

¿QUÉ SIGNIFICA Y DÓNDE COMIENZA LA DIGNIDAD HUMANA?¹

Dietrich Böhler

Dos cosas quedan por aclarar una vez comprobado que el principio fundamental de la dignidad humana (*Menschenwürdegrundsatz*) es absolutamente vinculante: ¿qué tan amplio es el alcance de este carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) – cuáles seres son protegidos por su escudo de validez (*Geltungsschirm*)?, y entonces: ¿sobre qué recae el reclamado respeto de los principios fundamentales de la dignidad humana? [y la] pregunta elemental: ¿Qué significa exactamente el concepto de dignidad humana?

[El hecho de] No considerar la segunda pregunta deja sin respuesta a la primera. Teniendo en cuenta el debate pendiente desde los años 1980, podría formularse de este modo: ¿cuándo se establece (*einsetzen*) la pretensión de dignidad humana en el desarrollo humano?, ¿con la fertilización del óvulo femenino, o recién más tarde, con el nacimiento, o...? [Y] ¿hasta dónde alcanza, en la última fase de la vida?, ¿hasta que haya cesado el latido del corazón, o solamente hasta la detención de las funciones cerebrales? A esto se refieren los llamados argumentos de continuidad (*Kontinuitätsargumente*). Ellos representan el desarrollo y el proceso de la vida humana como un continuo, en el cual sólo arbitrariamente se podrían establecer los puntos de inflexión.²

A los [señalados] argumentos de continuidad se agregan –con argumentos más sólidos por ser más fundamentales–, los argumentos de potencialidad (*Potentialitätsargumente*). Son fundamentales porque sin ellos no se puede

establecer ni defender el concepto de “dignidad humana”. Y ¿por qué no? Porque nosotros no somos permanentemente sujetos de pretensiones morales, sino que en muchos casos sólo lo [somos] potencialmente. Nadie puede al comienzo de la vida humana, ni tampoco al final [de la misma] presentar por sí mismo pretensiones jurídico-morales sobre la dignidad humana, y mucho menos puede hacer valer un derecho fundamental sobre el respeto de su dignidad humana. Sin embargo, reivindicamos el escudo de validez (*Geltungsschirm*) de la dignidad humana, y desde el punto de vista moral nos encontramos efectivamente bajo su protección.

“Dignidad humana”. El escudo para seres vivos tanto potencialmente capaces como incapaces de racionalidad

Aún en [nuestra] mejor etapa de madurez somos empíricamente inhábiles de exigir, por ser discursivamente incapaces, por ejemplo en el sueño, en una enfermedad grave, o [bajo los efectos de] la anestesia. La incapacidad de discurso impregna nuestras vidas. Ella es el otro lado de la *potencialidad* de la razón, o de la capacidad discursiva de la vida humana: dado que el ser humano posee una existencia (*Dasein*) únicamente como ser corpóreo, como un gran organismo finito y precario, puede existir únicamente en una “necesitada libertad” (Jonas)³, [y] por eso en realidad no es ningún ‘ser racional’, como nos asegura la tradición, sino [que somos] seres precarios, que nunca poseemos (*besitzen*) capacidad racional permanente ni siquiera en el más fuerte estadio de desarrollo. El ser corpóreo es al mismo tiempo racional y discursivamente capaz como [así también] incapaz.

Puesto que la pragmática discursiva comienza con la dialéctica entre la real comunicación y la ideal argumentación, es decir con la correlación (*Wechselverhältnis*) entre el a priori del cuerpo y el a priori de la reflexión, [la pretensión de] relacionar el postulado de respeto de la dignidad humana directamente con nosotros [y que siempre actuamos] como ‘seres racionales’ y como ‘personas’ se le presenta [a la pragmática discursiva] como una ilusión idealista (*idealistische Illusion*). Ella ciertamente ya sabe que nosotros somos interlocutores discursivos meramente potenciales, y [también] potenciales personas. [La pragmática discursiva] pregunta, a ti y a mí [de manera]

socráticamente *reflexiva*: ¿puedes, en el medio del discurso, dudar de manera convincente que, a pesar de estar a menudo (por ejemplo esta misma noche) discursivamente impotente e incapaz de discurso, y por lo tanto [tampoco usuario y/o poseedor por estar] desprovisto de la razón, tengas sin embargo el derecho moral para obtener la protección de la dignidad humana?

¿Puedes por lo tanto dudar seriamente que la dignidad humana, reclamada ahora también por ti, solamente puede conectarse con un potencial discursivo, el cual incluye también un “*potencial negativo complementario para la indisposición discursiva (diskursive Indisposition)*”⁴, es decir que podrías perder tu disposición para razonar por una patología, o que hubieras estado impedido de desarrollarla ya siendo un embrión?

Esto no es posible. Por lo tanto tú, interlocutor discursivo creíble, deberías respetar la dignidad humana de aquellos que han perdido el potencial de racionalidad en su fase de pre-persona, por ejemplo prenatal, de la vida, o en su fase de post-persona, tal vez extremadamente seniles, de la vida.

El respeto de la vida y de la libertad de comunicación postulado de manera vinculante por los enunciados fundamentales de la dignidad humana, de manera sensata solamente puede referirse a nuestra dignidad como seres *potencialmente* capaces de racionalidad y moralidad, o sea como personas *potenciales*. Esta es la conclusión de Jens Peter Brune en respuesta a la *segunda* pregunta arriba planteada que al mismo tiempo abre un nuevo, pragmático-vital y reflexivo argumento de potencialidad, el cual obliga a incluir a los embriones humanos en el ámbito de aquellos que poseen pretensiones moralmente autorizadas, a quienes se les debe respetar su dignidad.

No importa aquí si la idea de la dignidad humana es pensada metafísicamente [a partir] de la naturaleza racional del hombre, como lo hace la doctrina católica de la ley natural de gran influencia, o si ella, de acuerdo con Kant, es postmetafísicamente fundamentada como pretensión fundamental (biológica) del sujeto de razón; ella puede tener sentido y validez solamente con respecto a una potencialidad natural (*natürliche Potentialität*) de los seres corpóreos. Puesto que somos seres humanos así constituidos, tenemos que comprender la ‘vida humana’ como un concepto de potencialidad o incluso de riesgo, [el cual] ciertamente refiere al riesgo permanente de la muerte y de la indisposición racional hasta la pérdida de la razón. Pero un desmayo o una

pérdida de la razón no nos privan de los derechos morales de la dignidad humana. Forma parte del concepto de posible interlocutor discursivo, y por lo tanto del concepto de hombre como ser vivo con potencial de razón, que nosotros tengamos y necesitemos un mandato moral de respeto a nuestra dignidad. En el discurso, es decir, en el modo racional, no podemos poner en duda de manera creíble ni la irrefutabilidad (*Unhintergebarkeit*) de las pretensiones de la dignidad humana, ni la posibilidad, potencialmente [siempre] presente en nuestra vida, de pérdida de la razón (*Vernunftlosigkeit*). Por lo tanto no podemos poner en duda nuestra dependencia fáctica de una representación legal de las pretensiones de respeto humano y de la vida, ni tampoco el derecho moral sobre este mandato de dignidad. Ambas [cuestiones] son discursivamente evidentes.

Por lo tanto, la pretensión de los hombres como *posibles* poseedores de razón y como interlocutores discursivos, [constituye] *un* mandato moral irrefutable para la protección de la dignidad humana *en* las fases de la vida en la que [los hombres] no son capaces de discurso.

Pretensión sobre el respeto de la dignidad humana vs. la investigación con embriones y el diagnóstico de preimplantación [DPI]

Consideremos una vez más el experimento discursivo de Hans Jonas sobre las apuestas en las acciones. Pretende obligar a la responsabilidad por la preservación de la vida humana. Y ¿colabora además con la pregunta respecto de si los embriones humanos [poseen] dignidad humana? Se tiende a aplicar el experimento mental de Jonas a la problemática del diagnóstico de preimplantación (*Präimplantationsdiagnostik*) [DPI] y [también en] la investigación sobre las células madre embrionarias. Semejante intento de aplicación muestra en primera instancia lo siguiente: *si* se tolera que una actividad tecnológica y/o de investigación pone en juego la totalidad de los posibles intereses futuros de los embriones involucrados, *sin* que ello contribuya al rescate de la humanidad, entonces no puede ser justificada moralmente. Hasta aquí muy bien.

Sin embargo, una crítica prudente de inmediato resulta evidente. Aquí se impone ciertamente la objeción de que una aplicación [sin tener en cuenta] las

circunstancias del experimento mental con el objetivo de revisar el diagnóstico de preimplantación y de la investigación con embriones, omite el verdadero problema. Porque en la actual discusión ética precisamente constituye una] polémica [el hecho de] si el criterio de Jonas de la consideración y el cuidado del conjunto de los intereses involucrados también debería necesariamente ser aplicado a los futuros intereses de los embriones, incluyendo a los embriones “*in vitro*”. La disputa versa, por lo tanto, en torno a si compete a los embriones un estatus moral con pretensión sobre la dignidad humana. Y esta disputa es tanto más profunda por la disidencia que se sostiene en los discursos públicos sobre la pregunta respecto del comienzo de la vida humana.

Si en el ámbito objetivo de la responsabilidad hay desacuerdos fundados, entonces no es útil el concepto de responsabilidad de Jonas, el cual se concentra totalmente en el objeto de la responsabilidad, y el cual se basa, con la limitada fuerza argumentativa de una creencia metafísica, en un motivador valor del ser. Una teoría metafísica, la cual transfiere/atribuye a la vida, supremamente a la vida de los hombres, la dignidad del ser y el reclamo de protección, es decir, que apela a una “reverencia de la vida” (*Ehrfurcht*) (Albert Schweitzer), finalmente aquí no fundamenta nada. Ella solamente articula el propio punto de vista del valor y de las normas, una motivación preexistente. Tampoco una diferenciación de la motivación a través del desarrollo de las intuiciones éticas aporta mucho, ya que el escéptico [seguramente cuestionaría] su carácter vinculante universal (para este caso).

Lo que necesitamos en este punto de disenso es una prueba de vinculatoriedad (*Verbindlichkeitserweis*) que incluya a los disidentes y al escéptico preparado para argumentar, e invalide los argumentos contrarios. Para el trabajo de fundamentación son necesarias dos cosas: la primera [establece que] es necesario [recorrer] un camino no metafísico y no intuicionista. A fin de cuentas, cada [una de las] teoría[s] metafísica o intuicionista puede con derecho ser caracterizada como falible por el escéptico; y este débil status las hace incapaces para [el] carácter vinculante generalizado que aquí es necesario. Esto también lo ha concedido Hans Jonas, cuando estableció su fundamentación ontológica del principio de responsabilidad, [y la] presenta [como] “una mera opción... para elegir”⁵.

Además -y este es el segundo requisito lógico- el camino argumentativo no debe ser deductivo. Pues todas las derivaciones de la regulación responsable del deber moral se pierden en lo irremediable (*Ausweglosigkeit*) de un trilema de fundamentación, [tal] como enfáticamente ha recordado Hans Albert.⁶ Lo que permanece es una socrática consideración crítica de sentido [que establece] que también el escéptico, con su duda respecto de las cosas, se encuentra a la vez *en* un diálogo argumentativo con otros y que *en* [el marco de] ese diálogo tendría que poder responder por su propia tesis de la duda.

Aquí nuevamente entra en juego en lenguaje coloquial el arraigado concepto de actividad de la responsabilidad, que no se hace mención en Jonas aunque *implícitamente* lo afirme: la responsabilidad como un hacerse-responsable-de-la-propia-tesis es decir *de la* afirmación de la duda. Este concepto de la responsabilidad está en el trasfondo (teórico) de Sócrates, se encuentra más o menos en Wilhelm von Humboldt, y en el temprano Karl Löwith. Jonas ciertamente toma en cuenta los aspectos importantes [de este concepto]⁷, pero no puede alcanzar [lo], porque sigue un enfoque fenomenológico con orientación predominantemente objetiva. En contraste, la pragmática del discurso establece en primer plano seis relaciones de la auto-responsabilidad: ella muestra reflexivamente el fundamento normativo, que fundamentan juntos el oponente y el proponente, quienes quieren ser tomados en cuenta seriamente como interlocutores discursivos, de modo que a pesar de su disputa objetiva puedan encontrar un consenso irrefutable.

Una tal [caracterización de tipo] reflexivo-dialógica es posible de dos maneras diferentes –primariamente referido al discurso objetivo o primariamente referido al procedimiento discursivo. La reflexión dialógica podrá versar sobre la disputa respecto de temas concretos, aquí pues en relación al discurso práctico sobre el estatus moral de los embriones. Esto ciertamente presupone que ambas partes tienen un punto de referencia común respecto del objeto en disputa. Un paso esencial [para] el consenso sería aquí la presuposición de que los embriones posiblemente posean dignidad humana. Pero incluso esto podría ser cuestionable. Es por esto que prefiero recorrer otro camino y formular la siguiente pregunta, formal y lógicamente válida: ¿existe un deber de reconocimiento por el cual los oponentes del discurso en tanto interlocutores *fallibles* están suficientemente conectados, para que tengan, a

pesar del disenso objetivo, un consenso tácito pero irrefutable en materia de procedimiento que permite aclarar el asunto de la disputa de manera indirecta?

El enfoque formal tiene la presunta desventaja de que podría dejar las cuestiones [objeto de discusión] indecisas, poniendo entre paréntesis las disputas y partiendo, socráticamente, de “la perspectiva del no saber”. Pero allí radica su ventaja ya que incorpora desde el principio todas las partes (preparadas para argumentar), de tal manera que tiene lugar una reflexión lógica y universal *en* el discurso *sobre* el discurso falible. Por otro lado, de esta manera se le otorgan al oponente que, en todos los casos, niega la protección de la dignidad humana a los embriones, todas las ventajas que *qua* interlocutor discursivo pueda obtener. Pues no se refuta el disenso fáctico como un posible error sobre el tema, sino que se lo clasifica de una manera lógica válida significativa y se lo valora como expresión de genuina ignorancia, importante de tener en cuenta.

Mientras que J. P. Brune ha trazado y cuidadosamente tomado el primer camino material -que probablemente sea el camino real-, yo vuelvo con una inclinación escéptica un paso atrás. Aquel discurso reflexivamente socrático recuerda lo que “tu” y “yo” tenemos que tener en cuenta para que podamos responsabilizarnos como hombres finitos *de* un modo de obrar (*Handlungsweise*), [en el sentido de concebimos en parte sólo como] un proyecto *dentro* del diálogo [mediante] argumentos. Esto implica simplemente dos cosas: nosotros somos interlocutores discursivos *falibles*. [Y] además estamos indudablemente comprometidos *como* interlocutores discursivos para asegurar la *posibilidad* de la auto-responsabilidad y, por lo tanto, [para] dejar todo [aquello] que podría ignorar/desestimar su instancia de validez, la idea del universo discursivo o [...] de la dignidad humana como su elemento moral. Porque esto [i.e. no tener en cuenta estas condiciones] implicaría el incumplimiento a priori de nuestras promesas discursivas (*Diskursversprechen*).

En este punto decisivo se encuentran la fundamentación de Jonas del principio de responsabilidad y la pragmática del discurso reflexiva. Ambas quieren tomar en serio en el discurso el “reconocimiento de la ignorancia”. ¿Cómo puede suceder esto? Al relacionar consecuentemente este reconocimiento con la pregunta abierta sobre el estatus moral de los

embriones. A saber, de tal manera que la repuesta es moralmente compatible con la falibilidad de la estimación de las situaciones y [con los] discursos referidos a esas situaciones. Así resulta lo siguiente: quien afirma algo y pretende justificarse con ello frente a otros, se ve indudablemente en el deber de preservar la posibilidad de justificación, y por lo tanto, la posibilidad de una responsabilidad discursiva *antes* de las acciones. De acuerdo a esto el afirmante está en la obligación de hacer valer en sus decisiones la idea normativa y ontológica del hombre, que no sólo incluye la preservación de la existencia de la especie, sino también el cuidado de la dignidad humana y la capacidad moral.

¿Qué significa esto para el procedimiento en el discurso? En tanto que los interlocutores discursivos no pueden excluir con seguridad una seria objeción moral –p. e. desde la perspectiva de los embriones, cuyo estatus moral aún es controvertible-, es válido para ellos la regla de precaución (*Vorsichtsregel*) de “la primacía del pronóstico malo sobre el bueno”, en el sentido de la “heurística del miedo” de Jonas.⁸ Esto significa también, en un sentido lógicamente válido y consistente, que aún sin ninguna conformidad fáctica en lo que respecta a la dignidad humana para los embriones, nosotros, en tanto (posibles) actores y (posibles) interlocutores discursivos al mismo tiempo, tenemos el deber discursivo de tomar en serio [tanto] el diálogo de justificación [como así también] la posibilidad de equivocación (*Irrenkönnen*) en concreto, en lugar de pasar simplemente a un modo de obrar (*Handlungsweise*) de posibles consecuencias irreversibles, el cual no podría estar equivocado, porque su fracaso sería absolutamente irresponsable, y por lo tanto moralmente reprehensible. Por lo tanto es válido: en caso de duda estar a favor de la responsabilidad, es decir de un poder-ser-responsable-en-el-diálogo.

Ergo: *Ante la duda, a favor de la vida y de la dignidad humana* -también de los embriones-

Este deber de precaución *en* el ser-responsable-en-el-diálogo y [que se plantea también] *antes* del obrar, se extiende también sobre el fácticamente aún controvertido estatus moral de los embriones humanos. De aquí resulta esta prueba de vinculatoriedad (*Verbindlichkeitserweis*), la cual se sigue a partir del experimento mental de Jonas sobre la apuesta (*die Wette*) en el accionar tecnológico:

¿Qué significa y dónde comienza la dignidad humana?

-(Moralmente:) una tecnología, cuya aplicación está asociada a riesgos, que ponen en juego la totalidad de los posibles intereses de los seres con pretensiones moralmente justificadas, sin contribuir con ello al rescate o la salvación (*Rettung*) de la humanidad, y defraudando las instancias de validez de la auto-responsabilidad (idea del universo discursivo e idea de la humanidad, y por lo tanto de la dignidad humana); [una tal tecnología que así procede] no puede ser justificada moralmente.

-(Realísticamente:) la problemática del diagnóstico de preimplantación (*Präimplantationsdiagnostik*) y la “investigación con embriones” ponen en juego la vida de los embriones humanos sin contribuir al rescate o la salvación de la humanidad.

-(Escépticamente:) Comúnmente tanto los proponentes como (naturalmente) los adversarios al diagnóstico de preimplantación y a la “investigación con embriones”, aceptan el principio de preservación de la dignidad humana. Sin embargo aún no se ha comprobado claramente y continúa fácticamente cuestionado (disenso fáctico, desconocimiento fáctico en el discurso público) si los embriones son seres con pretensiones moralmente justificadas, y si por esto pueden pretender la protección íntegra de la dignidad humana.

-(Analíticamente coherente:) no se puede excluir que el diagnóstico de preimplantación y “la investigación con embriones” sean incompatibles con la idea de la humanidad y de la dignidad humana.

-(Reflexivamente dialógico:) siempre que no se pueda excluir con seguridad la posibilidad de serias objeciones morales en contra de un [cierto] modo de obrar, y ante todo, [que no se pueda tampoco excluir] un modo de obrar que transgreda el principio de preservación de la dignidad humana, permanece vigente el deber discursivo de tomar en serio la instancia del diálogo argumentativo y la posibilidad de falibilidad en cuestiones concretas, en lugar de elegir un modo de obrar con consecuencias irreversibles y obligado a no fallar.

En consecuencia: Ante la duda, a favor de la vida y de la dignidad humana, es decir, por la no-disponibilidad de los embriones, [en el sentido de] la protección de su dignidad humana.

Dejando abierto -con esta argumentación- el tema de la disputa, y recordando el deber de nuestro rol *en* el discurso, reconocemos como

interlocutores discursivos lo que no se nos permite (*nicht dürfen*) en absoluto, mientras que exista una disputa objetiva que arriesga o podría arriesgar la auto-responsabilidad.¹⁰ La preservación de la dignidad humana es un principio incondicional que determina el reconocimiento de la vida humana como un “objetivo en sí mismo” (Kant), [por el cual] hay que abstenerse de cualquier instrumentalización [al respecto].¹¹ Una tal [instrumentalización] ciertamente ya ha comenzado con el proceder meramente “pragmático” que ha sido instalado por el espíritu de la época (*Zeitgeist*) y la política. Desde entonces ya no se argumenta con relación a los principios involucrados. Se mezcla la consideración de criterios de responsabilidad de los interlocutores argumentativos con una ponderación de las ventajas y desventajas con respecto a los intereses involucrados, o abiertamente se elige [realizar] un cálculo de [las posibles] ventajas, que reduce la razón a una racionalidad de objetivos (*Zweckrationalität*), de manera que los criterios morales como [el de] la dignidad humana no encuentran ningún lugar en la razón (*Vernunft*). Contra esta dessubstancialización* de la razón, se postula la fundamentación pragmático-trascendental y dialógico-pragmático-socrática de la ética del discurso, como así también el fundamento metafísico y ontológico de una ética orientada al futuro (*Zukunftsethik*) de Hans Jonas.

(Traducción de Santiago Prono)

Notas

1. Título original: “Was heißt und wo beginnt Menschenwürde?“, en Böhler, D., *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg-München, Verlag Karl-Alber, 3013, pp. 529-538.

2. Unaparte del todo (*pars pro toto*): Johannes Rau, *Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*, Frankfurt a.M., 2001.

Unageneralización constitucional-jurídica y ético-jurídica: Hans-Jochen Vogel, “Verfassungsrechtliche Aspekte des Präimplantationsdiagnostik (PID), en Böhler, D., Brune, J.P. (eds.), *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, pp. 319-331.

3. H. Jonas, *Organismus und Freiheit* (1973), pp. 130-134, en Böhler, D. (et.al.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, Tomo I/1, pp. 159-164.

¿Qué significa y dónde comienza la dignidad humana?

4. Brune, J.P., *Moral und Recht. Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*. Freiburg/München, 2010, p. 559.
5. H. Jonas, "Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik", en *Philosophischen Untersuchungen* (1992), p. 140. Cfr. La autocrítica declaración de Jonas en D. Böhler (comp.), *Ethik für die Zukunft* (1992), p. 39.
6. Cfr. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968, pp. 11-15; W. Kuhlmann, „Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?“, en *Funkkolleg Studententexte* (1984), Tomo 2, Frankfurt, Fischer, pp. 572-605.
7. Cfr. Porejemplo H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 200. Ferner: D. ers., *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt, 1981, Einleitung, pp. 13-18. Sobreestovéase D. Böhler, „Ethik der Zukunfts-Lebensverantwortung“, en D. Böhler u. J.P. Brune (comps.), *Orientierung* (2004), pp. 97-160.
8. Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versucht eine Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, 1979, pp.63 ss. 70 ss.,cfr. pp. 66 ss.
9. Este argumento *in-dubio* es incluido también en el epílogo de H. Jonas, *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, Suttgart, 2004, pp. 254 ss. Además en H. Jonas, *Fatalismus wäre Todesünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Münster, 2005, pp. 199 ss.
10. Kant, I., *Grundlegung der Metaphysischen der Sitten*, Edición de la academia, Tomo IV, pp. 428 ss.

* El término utilizado por el autor es "*Entsubstantialisierung*". En alemán el prefijo "ent" significa "des", en el sentido de "quitar", "vaciar de", "anular algo". La traducción refleja aquí el señalamiento crítico por parte del autor, quien pretende dar cuenta de una devaluación del concepto de razón dada a partir de la tendencia de la filosofía contemporánea de absolutizar un concepto reductivo de la misma, consistente en hacer un uso casi puramente estratégico de la racionalidad (*N. del T.*).

