenido”	p.265
4.4.3.1	Aclaraciones en torno al concepto de lo bueno	p.265
4.4.3.2	Aclaraciones en torno al concepto del deber	p.268
4.4.4	El criterio del deber: de la distinción entre “concepto” y “criterio”	p.273
4.4.4.1	La crítica a Kant: <i>pars destruens</i>	p.273
4.4.4.2	Exposición de la ley moral: <i>pars construens</i>	p.277
4.4.4.2.1	Algunas consideraciones críticas	p.283
4.4.4.3	Aclaraciones del concepto de derecho	p.288
4.4.5	La materia del deber: la distinción entre “forma” y “materia”	p.293
4.4.5.1	“Forma” y “materia”	p.293
4.4.5.2	Derecho subjetivo y objetivo	p.295
4.4.5.3	Intereses objetivos y subjetivos	p.299
4.5	El método socrático en Nelson	p.306

Capítulo V

El desarrollo pedagógico del método socrático: Gustav Heckmann.

5.1	Las etapas para una reconstrucción	p.311
5.2	El método socrático en Gustav Heckmann	p.312

5.2.1	Primera aproximación. La trama del diálogo: ponderación colectiva <i>einsicht</i> , consentimiento	p.312
5.2.2	Segunda aproximación. Reflexiones a partir de una práctica peculiar	p.317
5.2.2.1	Seminario sobre la libertad	p.319
5.2.2.1.1	Primera discusión. el papel de la conciencia	p.319
5.2.2.1.2	Meta-análisis: un pensar experiencial	p.323
5.2.2.1.3	Segunda discusión: comportarse o darse cuenta?	p.324
5.2.2.1.4	Meta-análisis: el sentir que acompaña el argumentar (<i>Wahrheitsgefühl</i>)	p.328
5.2.2.1.5	Tercera discusión. hacia la libertad interior y el consentimiento	p.329
5.2.2.1.6	Meta-análisis: la disciplina del asentir	p.333
5.2.2.1.7	Cuarta discusión: acuerdo entre pensamientos y sentimientos. El problema de la conciencia	p.336
5.2.2.1.8	Meta – análisis: de la empatía crítica o de la crítica empática: (<i>verstehende Interpretation</i>)	p.340
5.2.2.1.9	Resumen	p.343
5.2.2.1.10	Dinámica del diálogo	p.346
5.2.3	Esbozo de una teoría de la práctica socrática	p.347
5.2.4	Consideraciones pedagógicas del método socrático de Gustav Heckmann	p.349
5.3	La práctica socrática, ¿es una práctica pluralista?	p.356

TERCERA PARTE

DESDE EL SABER DEL NO SABER SOCRÁTICO

Cuarta Etapa:

Para una práctica socrática en medicina

Capítulo VI

El método socrático en bioética

6.1	La vuelta al problema de partida	p.361
6.2	El diálogo socrático hoy. Tradición e innovación	p.367
6.3	El método socrático en el marco de la “ética práctica”	p.375
6.3.1	Cuestiones metodológicas	p.375
6.3.1.1	La elección de la pregunta	p.377
6.3.1.2	La búsqueda de un ejemplo	p.379
6.3.1.3	La elección del ejemplo	p.381
6.3.1.4	Descripción del ejemplo	p.382
6.3.1.5	El juicio del proponente el ejemplo: hacia una argumentación colectiva	p.384
6.3.1.6	La vuelta a la problemática inicial: los resultados del diálogo	p.389
6.3.1.7	Organización del diálogo	p.391
6.3.2	Estructura argumentativa	p.392
6.3.3	Una práctica experiencial	p.402
6.4	El método socrático en bioética: la práctica “experiencial” en medicina	p.407
6.4.1	Promover una reflexión ética en torno a los fines. En diálogo con la sociedad	p.408
6.4.2	Recuperar el sentido de la propia práctica: hacia una nueva excelencia	p.417
6.4.3	Una racionalización responsable de los recursos: hacia una medicina sostenible	p.424
6.4.4	El papel del ejemplo, del consentimiento y prudencia en la práctica socrática	p.427

Conclusión	p.440
-------------------	-------

Bibliografía	p.463
---------------------	-------