



UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

TESIS DOCTORAL

Título
La razón cordial y la fundamentación ética. Un estudio sobre la obra de Adela Cortina
Autor/es
Javier Sánchez Pachón
Director/es
José María Aguirre Oraa
Facultad
Facultad de Letras y de la Educación
Titulación
Departamento
Ciencias Humanas
Curso Académico
2013-2014



La razón cordial y la fundamentación ética. Un estudio sobre la obra de Adela Cortina, tesis doctoral

de Javier Sánchez Pachón, dirigida por José María Aguirre Oraa (publicada por la Universidad de La Rioja), se difunde bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden solicitarse a los titulares del copyright.

Universidad de la Rioja
Departamento de Ciencias Humanas

LA RAZÓN CORDIAL Y LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA

UN ESTUDIO SOBRE LA OBRA DE ADELA CORTINA

AUTOR: Javier Sánchez Pachón

DIRECTOR: José María Aguirre Oraá

Logroño 2014

*“¿Qué importa que el entendimiento se adelante
si el corazón se queda?”*

(B. Gracián)

“Dices que soy moralista, ya lo sé.

Sé que lo soy, que eso no está de moda,

...mi cajón lo puede vaciar el que quiera

allí solo me quedan la ética y el amor

y, tocando el anillo de la memoria,

la irrenunciable dosis de deseo”

(Eduard Sanhuja)

Quiero agradecer a José M^a Aguirre su disposición, su ánimo y sus sugerencias para que este estudio, que se empezó a gestar en los cursos de doctorado, se haya realizado. Por otra parte, este trabajo no existiría sin el empuje de algunas personas, a ellas van dedicadas estas reflexiones, especialmente a Manuela y a mis hijos Guillermo, Gonzalo y Cecilia. Gracias al espacio y al tiempo que ellos me regalaron ha sido posible llevar a puerto esta nave frágil del pensamiento.

Lista de abreviaturas para las obras de Adela Cortina:

EM: *Ética Mínima*

E: *Ética*

ESM: *Ética sin moral*

RPEA: *Razón pública y ética aplicada*

EADR: *Ética aplicada y democracia radical*

EF: *La Escuela de Fráncfort*

JC: *Justicia cordial*

FP: *Las fronteras de la persona*

CP: *Los ciudadanos como protagonistas*

HPD: *Hasta un pueblo de demonios*

AC: *Alianza y contrato*

EC: *Por una ética del consumo*

ECR: *Ética civil y religión*

CM: *Ciudadanos del mundo*

RED: *Las raíces éticas de la democracia*

ERC: *Ética de la razón cordial*

QE: *El quehacer ético*

DPC: *Diez palabras clave en ética*

PL: *Pobreza y libertad*

NN: *Neuroética y neuropolítica*

PQS: *¿Para qué sirve realmente...? La ética*

PRESENTACIÓN

Este trabajo tiene por objeto el estudio de la obra de Adela Cortina, si no en toda su extensión, sí en lo que se refiere a la búsqueda de la fundamentación de la ética y a los ámbitos principales de su línea de investigación: la búsqueda de una ética íntegramente humana en la que la racionalidad se complete con otras dimensiones como la religión o el sentimiento. Esta racionalidad resultaría heredera de la Ilustración en la línea marcada por la Escuela de Fráncfort en la que se enraíza la compasión y el sentimiento moral. La segunda línea de investigación sería la exposición de la propia contribución de Cortina a esta racionalidad moderna con su teoría del procedimentalismo ético neokantiano que busca fundamentar y además aplicar una ética de la responsabilidad solidaria. Y en este último sentido, y ya que ella misma bien pronto, en 1989, anuncia estas líneas de investigación en su *Autobiografía intelectual*¹, podríamos añadir la de la búsqueda de las bases de una “ética cordial” como la ética que, integrando a las anteriores, se alza por encima de ellas precisamente para reforzar los principios de la razón solidaria. Tampoco podemos olvidar algo que bien podría convertirse en otro ámbito, según ella misma dice en la presentación citada: los cursillos, conferencias y publicaciones varias para mostrar que la reflexión filosófica puede servir para la vida, es decir, la aplicación a pie de calle de las teorías éticas. Vamos a ver ahora cómo surgen estas líneas de investigación en nuestra autora y cómo las podemos integrar en dos grandes partes: la búsqueda de una fundamentación ética y la aplicación a la vida social de esta perspectiva.

Con la distancia suficiente que da el encontrarnos ya en el siglo XXI, podemos decir que en el pensamiento filosófico español del siglo pasado no contamos con una sola teoría, una escuela dominante o una corriente particular. En el terreno de la ética asistimos más bien a una pluralidad y variedad de autores y de teorías. En esa pluralidad es donde situaríamos la obra objeto de nuestro estudio, la obra de Adela Cortina. En algún intento de clasificación Cortina

¹ CORTINA Adela, “*Autopercepción intelectual de un proceso histórico*”, *Anthropos*, nº 96, Barcelona, 1989, p. 14.

aparece encuadrada en la *generación de los 40*, una generación de quienes nacieron en la década de los 40 del siglo XX y que se han dedicado profesionalmente a la docencia, siendo la rama de la filosofía moral y la política una de las disciplinas elegidas por muchos de ellos: *“Que comparten proyectos comunes y generan publicaciones colectivas como diccionarios, revistas, etc., que los aúnan desde diferentes perspectivas. De este modo, su presencia ha sido destacable en foros universitarios y culturales, y su compromiso moral y político en aquellos años les ha hecho alcanzar una gran notoriedad pública”*².

Otros estudiosos de la filosofía contemporánea en España la sitúan dentro de los *Jóvenes Filósofos*, que tomarían su nombre de un congreso que con el mismo nombre comenzó a celebrarse anualmente a partir de 1962. Este grupo de filósofos jóvenes es una *“generación de ensayistas y conferenciantes, articulistas y profesores, que desde mediados de los años sesenta, venía desarrollándose de manera paralela a la actividad universitaria... Forman una generación, pues no sólo su obra presenta rasgos comunes de identidad, de los que fueron conscientes en mayor o menor medida, sino que asumieron también de manera consciente una tarea filosófica compartida, la normalización de la cultura filosófica y sus instituciones en España”*³.

En efecto, en la segunda mitad del siglo XX el pensamiento escolástico dominante hasta entonces en el panorama filosófico español se abandona en favor de las nuevas corrientes que seguían la estela marcada por las corrientes europeas: la fenomenología, la filosofía analítica, el personalismo y el marxismo. El “aislamiento” filosófico español se rompió a partir de los sesenta, gracias por una parte al camino abierto por los filósofos españoles como Ortega y Zubiri, y por otra al empuje de una generación de jóvenes filósofos que estaban dispuestos a recoger lo que se fraguaba en el resto de Europa e incorporarlo a la realidad española. Otros profesores de filosofía habían hecho de puente entre los primeros y los segundos y dejaban también su impronta cuando no su marcada influencia y

² SÁNCHEZ GEY J., *Valoración crítica del pensamiento de Adela Cortina. De la ética mínima a la razón cordial*, en CABALLERO BONO J. L., *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo filosófico, Madrid, 2008, p. 366.

³ BOLADO G., *Transición y recepción. La filosofía en España en el último tercio del siglo XX*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, p. 48-49.

su magisterio: J.L. L. Aranguren, J. Marías, J.M. Valverde, C. París, M. Sacristán., E. Lledó... A la vez estos filósofos abrían a los nuevos profesionales los diversos caminos de especialización: la ética, la filosofía de la ciencia, la metafísica, la estética...Tenemos así una generación de *Jóvenes Filósofos* que, dedicados profesionalmente a la enseñanza, son también muchos de ellos conferenciantes o articulistas que se esfuerzan por vincularse a la *moral vivida* como diría Aranguren. Sin querer hacer una lista completa en ella, tendríamos aparte de Adela Cortina, a Javier Muguerza, Fernando Savater, Javier Sádaba, Carlos Díaz, Esperanza Guisán, Eugenio Trías, Victoria Camps, Andrés Ortíz-Osés...

Adela Cortina Orts nació en Valencia en 1947. Su familia y su educación católica crearán un vínculo con la religión que estará presente en su producción intelectual aunque nunca para sustituir a la racionalidad sistemática sino para complementarla. Tras realizar los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Valencia en 1976, defendió su tesis doctoral *Dios en la filosofía trascendental kantiana*. Después saca las oposiciones a cátedra de Filosofía de Enseñanza Media e imparte clases en el instituto Jiménez de la Espada de Cartagena en sus inicios como docente. Inmediatamente una beca de investigación le permite ampliar su trabajo en la Universidad de Múnich. Allí es donde entra en contacto con el racionalismo crítico, el pragmatismo y la ética marxista, y más en concreto con la filosofía de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas a quienes estudia y con quienes llega a entablar una estrecha relación que le llevará a ser la gran divulgadora de la *Ética del Diálogo* en España.

En 1979 se presenta y aprueba dos oposiciones, las de Adjunto de Historia de la Filosofía del Derecho, Moral y Política, y las de Ética y Sociología, ambas en la Universidad de Valencia, decantándose por esta última. Finalmente en 1987 obtiene la Cátedra de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, puesto que desempeña en la actualidad. A partir de entonces, a caballo entre "La Escuela" de Aranguren y la influencia de la *Ética del Diálogo*, se suceden las publicaciones y los Proyectos de Investigación encauzados hacia la Filosofía Moral y Política.

Un recorrido por las obras principales de Cortina nos obliga a referirnos, aunque sea brevemente, a las publicaciones más significativas para nuestro

trabajo. En 1981 publica su tesis doctoral *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, en 1985 *La Escuela de Fráncfort*, un libro que recoge las aportaciones de este movimiento y el nacimiento de la ética dialógica. También del mismo año tenemos la obra *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria* donde aborda las bases del procedimentalismo ético. En 1986 aparece la obra que, a nuestro juicio, marcará ya toda su línea ética: *Ética Mínima*. En ella se buscan los mínimos universales que importan para la fundamentación moral con el objetivo de ampliar y explicitar el fundamento ético kantiano del hombre como fin en sí mismo. Justicia y felicidad aparecen ya en esta obra como los dos pilares en los que se fundamenta la ética. *Ética Mínima*, prologado por el mismo Aranguren, marca la trayectoria de Cortina hacia la búsqueda de los fundamentos teóricos de la ética que, tomando como punto de partida la ética kantiana, viaja por la Ética Dialógica y culmina en la Ética Cordial. Su curriculum profesional⁴ viene marcado por cuantiosas colaboraciones en revistas especializadas o en periódicos así como por numerosos reconocimientos.

En 1990 explica la necesidad de subordinar los máximos morales a los mínimos morales en *Ética sin moral: necesitamos unos mínimos morales y universales sobre los que construir los ideales particulares de una vida buena*. Pero ésta no puede prescindir o saltarse los principios universales sobre los que se ha construido, por muy buena que nos parezca. La aplicación de la ética a la política y la formación de la ética cívica la aborda Cortina en *Ética aplicada y democracia radical* en 1993 y sobre todo en *Ética de la Sociedad Civil* de 1994, que se verá ampliada entre otros libros con el de *Alianza y Contrato* en 2001, dos metáforas para hablar de la moral que debe imperar, que será la situada en el reconocimiento recíproco, la compasión, la empatía, como valores supremos a los que aspirar. Esta línea de investigación se verá salpicada por otras obras que se refieren a diversas aplicaciones éticas, a la empresa, a la defensa de los animales, al consumo, a la política, a la religión... En los últimos años tenemos obras como *Ética de la razón cordial* de 2007 en la que el reconocimiento mutuo

⁴ http://www.aneca.es/var/media/550436/cv_mayo10_catedraticos_ayh_cortina.pdf

pasa a ser “*ligatio*” y “*obligatio*”, la razón humana se explicita en inteligencia y en sentimiento. *Justicia Cordial* y *Erradicar la pobreza*, de 2010 continúan en la misma línea. Ya en 2011 aparece *Neuroética y neuropolítica*, libro en el que Cortina investiga los códigos morales que podrían estar inscritos en nuestro cerebro y que nos imposibilitarían una vida moral plena porque quedaría entredicho la libertad humana. Finalmente la última obra publicada, en mayo de 2013, es *¿Para qué sirve realmente...? La ética*, una publicación claramente divulgativa (que no vulgar) en la que Cortina aplica la ética, o mejor, la falta de ella a los momentos actuales. Propone nueve razones por las que la ética y la política han de darse la mano para conseguir una sociedad mejor.

Entre estos hitos bibliográficos la exposición de la teoría ética de Cortina se ve completada con continuos artículos aparecidos en revistas especializadas de filosofía como *Isegoría*, *Anthropos*, *Diálogo Filosófico*, *Teorema*, *Debate*, etc., etc.; así como con conferencias y ponencias en congresos o colaboraciones con otros autores, según damos cuenta en la bibliografía. Destaquemos como dato solamente que podemos contar más de tres centenares de artículos publicados en revistas de filosofía. Es cierto que en gran parte estos artículos se refieren a capítulos concretos de las principales obras que o bien iban a ser publicadas o lo habían sido recientemente, pero eso nos da una idea del interés de Cortina porque sus aportaciones lleguen al público más o menos especializado o interesado. Se trata de hacer que no ya la ética, sino lo que se dice de ella o se dice por ella, por su boca, sea más soportable para el público a la que al fin va dirigida. La ética académica ha de dar paso a la ética ilustrada y divulgada, precisamente porque la ética tiene esa vocación de ser ciudadana universal, es decir de ser entendida y asumida por todos los ciudadanos que aspiran a una humanidad compartida en sus valores mínimos. Si los marcos son plurales y la ética no quiere convertirse en algo sólo para especialistas, lo que se dice de ella debe ser inteligible y soportable por un público que quiere y debe estar informado. Lo contrario será una descortesía y lo que es más importante será un error filosófico, por mucho que el prestigio de muchas obras descansa en su ininteligibilidad. En esta misma línea hacer fácil y agradable lo difícil es un logro de Adela Cortina.

Sean obras de divulgación, académicas, pedagógicas o de coordinación, Cortina inicia en sus primeras publicaciones una línea de investigación que ya nunca abandonará. Se trata de buscar los fundamentos de la obligación moral, encontrándolos progresivamente en Kant, la ética dialógica, la hermenéutica crítica y la razón sentiente o cordial como ella la entiende. Esta vía se ve completada con la creación de lo que Apel llamaba la parte B de la ética, la ética aplicada. Cortina se decanta por la vocación cívica y social de la ética, su interés en los últimos años por esta ética cívica, una ética aplicada a los diversos ámbitos del mundo en que vivimos, le lleva a centrarse en el ámbito empresarial como el banco de pruebas en el que la ética debe medirse, y termina como directora de la Fundación ÉTNOR (Ética de los Negocios y de las Organizaciones) *“una organización sin ánimo de lucro que nace en 1991 con el fin de promover el reconocimiento, difusión y respeto de los valores éticos implícitos en la actividad económica y en la calidad de las organizaciones e instituciones públicas y privadas”*⁵.

Su labor la ha hecho merecedora de diferentes distinciones académicas, entre ellas siete doctorados Honoris Causa, tres medallas de distintas universidades y diversos premios, como el Ernest Lluch 2003 o en 2007 el Jovellanos de ensayo por su libro *Ética de la razón cordial*. Es la primera mujer en ingresar en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el 2008. Cortina se ha implicado con diversas instituciones, participando en la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, la Federación de Asociaciones de Prensa Española, el Consejo Social de Inditex o el patronato Intermon-Oxfam, entre otros.

El trabajo que presentamos se perfila en cinco capítulos. En los dos primeros mostraremos las raíces del pensamiento de Cortina y su herencia filosófica: la ética kantiana y la Escuela de Fráncfort, sobre todo Apel y Habermas. Arranca la ética de Cortina de la ética trascendental de Kant, o sea de las condiciones que hacen posible el hecho moral y sobre todo de la justificación de ese hecho, buscando lo que en definitiva es la parte principal de nuestro primer bloque: la fundamentación de las normas morales que consiguen alzarse como

⁵ <http://www.etnor.org/conoce.php>

ejemplos de valores éticos universales. Es necesario, pues, y ésta es nuestra hipótesis de trabajo, fundamentar la ética racionalmente y el medio mejor es la recuperación teórica y práctica de la razón comunicativa tal como la entiende la ética dialógica. La racionalidad comunicativa es la razón que, superando la razón instrumental, busca formas justas y correctas que eliminen las alienaciones, las relaciones de dominio, el dogmatismo, el relativismo, la opresión... y tenga como horizonte la dignidad de la existencia humana. Esto nos llevará a considerar la reflexión ética necesariamente como una reflexión intersubjetiva e intrasubjetiva. Cortina aboga por una ética mínima en la que se consiga ese a priori kantiano del diálogo moral. Se trata de perseguir como horizonte una comunidad ideal de comunicación donde el consenso prime sobre la imposición. Básicamente, pues, nuestra hipótesis de trabajo ha consistido en mostrar cómo en la obra de Adela Cortina la razón cordial se enfrenta a la razón instrumental, investigando también cómo continúa la tradición filosófica kantiana con la visión moderna de la intersubjetividad basada en el diálogo y la dignidad global, haciendo que la ética vaya dirigida más a impulsar y gozar de los valores que a imponerlos.

Hemos establecido la distinción entre ética reflexiva o filosófica, podríamos decir, y moral aplicada, siendo aquella el momento teórico sobre la conciencia moral o el hecho antropológico sobre la constitución moral del hombre. Queremos decir, siguiendo a Apel, que se trata en nuestro trabajo de distinguir una parte A conceptual, fundamental y fundamentadora, algo así como una metamoral que se define con la ayuda de otras ciencias, y una parte B aplicada que busca poner en obra la teoría introduciendo la ética en la vida social o personal, obteniendo así una aplicación de la ética a la educación, la economía o la política.

Hemos descubierto que Cortina aboga por una ética mínima en la que se consiga ese a priori kantiano del diálogo moral. Se trata de descubrir los términos en los que se ha de desenvolver una comunicación. La ética de Adela Cortina intenta justificar desde Kant la necesidad de completar las éticas del discurso con una teoría de las virtudes: la conciencia moral, el reconocimiento recíproco, el compromiso moral y la esperanza. Se trata así en nuestra tesis de mostrar y de demostrar cómo la Ética del Discurso se aplica a la vida, a la política, a la empresa o a la sociedad; y cómo esa ética se ve completada y fundamentada no

sólo en el hallazgo kantiano de la autonomía humana, sino también en una *ética cordis*. Tres son, pues, a nuestro juicio los pilares que forman la ética que pretendemos exponer: la razón autónoma, la razón comunicativa y la razón cordial. Nuestro trabajo consistirá en mostrar cómo se articulan estos tres conceptos y conforman la ética de Adela Cortina: la ética de la Modernidad Crítica que potencia y desarrolla así la razón sentiente, y que no por eso tiene que dejar de ser formal.

La primera parte se centra, pues, en la consideración ética del ser humano como un ser con dignidad, con valor absoluto y como sujeto de derechos en la más genuina tradición kantiana, buscando la fundamentación de las normas morales sobre la que se asientan los valores éticos universales y sobre la que Cortina construye su *Ética Mínima*. Se trata de acompañar al ser humano en su interpretación del mundo y en su hacerse permanente y es aquí donde podemos encontrar en Cortina una novedosa fundamentación moral: el dinamismo del valor, la praxis de la razón en la resolución de problemas. Una Razón Práctica que justifica, fundamenta y da razones para tejer un suelo en el que los hombres se desenvuelvan con sus aspiraciones a la justicia, a la dignidad y a la felicidad. Podemos encontrar aquí la fundamentación buscada de la ética: razones sí, pero también sentimientos y sobre todo una voluntad que nos haga apreciar los valores, descubrirlos, evaluarlos, conservarlos y potenciarlos. Creemos que es ésta precisamente la trayectoria que apunta ya Cortina en *Ética Mínima* y por la que apuesta en su libro *Ética de la razón cordial*. La ética de la razón cordial traspasa y supera de esta forma la ética del diálogo. Ahora el corazón está por encima o más bien está aliado con la razón y ambos diseñan una ética que se sustenta en el conocimiento, la prudencia y la sabiduría cordial.

Los capítulos 3, 4 y 5 de nuestro trabajo consistirán en buscar la aplicación de esa ética dialógica en los diversos campos en los que se desenvuelve el ser social del hombre: la empresa, la educación, la política... Nos centraremos en la ética cívica y la ética política. Estudiamos las obras dedicadas a la aplicación de la ética a la política y a la sociedad, lo que se ha dado en llamar la ética cívica o ética pública. El protagonismo ético está ahora, a juicio de Cortina, en los propios ciudadanos de una sociedad pluralista que supera las situaciones de vasallaje,

dominación y explotación y que aspira a un horizonte más humano en el que los mínimos de justicia han de ser exigidos. De forma que la ética ha dejado o debe dejar de ser algo apolillado y estático y convertirse en la parte de la filosofía con mayor proyección universal.

Se trata de exponer el quehacer público de la razón práctica, de exponer lo que quizá se pueda llamar el progreso ético: estamos ya hablando de la ética aplicada, su papel, sus características, su necesidad y su arrolladora implantación en la vida social y filosófica. Se trata así de valorar desde el punto de vista ético la conducta que la llamada sociedad del bienestar tiene ante esos diversos campos, porque, según señala nuestra autora en el prólogo de la reedición en 2008 de su libro emblemático *Ética Mínima*, cuatro son los retos a los que ha de enfrentarse la razón práctica en estos tiempos: la manera de resolver el problema de la autonomía personal por parte de comunitarios y liberales, el multiculturalismo, la ética aplicada a las diversas profesiones y el fenómeno de la globalización. En los capítulos que forman esta segunda parte, se estudian, por consiguiente, los principales ámbitos de la ética aplicada, como son la economía, la política y la religión. Cortina ve imprescindible el diálogo crítico con la religión y las religiones, con el ámbito de lo sagrado que está más allá de toda racionalidad, lo cual no quiere decir que sea irracional. Estudia también la política porque es donde se expresa la vocación social de la ética y estudia la economía porque tiene también una gran responsabilidad social.

Asimismo expondremos las conexiones que la visión ética de Adela Cortina tiene con otras concepciones actuales que apuestan por esta intervención de la ética en la vida social buscando una “ética mundial” que acompañe a realizar un nuevo orden del mundo, y afirmando así la existencia de un frente común en la filosofía moral que recupera las nociones de felicidad y los valores para la ética. Terminamos en la recapitulación final con las conclusiones y la recopilación bibliográfica de Cortina.

La ética no puede desprenderse de esa antigua función que Sócrates, uno de sus primeros practicantes, le asignó: el ser crítica del orden establecido, aguafiestas, “tábano” de una sociedad asentada que no se cuestionaba lo más importante: en qué consistía ser un buen ciudadano, cómo se podía ser más feliz,

dónde estaba la verdad, cuánto debían pesar las opiniones, por qué era tan importante saber qué significaban las palabras como libertad o democracia, etc. etc. La ética no ha podido desprenderse tampoco de su función filosófica más compleja que es, como dijera Hegel, *poner su tiempo en conceptos*. Ni ha podido ni tiene que desprenderse de ello porque debe estar a la altura del tiempo en el que le toca vivir. Esa es la razón también de que parezca una redundancia la ética práctica como si cualquier ética en su genuina esencia no lo fuera ya desde su nacimiento. En este sentido la ética no puede tampoco permanecer ajena a interpretar, valorar, denunciar o justificar los hechos históricos. Dentro de estas funciones quizá la más importante sea la de negarse a justificar el sufrimiento humano.

Nuestro método de trabajo consistirá fundamentalmente en la lectura y el análisis de las obras de A. Cortina, principalmente de aquellas en las que investiga sus presupuestos filosóficos y aquellas en las que diseña la aplicación de la ética a los campos que hemos mencionado. Tampoco podemos prescindir en nuestro estudio de las obras de autores como Kant y sobre todo de los representantes de la ética del diálogo como Apel y Habermas y más recientemente de autores como Rawls o Lévinas con los que conecta su ética cordial. Así mismo, se hace imprescindible un análisis comparativo con otros autores coetáneos que tratan los mismos asuntos: E.Guisán, J. Muguerza, J.A. Marina, J. Conill, V. Camps...cuyas teorías aparecen en algunos casos enfrentadas y en otros casos resultan complementarias.

1.- LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA Y SU HISTORIA

Se trata en este capítulo de realizar un breve recorrido por los principales hitos históricos en la fundamentación ética que son relevantes en la reflexión de Cortina. Comenzaremos con Platón y Aristóteles como los autores que ponen la primera piedra de la ética. Posteriormente el planteamiento de Kant supone para Cortina quizá el giro más radical y definitivo en el hallazgo de la ética formal y el valor del hombre como fin en sí mismo. A partir de Kant no habrá ya vuelta atrás en el formalismo.

Pero la fundamentación a la que más se acerca Cortina será también la más cercana a su formación filosófica: la ética de Ortega, Zubiri, y sobre todo Aranguren que se verá más tarde completada con la ética del diálogo y culminada con su propia aportación de la ética de la razón cordial. En ella se valoran también las nuevas aportaciones de la neurología y la biología a los fundamentos de una ética que tiene por base la antropología, así como el paralelismo que se puede establecer a fin de cuentas entre el fundamento del derecho, en concreto de los derechos humanos, y las obligaciones y los derechos morales.

En esta reflexión sobre los fundamentos de la ética se plantean también los principios que han de inspirar una ética mínima y han de dirigirnos a una ética máxima: la ética de la Modernidad Crítica. Para ello la hermenéutica crítica y la teoría de Rawls servirán de guía. Tres son, por tanto, los apoyos principales que Cortina encuentra para fundamentar la obligación moral y construir su *corpus ethicum-morale*: el hecho moral como lo concibe la tradición española de Zubiri y Aranguren, el imperativo kantiano y la razón cordial como culminación del proceso constituyente de la ética.

Cortina representa la ética como un saber secular de la filosofía práctica que se viene intentando desde Kant, para quien al final Dios es el fundamento de la inteligibilidad del ser humano, de forma que para Cortina, la ética se abre a la religión y supera la razón histórica personificada en ese Dios kantiano con la razón sistemática en un primer momento y con la razón sentiente en un segundo momento. Es decir, con la razón aplicada a las dos vertientes de la ética: la justicia y la felicidad. Estamos pues ante las grandes preguntas que traducen la

preocupación ética: *“La pregunta por el bien positivo ¿qué podemos hacer para ser felices? Y la pregunta por el sustento indispensable del bien positivo: ¿qué debemos hacer para que cada hombre se encuentre en situación de lograr su felicidad?”*⁶.

La ética de Cortina integra así moral, que podríamos sintetizar en la pregunta ¿qué es la felicidad?; derecho, que lo podríamos resumir en la cuestión ¿qué es la justicia?; política, ¿qué es el poder legítimo? y religión, porque, aunque antes hemos dicho que la ética de Cortina supone una secularización, nos encontramos con que dice: *“Para sí o para no, para afirmar o negar o quedar en la perplejidad, la filosofía práctica se abre por propia naturaleza a la religión”*⁷. ¿En qué sentido se separa entonces de la religión? En el sentido de que Dios deja de ser el fundamento último y el soporte de legitimación de las normas morales. En el sentido de que buscamos un fundamento que deje las puertas abiertas a la creencia o al ateísmo. El mismo Aranguren precisaba: *“Creo que cada cual tiene derecho -cuando no deber- de acotar el área de su investigación. Yo lo he acotado, no solo hacia atrás, sino también, hacia delante, hacia la abertura de la ética a la religión... El profesor de filosofía lo es moviéndose a la realidad natural. Por tanto, no puede partir de la religión, aunque sí que puede, y eso es lo que yo he hecho aquí, llegar a ella, mostrar su acceso a ella”*⁸. Sea como fuere, más adelante dedicaremos un apartado a exponer la relación que se establece entre la religión y la ética.

Sin embargo, hay una categoría que inunda toda la teoría de Cortina, y es la categoría de ética cívica. El arranque de esta característica se debe sobre todo a la visión contemporánea del saber práctico y más en concreto a la llamada ética dialógica de Apel y Habermas, o a la ética social de J. Rawls surgida a partir de la consideración del ser humano como ser social y ciudadano que tiene que solucionar sus problemas de conducta relacionándose con los demás a través sobre todo del lenguaje como vehículo y herramienta de su pensamiento. Esta consideración, junto con la visión kantiana de que el ser humano es una persona,

⁶ EM 50

⁷ EM 30

⁸ LÓPEZ ARANGUREN J.L., *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 10.

vale decir, un ser dotado de valor por sí mismo, forman la primera piedra sobre la que se asienta el edificio de la ética cívica.

La tradición filosófica viene manteniendo desde Aristóteles la perspectiva de que la característica humana por excelencia es la capacidad de entender, de hablar y de comunicarnos. La voz como herramienta de la inteligencia nos ha convertido en seres que podían mejorarse. Si los primeros filósofos pusieron el agua, la tierra, el fuego y el aire como los elementos que construían el mundo, los inventores de la ética buscaron también los elementos sustentadores de la cultura y de la humanidad y los llamaron bien, felicidad, o justicia. Ahora, cuando corren quizá malos tiempos para la bondad, necesitamos la reflexión en una sociedad cambiada y cambiante, con unos individuos cuya vida cotidiana se enfrenta a nuevos retos. Necesitamos además formar una nueva identidad global y democrática y en esa tarea es fundamental el uso del diálogo como vehículo de entendimiento.

Hay también en Cortina un regreso a la antropología iniciado ya por Aranguren, Ortega o Zubiri, como búsqueda del *êthos*, de la actividad vital del hombre y de su tendencia a la felicidad que ya Aristóteles introdujo. Precisamente la escisión virtud y felicidad es algo histórico desde los estoicos y la historia de la ética es también la historia de esa escisión en la que la virtud y la felicidad aparecen representados como dos mundos distintos que vendrán a sintetizarse en los ideales de justicia y en los de felicidad.

El ser humano necesita, para sobrevivir como tal, del conocimiento de la realidad, pero también de la ficción y en concreto necesita ficciones morales útiles, abstractas y universalizadoras que ordenen el mundo caótico. Desde los sofistas existe una línea reflexiva y filosófica que considera la moral como un postizo más o menos deformante de la realidad. En esto Nietzsche representa una postura radical: la moral es un invento humano. Pero la cuestión consiste en dilucidar si la moral es una perspectiva racional al modo kantiano del reino de los fines, una aspiración humana según veremos luego o es únicamente una ficción que carece de fundamento porque es una visión deformadora de la realidad. Cortina pretende responder a este reto y "*averiguar si el orden moral desde el que*

*cobran sentido la autonomía personal, el derecho moderno y la forma de vida democrática tienen realidad o es tal orden ficticio*⁹.

Se trata, por tanto, de indagar si el orden moral tiene algún fundamento real o es todo ficción, tal y como podría suponer un descreído ético. Hablamos de descreído, porque para Cortina el papel desempeñado por la ética tiene mucha relación con el desempeñado por la religión y pueden ser comparadas en su desarrollo histórico. En efecto, las religiones han prestado mucho servicio a la política, a la moral y al derecho al situar nuestro comportamiento ante un juez supremo, pero, en opinión de Cortina, aunque la religión dio a la moral un juez interior y un legislador sabio, situó en el centro de la reflexión moral la culpa, el justo premio por la vida buena.

Pero el mundo ha cambiado mucho en este aspecto y hace ya muchos años que hablamos de la muerte sociológica de Dios y con ello de la desaparición del juez imparcial que colma la necesidad de justicia. Lo cual no hace sino que ahora, desde la modernidad, el hombre sea el único responsable de lograr la imparcialidad, insobornabilidad, libertad o igualdad. Desde la modernidad es la razón práctica la que conforma la moral, el derecho o el Estado moderno. La tesis de Cortina es que la secularización es una traducción de ficciones religiosas a ficciones morales de forma que se pregunta: “*¿No es la secularización -la immanentización de ciertas nociones trascendentes- sino una traducción de ficciones religiosas a ficciones morales que necesitamos para seguir justificando el cobro de impuestos?*”¹⁰.

Cobra, pues, sentido de nuevo el fundamento de la moral. Destruído su fundamento más antiguo, Dios, es necesario mostrar la racionalidad del punto de vista moral, al menos así lo ven los llamados neokantianos o los utilitaristas por un lado, aunque por otro existan también quienes niegan que tal fundamentación pueda existir, como los posmodernos o los premodernos aunque no pueden prescindir del orden político o jurídico fundamentado por la moral. La ética se ha quedado sin Dios, sin religión, sin metafísica, se ha disuelto en la razón política o jurídica, ¿se ha quedado también sin moral? se pregunta Cortina en su obra *Ética*

⁹ ESM 19

¹⁰ ESM 18

sin moral: “Mientras unas formas de vida sigan pareciéndonos más humanas que otras, seguirá habiendo una dimensión del hombre, de su conciencia y de su lenguaje, que merecerá por su especificidad el nombre de moral. Y será necesaria para legitimar el derecho y la política que no son autosuficientes en menesteres de legitimidad”¹¹.

Por consiguiente, siendo la ética necesaria, debemos elegir una ética que dé razón de la moral y lo haga de una manera fundamentadora y fundamentante, pues a fin de cuentas, ésta es siempre la misión de la filosofía según el Sócrates platónico, es *logon didonai*, “dar razón” de cuanto hay en el mundo¹². Pero es que además, y siguiendo a Apel, Cortina considera que la ética no puede limitarse a fundamentar sino que también ha de mostrar cómo los principios éticos pueden incardinarse en la vida social. Es lo que Apel llama la parte B del discurso: “*De todo lo anterior se sigue, sin embargo, en general, la necesidad de que la ética del discurso explique en su parte de fundamentación A, la transformación del principio de universalización kantiano de la ética deóntica que he sugerido, es decir la fundamentación de un principio formal de procedimiento, de una meta-norma...Al lado de esto, la ética del discurso tendría que dejar claro, sin embargo en una parte de fundamentación B que su exigencia de fundamentación puede vincularse a las relaciones situacionales, en el sentido de una ética de la responsabilidad histórica*”¹³. Porque, a diferencia de Kant, no conviene partir del ideal normativo de seres racionales puros ni separados de la realidad histórica o incluso de la realidad personal.

Fundamentación es, así pues, lo contrario de fundamentalismo porque en el primer caso no se trata de recibir pasivamente el mandato por la autoridad sino por la creación activa que se manifestará en “*la convicción fundada por parte del sujeto que ha de asumir esa segunda naturaleza, compuesta de virtudes y actitudes. De ahí que la filosofía práctica tenga su mejor tarea en dar razón de modo que quien quiera vivir racionalmente pueda tomarla*”¹⁴.

¹¹ ESM 23

¹² GOMÁ LANZÓN J., “Razón: portería”, El País, 8 -9- 2012.

¹³ APEL, O. y DUSSEL E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004, p.60.

¹⁴ ESM 33

1.1.- RECORRIDO HISTÓRICO: ARISTÓTELES, KANT, HEGEL, ORTEGA, ZUBIRI Y ARANGUREN

Las diversas épocas históricas, culturas o subculturas han interpretado el término moral e incluso el término de fundamento de diferente forma. Pero tradicionalmente se suelen clasificar las teorías éticas en materiales y formales. Cortina propone una visión que supera a ambas, es la iniciada por Jürgen Habermas. Veamos ahora a grandes rasgos este camino que la lleva a aceptar sin reservas, al menos en su primera época, la ética dialógica, mostrando los hitos más importantes que encontramos en la historia de las ideas éticas.

La primera versión teleológica y por tanto material de la moral la tenemos ya en Platón. Tomemos como ejemplo su diálogo *Protágoras*. En él utiliza el mito de Prometeo para explicar por qué los hombres tenemos moral: *“Preguntó entonces Hermes a Zeus la forma de repartir justicia y pudor entre los hombres: ¿las distribuyo como fueron distribuidas las demás artes? Pues éstas fueron distribuidas así. Con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos legos en la materia. Y lo mismo ocurre con las demás profesiones. ¿Reparto así la justicia y el poder entre los hombres o bien las distribuyo entre todos? Entre todos, respondió Zeus; y que todos participen de ellas, porque si participan de ellas sólo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciudades. Además, establecerás en mi nombre esta ley: que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad”*¹⁵. De forma que ya nos encontramos aquí con la perspectiva de que, si el hombre quiere vivir como hombre, vale decir, ajustándose a la elección libre, ha de conducirse moralmente. La finalidad del sentido moral está clara: hacer que el ser humano pueda vivir en sociedad y progresar gracias a ello.

Con la leyenda de “*el anillo de Gíges*”, Platón sitúa el problema del fundamento de la obligación moral en la debilidad humana frente a la Idea de Justicia: somos justos o buenos moralmente hablando porque somos débiles y, si

¹⁵ PLATÓN, *Protágoras*, 320.

poseyéramos el anillo famoso no podríamos distinguir al justo del injusto, porque ambos se comportarían igual avalados por la impunidad de su acción. Para Platón lo justo está en otro mundo, quizá parecido al reino de los fines del que luego hablaremos. Para Cortina, la justicia es un valor inscrito en el ser humano a lo largo de su vida y existe en él un interés por obrar bien que no viene determinado sólo por el interés más egoísta: “*Y es que, a fin de cuentas, el egoísmo inteligente es un resorte para hacer cumplir las leyes legales, cuando no hay más remedio, pero no para adquirir convicciones morales*”¹⁶.

Platón inicia una forma de ver el mundo que “mira hacia dentro”, hacia (lo que es) el interior del hombre, lo que induce a muchos autores a considerarlo un iniciador, sí, de la filosofía, que la profesionaliza, pero que también inicia un camino sin retorno “*Platón nos ha inducido a error y Whitehead estaba equivocado* (alusión a su sentencia de que la historia del pensamiento occidental no era más que una serie de notas a pie de página de Platón): *el gran triunfo de la historia de las ideas ha sido realizar el legado de Aristóteles, no el de Platón*”¹⁷.

Aristóteles, va más allá, “mira hacia fuera” y precisa este concepto iniciado por Platón; “*el obrar sigue al ser*”, dice Aristóteles, obramos por y para la realización de la vida humana, específicamente humana, para la vida feliz. La vida buena es por tanto la finalidad y el objetivo moral; esta aceptación de la moral que surge en Grecia y que podríamos calificar de pragmática y utilitarista ha tenido un gran desarrollo en nuestra historia hasta nuestros días. Y aunque luego difieren estas morales mucho entre sí en el modo de entender dónde se encuentra esa felicidad, que irá desde el placer epicúreo hasta el dominio estoico, todos coinciden en que no hay acciones buenas o malas en sí mismas sino que el grado de moralidad viene dado por la cantidad o calidad de la felicidad que proporcionen.

Pero, volviendo a Aristóteles, creemos que éste proporciona un golpe de timón a la reflexión ética cuando en su *Política* argumenta que el hecho de tener palabra indica que el hombre es un ser político, social, y es la sociedad quien posibilita una vida feliz. Ya veremos como para Habermas, Cortina o la ética

¹⁶ ERC 69

¹⁷ WATSON P., *Ideas; historia intelectual de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2008, p. 1184.

dialógica en general este fenómeno es crucial. Si la palabra sirve para dilucidar lo conveniente y lo que es justo, y sólo al ser humano le ha sido dada; si por otra parte, la naturaleza no produce nada en vano, el hombre es un ser moral y social y esa característica tiene un fundamento: el *logos* o como diríamos hoy, la resolución pacífica de conflictos. Pues bien, ¿no es eso mismo una de las utilidades de la ética dialógica? A lo largo del trabajo iremos viendo hasta qué punto la ética dialógica tiene que integrar y hasta basarse en la teoría aristotélica del hombre como animal político dotado de *logos*.

El resurgir de los planteamientos aristotélicos ha sido una constante en la historia de la filosofía, pero en el último siglo destaca en este resurgimiento MacIntyre. Aristóteles ya estableció con respecto a su maestro Platón una diferencia importante en cuanto al *êthos*. Para Aristóteles el *êthos* es el carácter individual o comunitario que origina el comportamiento. Cuando ese comportamiento se estudia y se reconstruye razonadamente estamos ante el saber práctico. Pero, para Aristóteles, este saber no es algo separado del mundo en el que se inserta, no es un saber traído acá del mundo de las ideas platónico, sino que *“el razonamiento práctico pertenece siempre a un contexto vital, del que no puede desligarse, y por eso el punto de partida de la reflexión ha de ser la experiencia hermenéutica, que no puede confundirse con la experiencia empirista, sino que está anclada en las instituciones y en la tradición...lo bueno está ya en el mundo. La acción no puede entenderse entonces como producción de un más allá en un más acá, de un deber ser, que todavía no es, en el mundo del ser, sino como realización de posibilidades reales”*¹⁸.

El neoconservadurismo, siguiendo la estela del contexto vital en el que se inserta el *êthos*, rechazará las últimas fundamentaciones para la ética porque no puede haber fundamento independiente de la realidad práctica; y entenderá el *êthos* no como algo estático sino como un proceso histórico. En nuestra opinión el *êthos* que se reclama podría servir de fundamento, igual que en Aristóteles servía el fin último humano es decir, la felicidad; o sea que el neoconservadurismo, siguiendo la visión de Aristóteles, admite una teleología en el proceso histórico

¹⁸ ESM 144 y 145

hacia la perfección del *éthos*, aunque niegue la fundamentación del mismo como independiente de la realidad práctica. Kant, por ejemplo, construirá su razón práctica sobre los a priori del conocimiento ignorando el contexto en el que se desarrolla. Hegel hablará de la sustancia ética como el *éthos* concreto del individuo, que pudiera interpretarse como un avance de la circunstancia orteguiana. MacIntyre planteará la actividad social como una actividad cooperativa para alcanzar bienes internos a ella misma que le dan sentido y legitimidad, de forma que por ejemplo, el dinero, el prestigio o el poder son bienes externos a la política, la sanidad, el deporte o la investigación que tendrían como bienes internos el bien de los ciudadanos, la salud y el progreso científico. Pues bien, la corrupción, incluso la corrupción moral, se produce cuando los bienes externos se persiguen antes o en lugar de los internos. Las actividades sociales se desnaturalizan y pierden su legitimidad legal y moral. Para Cortina esta visión neoaristotélica de la moral es muy certera en la descripción del proceso de desnaturalización de la actividad humana actual que busca los bienes externos, quizá porque los bienes internos llevan siglos sin convencer del todo: *“La corrupción consiste en cambiar los bienes internos por los externos, hasta el punto de considerar tonto al que realiza la actividad por su bien interno, lo cual es muy mal síntoma”*¹⁹.

Sin embargo, por lo que respecta a la fundamentación de la moral Cortina ve en Aristóteles la clásica deficiencia de las éticas materiales: *“En un mundo de seres que habitualmente se rigen por leyes ajenas, descubrir que algunos de esos seres tienen la capacidad de darse sus propias leyes provoca un sentimiento de respeto por ellos, y este sentimiento es el móvil por el que deben cumplirlas. No puede ser el sentimiento de felicidad, porque quien pone su autonomía al servicio de cualquier otra cosa, aunque sea por el más prometedor de los paraísos, ha traicionado su propia grandeza”*²⁰.

Un punto de inflexión en estos tipos de éticas de fines lo encontramos en los estoicos cuando ponen el énfasis en el deber. Sin embargo es Kant el fundador de otro tipo de ética. Para él, si el fin (el de la felicidad) no es puesto por

¹⁹ ECR 27

²⁰ ERC 121

el hombre mismo sino que le viene impuesto a él por la naturaleza, no estamos ante una moral incondicionada y por tanto universalizable, *“pero si el hombre es aquel ser que tiene dignidad y no precio, ello se debe a que es capaz de sustraerse al orden natural, capaz de dictar sus propias leyes: es autolegisador, autónomo. Lo cual implica que su mayor grandeza estribe no en juzgar sus acciones a la luz de la felicidad que producen sino en realizarlas según la ley que se impone a sí mismo y que por tanto constituye su deber”*.²¹ Estamos ahora ante el deontologismo. Lo valioso no lo es porque sea valioso para mí, sino valioso en sí, y la felicidad, como el bien del hombre, no puede anteponerse al bien en sí, que en el caso kantiano es el ser humano, porque es un fin en sí mismo. Digamos que en el deontologismo kantiano la dignidad de la persona humana, su valor en sí, por sí misma, incondicional, fundamenta la moral que brota de este reino de los fines. Pero, ¿cómo se le entiende hoy a Kant desde la moral que se ha abierto entre nosotros?: *“La novedad de nuestro tiempo vendría constituida por el hecho de situar el ámbito moral preferentemente en el de la resolución de conflictos. Tal solución exige autonomía humana y...racionalidad. Pero una racionalidad que no se muestra ya en el hecho de que los hombres se den a sí mismos leyes propias, no extraídas de la naturaleza ni de la religión, sino en la disponibilidad para decirlas, para justificarlas a través del dialogo”*²².

Vemos, por tanto, ya aquí aparecer unidas, a nuestro juicio, las dos características sustentadoras de la moral: el *logos* aristotélico y la persona kantiana. Estos dos factores, diálogo y autonomía, también son los que integran la forma de entender la ética para Habermas quien propone: *“Una teoría de la evolución social que intenta desmontar el materialismo histórico y recomponerlo en una forma nueva con el fin de alcanzar mejor la meta que se ha propuesto”*²³. Es decir, se trata de unir en una perspectiva ética las dos contribuciones que más han hecho avanzar en este campo filosófico: la capacidad de razonar y la capacidad de darnos nuestras propias normas.

²¹ EM 136

²² EM 139

²³ HABERMAS J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981, p. 9.

Cortina opondrá al intelecto práctico aristotélico la razón práctica kantiana porque trata las realidades personales de diferente forma a como trata las cosas y por tanto distingue la fundamentación buscada para demostrar un hecho empírico, como es el de la felicidad, de la búsqueda para demostrar un hecho teórico. *“La fundamentación racional de que lo aprehendido sea verdadero no puede equipararse a la fundamentación de que el hombre posea un valor absoluto y, por tanto, deba ser tratado como fin y no sólo como simple medio”*²⁴.

La felicidad se perfila ya en Cortina como un don de la paz interior además de una conquista y la ética sólo puede invitar y aconsejar con respecto a ella porque no puede proponer modelos universalizables de felicidad.

Para Cortina, Aristóteles acertó en dejar la felicidad en manos de la razón prudencial, pero erró *“al creer que existe una función propia del hombre, cuyo ejercicio supone para cualquier hombre el bien supremo: la felicidad”*²⁵. Es en este punto en el que Cortina se distancia de Aristóteles para iniciar el camino kantiano de la razón práctica, y es que la felicidad no es piedra segura sobre la que edificar el edificio ético. Y ello porque la felicidad no cumple con las exigencias de universalización que la ética requiere como disciplina. No es posible universalizar la felicidad humana, pero sí es posible universalizar la ética con una ética que Cortina llamará mínima, y que bien pronto, ya en *Ética Mínima*, Cortina la vinculará a una razón sentiente que recuerda o revitaliza a Zubiri *“un conjunto de mínimos éticos que nacen de la conciencia de que socialmente sólo podemos exigirnos mutuamente esos mínimos de justicia a los que al menos verbalmente ya hemos dado nuestro asentimiento y que tienen su fundamento en una razón sentiente”*²⁶.

Dos son los aspectos que hemos de destacar de esta ética mínima que es la primera gran hipótesis del sistema ético que estamos estudiando: uno, el protagonismo de la conciencia y otro, el recurso a la razón sentiente en contraste con la ley natural aristotélica. Y es que Kant realiza también una inversión copernicana en la esfera de lo moral parecida a la realizada en el terreno del

²⁴ ESM 72

²⁵ EM 50

²⁶ EM 27

conocimiento. Propone una ética ideal y autónoma. Cortina ve en ello también universalidad, igualdad y perspectiva, por eso dice que milita en las filas del formalismo deontológico, según confiesa²⁷; ese formalismo se opone en primer lugar, al materialismo de las otras éticas que llamaremos materiales.

Cortina se alinea así directamente con Kant en esa pretensión de universalizar por una parte y de apostar por el deontologismo por otra, centrado más en decir cómo hay que obrar que en lo que hay que hacer. Esto no implica que se apueste por una moral vacía o sin contenido como habitualmente se dice de la obra de Kant. *“Que el objeto de la ética sea la forma de la moralidad, que la ética no tenga por objeto dar prescripciones morales, no quiere decir que los conceptos mediante los cuales concibe su objeto formen juicios carentes de contenido. El objeto de la ética es la forma, pero la ética no es formal, de ahí que la lógica trascendental exprese la Razón Suficiente de la forma moral mediante un juicio material: el hombre, y en general todo ser racional, es un fin en sí mismo”*²⁸. Como vemos, esto implica además la superación de la heteronomía de la ética aristotélica por la autonomía de la moral kantiana porque un fin al que de forma natural se tiende, como es el de la felicidad en el caso de Aristóteles, no es un fin que se pueda elegir o no y por tanto, en sentido estricto, el comportamiento que surja de tal fin ya no es moral.

En efecto, Kant empieza su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* diciendo: *“No es posible pensar nada dentro de este mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo que pueda ser tenido por bueno, sin restricción alguna, salvo una buena voluntad”*²⁹, aludiendo al hecho de que los sistemas morales anteriores siempre habían propuesto un bien que se presentaba al conocimiento como el fin último deseable. Kant se aparta definitivamente de esta posición inaugurando así la ética autónoma, porque, si el fin último fuera la felicidad, deberían ser los instintos los que conformaran nuestro comportamiento. El concepto de felicidad es un concepto empírico y por tanto no puede fundamentar una moral que pretenda universalizarse. Es la buena voluntad la que

²⁷ ESM 56

²⁸ EM 86

²⁹ KANT E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 63.

se convierte en el criterio que determina la moralidad de las acciones humanas. Kant da con ello el giro definitivo para inaugurar el camino ético alternativo, el camino de la conciencia. El camino de la naturaleza que busca su bien propio es abandonado en favor del camino de la conciencia y de la voluntad que busca inculcar el deber de hacerse buena. La mirada a largo alcance aristotélica se convierte en una introspección con Kant. Una materialización de esta buena voluntad podría ser la famosa regla de oro: *“No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a tí”*. Ya veremos más adelante cómo se completa esta regla con otra e incluso otras que le dan el plus de universalidad que pretende introducir el humanismo moderno respecto de las formas tradicionales de la caridad: *“No dejes hacer a otro lo que no quieras que te hicieran a tí”*³⁰, que en Kant se convertirá en el imperativo categórico en sus diferentes formulaciones.

La irrupción de la buena voluntad como criterio de demarcación kantiano entre lo que es moral y lo que no lo es, nos advierte también de que no es el resultado de una acción lo que determinará su moralidad sino su intención. La bondad en sí es el bien moral. Las éticas anteriores, las materiales, han fijado su objetivo en un bien no moral al que la moral se subordina. La ética del discurso entenderá esta buena voluntad kantiana como la predisposición al diálogo y para Cortina la superación de la ética kantiana consistirá en traspasar la interioridad del formalismo kantiano con la consideración del sujeto como ser cordial.

Kant entendió la moral como algo autónomo e independiente del derecho, del ser, de la naturaleza, pero el sujeto autónomo perderá estatus con el procedimentalismo: *somos lo que somos gracias a nuestra relación con los otros*, según repetirá Habermas: *“Incluso Apel incide en que la moral precisa de una buena voluntad, dirá expresamente que la realización práctica de la razón a través de la voluntad buena siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse. Sin embargo, en ambos casos lo que verdaderamente importa es la disponibilidad al diálogo porque, en una ética de la responsabilidad, el bien consiste en que lo bueno acontezca y no en la bondad de la intención, no en la*

³⁰ FERRY L., *El hombre-Dios*, Tusquets Editores S.A, Barcelona, 1997, p. 139.

*bondad del agente*³¹. Aparecen ya así los dos polos que integran la moral y lo que Cortina llamará su rostro jánico: los individuos y la red de relaciones sociales. En efecto, el sujeto se verá obligado en la ética discursiva a tener en cuenta como moralmente correcto también lo que otros deciden y la buena voluntad de la que hablaba Kant será ahora voluntad discursiva y el reino de los fines pasará a transformarse en la comunidad ideal de comunicación.

El punto de partida de Cortina es kantiano pero además, *“¿quién puede pretender que posee el secreto de la vida feliz y empeñarse en extenderla universalmente como si a todos los hombres conviniera el mismo modo de vida buena?”*³². Y es que la ética tiene que mirar a dos lados: al lado del deber y al lado de la felicidad y éste último excluye la universalización y exige el pluralismo. Sin embargo, el lado del deber está pidiendo el tratamiento contrario, es el lado de las normas. Este interés universalizante está basado en el descubrimiento kantiano de que el ser humano es un fin en sí mismo, intocable, podríamos decir, el ser humano tiene dignidad, valor por sí mismo, de tal forma que este valor es el techo argumentativo que le otorga a la ética una legitimidad: *“Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por esto se llaman cosas; pero los seres racionales se denominan personas porque su naturaleza ya los señala como fines en sí mismos... son fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia es en sí misma un fin y de tal tipo que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin”*³³. Y nos atrevemos a decir que éste es el texto estrella de la fundamentación de la moral para Cortina. Ya veremos más adelante cómo esta idea de hombre como fin en sí mismo se llena de contenido con la idea de justicia y con la de derechos humanos. Para Cortina, admitir este principio legitimador es imprescindible porque es la primera exigencia moral a la que nos tenemos que comprometer y *“si no aceptamos la razón última kantiana para que haya moral y deba haberla, que el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo ...si no aceptamos que deben ser todos los afectados por la situación*

³¹ ESM 191

³² EM 31

³³ KANT E, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, o.c., p.115.

*quienes están legitimados para decidir, entonces mal podemos aceptar que constituyan una exigencia moral los imperativos: liberémonos nosotros los oprimidos y el otro es lo digno por excelencia*³⁴. Creemos que aquí hay una clara alusión a la ética de la liberación por una parte, y a la ética marxista por otra. Pues en ambas no son lo prioritario los imperativos formalmente descubiertos, sino la liberación de los oprimidos o la dignidad del otro. Por tanto, para Cortina es prioritario atender en primer lugar a lo que es el fundamento kantiano y al diálogo como herramienta trascendental para construir luego las normas morales concretas.

Fijémonos además que Kant, en esta carrera por la fundamentación de los principios morales, nos invita a aceptar la idea de que el final de la cadena se nos escapa para siempre y que por tanto, es racional suponer lo no racional, de tal manera que en definitiva deja el fundamento último del imperativo categórico en el aire cuando dice: *“Suponiendo que hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo como fin en sí mismo pudiera ser fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo*³⁵.

Este yo sostengo, es al final el fundamento último del imperativo categórico, el axioma sobre el que se asienta la filosofía ética kantiana; y permítasenos decir que, como señala Apel cuando habla del compromiso de la buena voluntad, es si no indemostrable, un principio ético deducido a partir de la condición moral del ser humano como hecho antropológico. Como bien apunta Gómez Heras: *“Kant utiliza en la Crítica de la Razón Práctica “hecho de razón” para significar que la ley moral en su formulación formal pura, es decir, el imperativo categórico, es un hecho originario de la razón... un enunciado que se nos muestra no por venir avalado por argumentos de la razón especulativa, previos a él, sino por su carácter de enunciado a priori. La fórmula “hecho de la razón” sugiere que Kant se ve en apuros a la hora de pronunciarse sobre cuál sea el modo de conocimiento por el que la razón llega a ser consciente de la ley*

³⁴ EM 73

³⁵ KANT I., *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*, o.c. p. 114.

*fundamental de la moral... se trata de una evidencia no necesitada de demostración*³⁶.

Observamos por tanto que el ideal aristotélico de la felicidad se transforma en un ideal de la imaginación en Kant, puesto que esta felicidad no es ya un *telos*, un fin último sino un *déon*: una obligación, una adecuación o una normativa que en justicia ha de darse. Es decir, necesitamos un marco que posibilite la felicidad. Ese marco es para Cortina la ética mínima, es el ideal de justicia, la ética normativa deontológica de principios, no de fines. La ética de la exigencia de la que estamos hablando tratará de *“dilucidar quiénes y por qué tienen derecho a la felicidad y trazar el marco normativo dentro del cual quienes ostenten tal derecho pueden verlo respetado y fomentado”*³⁷.

Pero Cortina da un paso más en esta fundamentación kantiana, porque *“aunque el elemento vital de la moralidad sigue siendo la autonomía de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados sino como realizable a través de diálogos intersubjetivos”*³⁸. La fundamentación kantiana resulta así incompleta para Cortina, sobre todo porque no tiene en cuenta suficientemente que el ser humano vive en sociedad y es en ese marco donde tiene que resolver su comportamiento y la legitimidad del mismo. Es más, parece como si Cortina viera que en la ética kantiana hace falta un método hermenéutico que sea capaz de llevar a cabo la capacidad que tiene el ser humano de darse normas a sí mismo, teniendo en cuenta que esas normas están dirigidas a fomentar la felicidad por una parte y a alimentar la misma capacidad ejercida de darse normas o sea de ser libre, por otra. Por eso se puede decir que ésta es la puerta de entrada de la ética mínima a la ética dialógica ya que ésta última es la que recupera el valor dialógico del sujeto como un interlocutor válido. El método dialógico se convierte en el método ético por excelencia. Veremos luego con más detenimiento en qué consiste. Baste ahora decir que *“el uso que del método trascendental hacen las éticas dialógicas para una fundamentación de la moral, pretende recoger los logros obtenidos por los análisis semióticos en los últimos*

³⁶ G. GÓMEZ HERAS J.M.; *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p.190.

³⁷ EM 51

³⁸ Ídem.

*tiempos y el desarrollo de la dimensión social, de que parecía adolecer la solución kantiana. A mi juicio, el verdadero progreso de esta línea de fundamentación consiste en haber incorporado la dimensión pragmática de lenguaje, porque el postulado social práctico de una comunidad ideal, que debe ser prácticamente realizada, no es un hallazgo contemporáneo*³⁹.

Creemos que Cortina resalta aquí cómo esta comunidad ideal, aunque esté formulada así en la ética dialógica, es anterior a ella y desde luego, hay una gran similitud entre ella y el conocido reino de los fines del que hablaba Kant: *“El concepto de un ser racional que debe considerarse como legislador universal conduce a un concepto muy fructífero y dependiente del primero, a saber el concepto de un reino de los fines. Entiendo por reino la conexión sistemática de diferentes seres racionales mediante leyes comunes...pues los seres racionales se encuentran bajo la ley de que cada uno de ellos no ha de ser tratado, por sí mismo ni por los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo...a ese reino se le puede llamar reino de los fines, siendo desde luego solamente un ideal*⁴⁰. Por “reino de fines” habría que entender, pues, una situación o estado ideal en el que todos los seres racionales se comportan de tal modo que no utilizan o manipulan nunca a los demás, es decir, se tratan mutuamente como fines y no sólo como medios. Ese reino no podrá realizarse nunca en la realidad ya que los seres humanos no son sólo racionales, poseen inclinaciones, instintos, necesidades... La propuesta kantiana es así un ideal, una utopía y viene a representar la aspiración del conjunto de los comportamientos humanos donde los únicos que poseen sentido moral son los que se ajustan a la razón. Esta utopía kantiana es la que la ética del dialógica pretende convertir en realidad. Es *“el sueño de una sociedad sin humillación que Kant denomina Reino de los Fines. En ese reino cada ser humano trataría a los demás y a sí mismo como un fin en todas las actividades, y no simplemente como un medio para otros fines distintos de su propio valor*⁴¹.

³⁹ EM 85

⁴⁰ KANT E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p.85.

⁴¹ PQS 110

Kant abrió el camino a la ética universalista en la medida en que no es la autorrealización individual la preocupación fundamental, sino la sumisión del individuo al sujeto universalmente idéntico. Los nietzscheanos y posmodernos verán más tarde esta universalización como una amenaza totalizadora, *“frente a ella nuestra ética arguye que se limita a principios universales, dejando la realización ética a grupos e individuos. Las invectivas contra el universalismo ético descansarían por tanto en malentendidos”*⁴². Cortina ve en el concepto de autorrealización el origen de todas estas críticas a la ética dialógica porque hay que diferenciar la ética de principios de la ética de las virtudes y, luego, entender el concepto de autorrealización heredado por Kant de Aristóteles como *conditio sine qua non* de la humanidad de un individuo. Autorrealización vendría a ser en Cortina la síntesis de esa ética mínima, ese grado mínimo sin el que no cabe considerar a alguien valorativamente como hombre, y no la plena satisfacción de todas las aspiraciones como vendría a ser en Aristóteles.

Pero, aunque el mayor antecedente en la fundamentación de la ética lo encuentra Cortina en Kant, creemos que hay otros dos autores, uno anterior a él y otro posterior, que contribuyen también a la perspectiva de Cortina ante la fundamentación de la ética. En primer lugar, Leibniz y su principio de razón suficiente y en segundo lugar Hegel y la irrupción de los conceptos de intersubjetividad y reconocimiento del otro. A la pregunta ¿a quién obedecemos cuando actuamos?, habrá que responder con Kant: a la razón. Esto nos exigirá buscar una razón suficiente, en el sentido que lo emplea Leibniz: *“Nuestros razonamientos están fundados en dos grandes principios: el de contradicción...y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede encontrarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. A pesar de que esas razones muy a menudo no pueden ser conocidas por nosotros”*⁴³. Veamos qué relación hay entre el principio de razón suficiente de Leibniz y el empleo que de él hace Cortina. En efecto, para Leibniz el principio de razón suficiente es complementario al de contradicción y su aplicación preferente sería en los

⁴² ESM 212

⁴³ LEIBNIZ G., *Monadología*, Alhambra S.A., Madrid, 1986, p.31 y 32.

enunciados de hecho en los que todo tiene una razón de ser, aunque no alcancemos a descubrirla. El principio de razón suficiente tiene un doble sentido: en sentido general es el fundamento de toda verdad porque nos permite conocer cuál es la condición o razón de verdad de algo. Pero en sentido estricto se aplica a proposiciones contingentes que son así pero podrían ser de otra manera, o sea, se requiere una razón suficiente para que sea de un modo y no de otro. Así pues, este principio permite traspasar las fronteras de las verdades de razón a las verdades de hecho, y afirma que todo lo que sucede responde a una razón determinante e implica que, conociendo dicha cadena causal, se pueda anticipar, es decir, conocer a priori lo que va a suceder. La ética de Cortina se construye con ese principio y es así como el hecho moral tiene su razón suficiente.

Desde este punto de vista, la ética tiene por objeto esclarecer la razón suficiente de la moralidad, el *logon didonai* (dar razón) mencionado atrás, si es que no queremos abandonar las pretensiones de universalidad y necesidad que antes hemos anunciado. La piedra segura sobre la que, por tanto, hemos de levantar el edificio ético deviene en un mínimo de ética que protege la autonomía justa, o para avanzar ya un paso más, la autonomía solidaria que nace de la intersubjetividad y sobre todo de la intrasubjetividad, según veremos.

La ética mínima anunciada por Cortina se convierte así en una propuesta kantiana y dialógica que no puede despreciar los factores materiales (los sujetos) y que no puede olvidar los ideales de comunicación, de verdad y de justicia, con una vocación o un interés claramente humanístico o cordial como mostrará en uno de sus últimos libros *La ética de la razón cordial: "El tema ético de nuestro tiempo consiste en dilucidar si el hombre es capaz de algo más que estrategia y visceralismo. Si es capaz de comunicarse. Si es capaz de compadecer"*⁴⁴.

Pero, aunque la fundamentación primera de la ética es kantiana, Cortina encuentra en Hegel otro de los pilares en los que apoyarse: "*Considero pues con Hegel que las ideas de lo verdadero y lo bueno son los lados del sistema total teórico práctico, la idea absoluta. Y precisamente el sistema mismo constituye el*

⁴⁴ EM 50 y 51. Precisamente será en uno de sus últimos libros *Ética de la razón cordial*, del que más tarde hablaremos, donde Adela Cortina se hace cargo de otros aspectos afectivos y emocionales que acompañan a los argumentos y por añadidura a la ética y a sus fundamentos.

*medio adecuado para esclarecer la verdad de los enunciados de los saberes teórico prácticos*⁴⁵. De forma que, según esto, lo particular que en nuestro caso sería la norma moral, sólo puede entenderse en su relación con el todo; dice Hegel: “*Así pues, en la eticidad está el individuo de un modo eterno, su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales, ello es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto lo que actúa en lo individual*”⁴⁶. De ahí que necesitemos también un sistema lógico que contenga las condiciones de coherencia en que puede ser encuadrado. O sea, un sistema o, si se prefiere, un método sistemático que sea por una parte universal y por otra racional. Y es que para Cortina existen métodos inadecuados que son los métodos descriptivos o explicativos propios de las ciencias empíricas que no pueden trascender los hechos, y métodos adecuados que son los trascendentales porque, aunque el punto de partida es siempre el hecho, el objetivo final es encontrar las condiciones indispensables para que ese hecho sea racional. Aquí es donde Cortina se adhiere a lo que considera un método de trascendentalidad y por tanto un método adecuado para fundamentar la moralidad a través de la ética: la ética dialógica.

Pero es que además Cortina entiende la palabra “fundamento” como la entiende Hegel, como “*una relación de determinaciones tal que preste racionalidad y coherencia lógica al hecho, en el caso de la fundamentación de la moral, que preste coherencia al ámbito práctico...por ejemplo, no puede decirse que la gravedad sea el fundamento de la caída de una piedra, sino también el hecho de que sea piedra, el tiempo, el espacio, el movimiento...*”⁴⁷.

Neoaristotélicos y neohegelianos consideran además impropio una fundamentación de la ética contrariamente a los kantianos que ven más inmoralidad en asumir una ética sin cuestionarla. Para Cortina hemos de distinguir los principios éticos formales que son los que nos harán distinguir la corrección de las normas, de las normas de la comunidad en la que el individuo se construye moralmente. Pero no lo olvidemos, lo hace tras una justificación de las normas por

⁴⁵ EM 79

⁴⁶ HEGEL F., *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p.156.

⁴⁷ EM 305

unos principios morales asumidos. Sin embargo para Hegel y los neohegelianos los kantianos son inmorales porque *“parecen diseñar un universo newtoniano, sin caminos trazados institucionalmente, sin mapas morales de carreteras, un universo en el que los individuos, a solas con sus principios formales, a solas con la brújula del imperativo, se ven obligados constantemente a trazar caminos...la ética de la eticidad supone un mundo en el que ya confiamos, de modo que sólo en los casos límite es menester utilizar la brújula, mientras que los kantianos hacen de los casos límite, casos normales”*⁴⁸. Cortina ve aquí cómo los hegelianos y neohegelianos destruyen con ello la moral porque eliminan la autonomía personal y la crítica personal y ve por eso más progresista, como dice ella, trascender el contexto a la manera kantiana y buscar un fundamento que lo sea también del derecho, de la moral y de la eticidad *“tal vez, la verdad del derecho formal y la moralidad no sea la eticidad, sino que hayamos de buscar todavía un cuarto que, con suerte, sea la verdad de todos ellos”*⁴⁹.

Para Hegel la moralidad obliga a concebir al ser humano como sujeto libre y capaz de racionalizar su conducta, pero lo hace separando la subjetividad racional de la realidad exterior. Pero la razón práctica ha de realizarse en el exterior con lo que no hay manera de conciliar el ser con el deber ser salvo que veamos al ser humano no con moralidad sino con eticidad, como un ser ético objetivo: *“Es hoy preciso superar el punto de vista de la moralidad postkantiana en un estado ético, en el que se produzca la síntesis entre subjetividad y objetividad, en un concepto de eticidad sustancial, que no suponga el retorno a un aristotelismo de la eticidad sustancial ingenua, extraña al principio moral kantiano y a los principios formales de la moral postconvencional. Por el contrario, tal concepto de eticidad sustancial plasmaría en la exterioridad el principio moral postconvencional de la pragmática formal que, a mas de crítico y reflexivo, como el kantiano, manda realizar la intersubjetividad: el nosotros universal”*⁵⁰.

Por eso, Cortina ve en Hegel y su eticidad una superación de la ética kantiana que nos llevará indefectiblemente a la ética del diálogo. Es el diálogo

⁴⁸ ESM 149

⁴⁹ ESM 151

⁵⁰ ESM 155

ahora la herramienta que saca al sujeto kantiano de su subjetividad con pretensiones universalistas. En Kant, es el sujeto quien busca la aplicación universal de su norma, en la filosofía trascendental de la intersubjetividad; es la comunidad de diálogo la que comprueba la universalización, el diálogo potencialmente universal. *“Ése acabó siendo el mensaje de Frankenstein: que los miembros y los órganos de un hombre pueden ser perfectos, pero eso no garantiza que su vida sea buena, si no puede contar con otros hombres entre los que saberse reconocido y estimado. El ángel rebelde -dirá la criatura de Frankenstein- se convirtió en un monstruo diablo, pero hasta ese enemigo de Dios y de los hombres cuenta en su desolación, con amigos y compañeros. Yo estoy solo”*⁵¹.

Sin embargo, para Cortina también Hegel debe ser superado en la medida en que la filosofía trascendental de la intersubjetividad se debe asegurar en las instituciones; lo que hace obligatorio una serie de normas institucionales que Hegel terminará por bosquejar. Para Cortina, un *êthos* concreto no puede agotar la universalidad de la moral: *“Me temo que Hegel no logró superar la Moralidad, conservándola, porque no hay una teoría racional de las instituciones, ni tampoco un êthos privilegiado, que los demás deban imitar. Los principios éticos no pueden conformarse con ninguno, aunque, a fuer de ser críticos, parezcan terroristas”*⁵². Estamos ante la pregunta crucial que la fundamentación de la ética tiene que tratar: *“Fue Hegel quien se enfrentó valerosamente a esta problemática legada por Kant... ¿cómo señalar condiciones de posibilidad o inteligibilidad a la acción humana sin que a la vez sean normativas y cómo defender su carácter normativo sin renunciar a su historicidad? Si la historicidad significa total relativismo, entonces carece de sentido el juicio moral, pero si las condiciones de inteligibilidad valen intemporalmente, hemos renunciado a la historia”*⁵³.

La propuesta de Cortina para superar el conformismo hegeliano es una propuesta procedimentalista que trasciende los momentos históricos, bien como lo hace Habermas, que separa la ética del derecho y la política (que es la que se

⁵¹ PQS 117

⁵² ESM 158

⁵³ EM 238

ha de ocupar de las instituciones), bien como lo hace Apel que aboga por la ética aplicada a las instituciones y por la ética política que intenta aplicar a la vida pública la autonomía de la voluntad, la teoría de la democracia participativa que luego estudiaremos.

Una vez observado el principio kantiano de ésta ética mínima de Cortina, vamos a examinar qué otras éticas parecen completar aquel planteamiento y añadirle la aplicación que el interés por el hombre concreto necesita. En este sentido es conveniente acudir en primer lugar a la consideración del hecho moral del ser humano, y a la ética de la liberación y a las éticas del diálogo después. En ellas encuentra Cortina la culminación del método trascendental de Kant por una parte, y por otra la materialización de la ética normativa porque “*mientras un solo hombre muera de hambre o se angustie por la amenaza de la tortura, mientras la incertidumbre del parado o el riesgo de una guerra nuclear sigan gritando al sistema sobre su injusticia, mientras la realización de los derechos del hombre esté tan lejos de la proclamación de su concepto resulta éticamente imposible- si no éticamente cínico, siguiendo a Dussel- no sólo callar sino también jugar a lo bello*”⁵⁴. Pero veamos primero cómo hay que considerar el comportamiento moral como un hecho incuestionable que marca la forma humana de *ser-en-el mundo*.

Para empezar hemos de decir primero una cosa casi obvia: que la ética como filosofía moral no se identifica con la moral. En este sentido, Cortina realiza una distinción similar a la de Aranguren cuando diferencia entre la moral pensada y la moral vivida. La primera sería propiamente la ética porque reflexiona sobre la segunda y se refiere más bien a los contenidos morales y a la estructura teórica que los mantiene. Ética y moral con ser dos vocablos distintos, significan lo mismo y en la *Ética de la razón cordial* reconoce que los usará indistintamente, aunque sean dos niveles distintos de reflexión, y aunque en sus libros anteriores, reconociéndolo o no, también lo haga, el nivel de vida cotidiana que es la reflexión moral y el nivel de la filosofía moral, que es el de la reflexión ética, son niveles diferentes, ésta trata de dar razón de aquella. La ética, pues, es el saber al que se

⁵⁴ EM 48

le recomienda la tarea de dar razón de la moral, de intentar aclarar qué es, por qué existe y finalmente cómo se aplica.

En otra ocasión Cortina incide en esta distinción ya clásica entre moral y ética: “*La ética es una reflexión filosófica sobre la moral es decir, conceptual y con pretensiones de universalidad sobre el fenómeno moral*”⁵⁵, conceptual y argumentativa, lo que hace que se aleje de la vida que es en la que se integra la moral. Se aleja, pero no se pierde, porque la filosofía práctica es crítica y liberadora ya que orienta la acción humana en la búsqueda de la libertad como actividad humana por excelencia. Pero todo esto ya es ética porque es la reflexión que hacemos sobre la moralidad. La ética, pues, es una actividad teórica sobre el comportamiento que consiste en “*acoger el mundo moral en su especificidad y dar razón de él*”. Así, la ética no prescribe, al menos directamente, no dirige la conducta como lo hace la moral sino que “*vuela al anochecer*” como la lechuza de Minerva, es decir, da razón de lo que se hace durante el día, justifica, construye el camino por el que van las normas morales y es precisamente en esa construcción donde mejor se manifiesta la voluntad y la libertad humanas.

He aquí una diferencia notable también entre la ética y la moral. La razón estriba en que con respecto a la moral, la ética supone un nivel distinto en pensamiento y en lenguaje, de tal forma que el fundamento de la moral como conjunto de normas es una cuestión ética y, aunque ambas palabras tienen el mismo significado etimológico⁵⁶, hemos de distinguirlas y no por capricho, sino porque han evolucionado de forma distinta en la historia de la filosofía. La filosofía moral, la ética, nace cuando nace la filosofía, es por tanto más joven que la moral en términos absolutos, de manera que la pregunta ¿qué debo hacer como ser humano? es anterior a la de ¿por qué debo hacer esto?, que sería la pregunta ética por excelencia. Primero somos morales, después éticos. O si se quiere en la versión más prosaica latina *primun vivere, deinde philosophare*. Es necesario primero establecer las normas básicas que garanticen la supervivencia para luego justificarlas o cambiarlas.

⁵⁵ ESM 221

⁵⁶ LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, o.c. p.22.

Además hemos de insistir en otra diferencia grande: la moral prescribe, la ética, además de prescribir, reflexiona sobre lo prescrito, de forma que si a la moral le corresponde la prescripción de no matarás, por ejemplo, a la ética le correspondería la reflexión sobre la prescripción de esa norma. La ética representa así el segundo nivel reflexivo sobre los juicios morales. Si ética y moral no se identifican, no será lo mismo fundamentar una que la otra. Fundamentar la moral es determinar tres cosas: que la moral es una dimensión específica humana que no puede ser reducida a otras, que las categorías necesarias para concebirla pueden elaborarse, y que podemos responder a la pregunta ¿es razonable que haya moral? A pesar de todo ello, Cortina emplea estas dos palabras indistintamente al menos cuando habla de la fundamentación.

Diremos también que para Cortina la moral es algo ineludible en el comportamiento humano. La dimensión moral del ser humano es un hecho que puede y debe ser estudiado con independencia de otras características humanas. El hombre, igual que es una estructura biológica, es una estructura moral, de modo que el hecho moral permanece en la historia humana como un hecho constitutivo de la existencia humana, así que para Cortina, el amoralismo no existe ni puede existir aplicado al ser humano: *“El concepto de amoralismo no nos refiere a realidad alguna, sino que constituye un concepto vacío...La tradicional pregunta: ¿es posible situarse más allá del bien y del mal morales?, se expresaría del siguiente modo contando con el factum del lenguaje ¿es posible concebir la vida cotidiana de un hombre que renunciara de tal modo a la forma de vida moral que le resultarían ininteligibles términos tales como mentira, injusticia, traición y tantos otros?”*⁵⁷. Para Cortina, simplemente el hecho de la comprensión de los términos morales significa que son parte constitutiva de su existencia y por tanto, hemos de admitir el hecho moral como constituyente humano. El propio lenguaje confiere realidad a lo que significa: *“El debo hacer forma parte de las lenguas que los humanos hablamos, de todas sin excepción...vive en y a través de nosotros”*⁵⁸.

⁵⁷ EM 134

⁵⁸ LOPEZ VELASCO, S., *Ética para mis hijos y no iniciados*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 14.

Mostremos ahora cómo para Cortina la dimensión moral del ser humano es un hecho que puede y debe ser estudiado con independencia de otros. Nos encontramos en primer lugar con que el hecho moral permanece en la historia humana como algo que le constituye como ser humano, de forma que el amoralismo no existe ni puede existir, como hemos dicho ya anteriormente. La fundamentación de la ética empieza por la existencia de la moralidad como estructura que le hace al hombre ajustarse a la realidad, siguiendo en esto Cortina a Ortega, Zubiri y Aranguren: Cortina continua la tradición iniciada por Ortega para quien la vida humana es decidir constantemente lo que vamos a ser, es un quehacer permanente que viene definido por estas atribuciones. En primer lugar, nos hacemos a nosotros mismos y esto significa hacer también el mundo próximo en el que nos toca vivir. Este mundo próximo se transformará también lejano en nuestra época. En segundo lugar el vivir se integra a la atribución o capacidad de ser libre. Libertad a la que el ser humano no puede renunciar: libertad en la fatalidad y fatalidad en la libertad, como Sartre decía: *“El hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo por otro lado libre porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”*⁵⁹. Ortega dice también: *“Vivir es constantemente decidir lo que vamos a hacer ¿no perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial abismática paradoja es nuestra vida, yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigurosa verdad”*⁶⁰.

La diferencia entre Ortega y Cortina no está en la consideración de la vida humana y el oficio de la moral en ella, sino en la consideración del valor como creación humana. Para Ortega, los valores carecen de realidad porque carecen de asiento físico, son cualidades, pero son cualidades irreales. Sin embargo, Cortina defiende que: *“Comete un error, y mejor hubiera hecho diciendo que no son cualidades físicas, como muestra bien a las claras el ejemplo que él aduce: el de la elegancia”*⁶¹. Más tarde analizaremos el alcance de estas diferencias entre

⁵⁹ SARTRE J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989, p.26.

⁶⁰ ORTEGA Y GASSET J., *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 190.

⁶¹ ERC 139

considerar a los valores como invenciones o como descubrimientos, porque la suerte que corre el concepto de valor es la misma que la que tiene el concepto de derecho. Pero sí diremos de momento que el término elegancia para Ortega está vinculado a la elección y a la libertad creadora del hombre que tiene que salvar su circunstancia para salvarse él, *“elegans o elegantia provienen etimológicamente de eligere...los latinos llamaban al hecho de elegir, escoger, seleccionar, eligere, y al que lo hacía, lo llamaban eligens o elegens o elegans. El elegans o elegante no es más que el que elige y elige bien. Así, pues, el hombre tiene de antemano una determinación elegante, tiene que ser elegante. Pero aún hay más...El hombre ha de hacer elecciones elegantes, es decir inteligentes”*⁶². Con lo que nos acercamos a la perspectiva de la ética como la gran creación de la inteligencia, la creación más elegante de ella.

En versión de Zubiri y también de Aranguren el quehacer orteguiano se convierte en un ajustamiento al medio o, siguiendo con la terminología de Ortega, a la circunstancia, de tal forma que la naturaleza en el hombre siempre se encuentra mediada por la cultura: *“Esto es lo que Ortega quería poner de relieve cuando decía que un tigre es siempre un tigre mientras que el hombre no es ya nunca Adán. Ortega sabía que su aserto no era rigurosamente exacto, también el tigre experimenta una evolución biológica, pero destacaba la importante y necesaria mediación cultural de la realidad humana... Michel Foucault ha insistido en la ética como la elaboración artística de la propia vida. Mas, por lo que a Ortega se refiere, lo que le interesaba ante todo destacar era cómo, frente al astro, que va sin titubeos por el carril de su órbita, y frente a la seguridad instintiva del animal, la vida humana es quehacer: como al animal, la vida nos ha sido dada, pero a diferencia de él, no nos ha sido dada hecha, teniendo cada cual que ser su propio novelista- más o menos original o plagiarlo- e inventar su propia vida”*⁶³.

Zubiri continúa, como hemos dicho, esta visión antropológica que define al ser humano como sujeto de posibilidades. Precisamente es esta apropiación la que le diferencia de los animales, y es a lo que Zubiri y Aranguren denominaron

⁶² BERMEJO D., *Ortega: El ser humano como ser creador*, en BERMEJO, D. (Ed), *Homo sum*, Perla Ediciones, Logroño, 2010, p. 118.

⁶³ GÓMEZ C. y MUGUERZA J., *La aventura de la moralidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p.28.

moral como estructura. El hombre es estructuralmente moral, aunque luego puede conducirse debida o indebidamente. El resultado de esa conducción será la moral como contenido. Aranguren distinguirá en este sentido el talante y el *éthos*. El primero nos viene dado, es nuestra estructura antropológica, psíquica y biológica, sobre la que la moral ha de trabajar para hacerse un modo de ser particular *“ello quiere decir que todo lo que hombre pueda hacer de sí, éticamente hablando (segunda naturaleza), tendría que contar con lo ya dado (primera naturaleza), para ver sus posibilidades y encauzarlas”*⁶⁴. Por otra parte, la estructura moral, como ya dejara dicho Aristóteles, tiene su vehículo de transmisión en el lenguaje y su razón de ser en la sociabilidad del ser humano; así pues, el lenguaje, la moral o la convivencia forman parte de la estructura humana como lo hace su corporeidad o su biología: *“El hombre es un ser natural...pero este ser viviente lleva dentro de sí en diferencia con los demás una extraña propiedad... no se limita a estar viviendo, su ergon forma parte de un plan de conjunto. No solo está viviendo sino que parcialmente está haciendo su vida. El hombre es un ser viviente dotado de logos. El logos nos da a entender lo que las cosas son. Y, al expresarlo las da a entender a los demás...de esta suerte el logos, además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia. Convivir es tener asuntos comunes. El griego ha interpretado indiferentemente como animal dotado de logos o como animal político”*⁶⁵. Así desglosa Zubiri el texto de la Política de Aristóteles donde se define al ser humano como ser político porque tiene palabra.

Con ello Zubiri es, para Cortina, un buen comienzo a la hora de fundamentar la moral porque parte del análisis de lo dado en la aprehensión primordial de la realidad y esto es ya una *protomoral* que se convierte en la primera fase de la fundamentación, en un “basamento moral”. Zubiri parte de que, para ser libre, hay que contar la realidad de forma que los deberes no se derivan así del es empírico, pero sí del es descriptible desde la aprehensión primordial de la realidad. El nivel protomoral nos manifiesta la religación del hombre a la realidad, la obligación hacia ella que se manifiesta en la construcción que tiene

⁶⁴ AGUIRRE ORAÁ J.M., *El ser humano como ser constitutivamente moral*, en BERMEJO, D. (Ed), o.c., p. 192.

⁶⁵ ZUBIRI X., *Naturaleza, historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 162.

que hacer de una segunda naturaleza. Los animales no han de apropiarse de ella, no han de superarla ni empoderarse de ella. Esta característica le hace ser al humano un ser constitutivamente moral y ésta es a la que Cortina llama protomoralidad, la que posibilita la moralidad aunque no es todavía moral porque en ella no hay bienes ni valores ni normas concretas: *“Que la realidad personal es constitutivamente diferente de las restantes cosas; que los hombres tendemos irremisiblemente a la felicidad y que el único modo de alcanzarla es apropiarse de propiedades conducentes a ella. Esto es lo que, a mi juicio, ofrece la protomoral como sistema de referencia para construir racionalmente una moral normativa”*⁶⁶.

Este ajustamiento produce o provoca una conciencia moral como percepción de normas específicas, un fenómeno moral y lo que, a Cortina, le parece más importante, un lenguaje moral. Lenguaje que, como hemos visto antes, justificaría por sí mismo la existencia ineludible de la moralidad en el ser humano y del que a partir de Wittgenstein no podemos prescindir: *“Que tal lenguaje posee un sentido es perfectamente defendible desde el momento en que nos percatamos de que sus términos son usados cumpliendo una función en beneficio de sus usuarios. Por ello puede decirse que el lenguaje moral es un juego que cobra sentido precisamente porque viene respaldado por una forma de vida que lo sustenta”*⁶⁷. Éste es precisamente un punto importante de conexión entre la filosofía analítica y la ética dialógica: el lenguaje como herramienta de construcción de la realidad y más de la realidad filosófica, y aún más, de la realidad moral. De ahí que consideremos el texto de Aristóteles mencionado del hombre como ser social porque tiene *logos*, como el otro texto estrella en el que se asienta la teoría ética de Cortina que se apoyaría con ello en tres principios que serían complementarios en la formación de la estructura moral humana: la palabra como medio, la dignidad en la consideración de todo ser humano y la compasión como ingrediente imprescindible en la consideración del otro.

La realidad debe ser así el punto de partida del fundamento moral, el análisis de lo dado como punto de partida es lo que se ha dado en llamar *noología*, la ciencia de los principios supremos; por eso el nivel protomoral es el

⁶⁶ ESM 69

⁶⁷ EM 45

paso previo al de la moral normativa. Pero las dificultades, reconoce Cortina, empiezan precisamente a partir de ahora. Porque aunque el hombre es una realidad que tiene que ajustarse de manera adecuada, no nos es dado en principio el criterio para decidir qué tipo de deberes son morales; porque no parece tan claro, como afirma Zubiri, que la realidad sea buena, ni que tenga un carácter trascendentalmente bueno “*no es que la realidad sea trascendentalmente buena, es que es injusto con ella elegir contra su propia constitución*”⁶⁸. La realidad es fuente de propiedades apropiables, pero también rechazables. La razón es la que debe discernir estas posibilidades y ese es el ámbito moral. La protomoral nos ofrece un sistema de referencia sobre el que construir la moral pero no es adecuado todavía para fundamentar un imperativo o unos valores.

Así, pues, es necesario optar por una manera de concebir la moralidad humana como lo hace su maestro Aranguren que es quien prologa su primera obra con peso específico, *Ética Mínima*, avalando de esta forma su teoría ética. Aranguren y también Cortina conciben al hombre como:

-Estructura biológica, conciencia, fenómeno, sentimiento, argumentación o lenguaje. Cortina apuesta por el discurso moral como un hecho al que hay que recurrir para dilucidar los caracteres del dominio moral

-Estructura con unas características que hacen a la moralidad diferente y autónoma. La característica más importante es la autoobligación en el sentido en que no son morales las valoraciones que se aceptan porque están impuestas por una autoridad social jurídica o religiosa, sino que se aceptan “*sin emanar de una autoridad distinta de la propia conciencia*”⁶⁹.

-Estructura universalizable, o sea, extensible a todos.

-Estructura incondicional en el sentido kantiano de imperativo formal como opuesto a imperativo material que no ordena a la acción si no es de una forma condicionada.

-Estructura con imposibilidad de extraer de la constatación empírica enunciados prescriptivos, pero atención, que Cortina advierte que “*los juicios morales no pueden derivarse legítimamente a partir de juicios que describan*

⁶⁸ ESM 69

⁶⁹ EM 106

*hechos empíricos, pero podrían justificarse sobre la base de enunciados sobre hechos normativos*⁷⁰. Es decir, una norma debe tener una razón suficiente que nos haga posible el prescribirla, como hemos visto si nos guiamos por el principio de razón suficiente de Leibniz.

1.2.- LA ESCUELA DE FRÁNCFORT, LA TRADICIÓN DIALÓGICA Y J. RAWLS

Hemos mencionado ya la estructura en dos partes que propone Apel para la ética. Los antecedentes de Cortina para fundamentar la llamada por Apel “parte A” la encontramos, como hemos venido diciendo, fundamentalmente en Kant y en la filosofía moral española contemporánea. Pero si dirigimos nuestra mirada sobre todo a fundamentar la ética aplicada, hemos de buscar en la Escuela de Fráncfort como el movimiento filosófico en el que se unifican las teorías que arrancaron de la Ilustración. Al estudio de sus autores dedica Cortina su libro *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, éste subtítulo señala los dos conceptos que tendrá por fundamentadores de la ética: la crítica a la sociedad a la que ha de adecuarse y la utopía para proyectar una sociedad mejor.

La Escuela de Fráncfort tiene sus orígenes en la crítica de la economía política marxiana, que se transforma en crítica de la razón instrumental y que camina hacia la utopía de una sociedad más humana que el mismo Marx anunciara, y que por otra parte, no es nueva, sino que la hemos visto nacer en la Ilustración como creadora de la idea de progreso humano en el dominio de sí mismo y del medio en el que vive.

Cortina ve en Habermas la crítica y la utopía marxiana convertida en utopía de la comunicación en la situación ideal del habla. La Escuela de Fráncfort, sobre todo la primera generación integrada por Horckheimer, Adorno y Marcuse, vuelve a apostar por la teoría política marxista y se desmarca en los años 30 de la

⁷⁰ EM 107

fenomenología más cercana formando *“un grupo de intelectuales que vio en la Ilustración teórica de la acción la misión propia de la filosofía”*⁷¹.

Tres factores comunes encuentra Cortina en los escritores de la primera generación: el primero de ellos es su teoría crítica referida a la praxis. Abundando en esta unión entre teoría y praxis dice Horckheimer: *“Una ciencia que, creyéndose independiente, ve la formación de la praxis, a la que sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación entre pensar y actuar, ya ha renunciado a la humanidad”*⁷². En segundo lugar, como hemos dicho, los ideales ilustrados son otro factor de coincidencia. En tercer lugar, hay un factor extra filosófico, pero que a Cortina le parece importante destacar en los autores de la primera generación, y es su origen judío, que les hizo especialmente sensibles a la barbarie nazi, *“no es preciso ser judío para expresar con Adorno que el imperativo histórico por antonomasia consiste en lograr que Auschwitz no se repita, pero es posible que un judío alemán coetáneo de Auschwitz lo entienda mejor que muchos otros”*⁷³.

Diríamos entonces que la Escuela de Fráncfort es un marxismo evolucionado y revisionista que direcciona la sociedad industrializada y que transforma la razón instrumental en teoría crítica, entendiendo por tal la teoría que no puede ser neutral, sino que como sabedora de que cualquier momento es el resultado de los precedentes, denuncia los errores históricos en la emancipación humana.

Estamos, por consiguiente, ante una filosofía y una teoría, porque aunque la aspiración marxista aconsejaba y anunciaba la hora de cambiar el mundo y no sólo de interpretarlo, sabemos que el dominio del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza vienen dados por el conocimiento: *“El descubrimiento sereno, no urgido por la acción, de las leyes del cosmos, hace posible la liberación de presuntas causas irracionales. Sólo discerniendo el lugar del hombre en el cosmos, desentrañando su esencia le fue posible al hombre griego adueñarse*

⁷¹ EF 29

⁷² HORCKHEIMER M., *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 271.

⁷³ EF 33

*racionalmente de sí mismo*⁷⁴. Y es que la Escuela de Fráncfort es una teoría, pero sobre todo una crítica porque es más que una teoría tradicional de interpretación del mundo, es una teoría crítica que pretende transformarlo.

Estamos también ante una superación del dualismo kantiano sujeto-objeto con una dialéctica que comprenda el dinamismo social real e histórico y con una hermenéutica dialéctica es decir, con una intervención humana en los procesos históricos como una acción racional teleológica en la que los fenómenos particulares dependen de la totalidad. Una totalidad que incluye la contradicción que Habermas transforma en racionalidad comunicativa: *“La racionalidad comunicativa es dialéctica, porque el síntoma de su presencia no es el monólogo unidireccional, sino el diálogo y la confrontación. Es imposible determinar lo correcto o lo verdadero sin recurrir a esa unidad en la diferencia representada por el diálogo; es imposible llegar a lo verdadero o lo correcto sin contar con la diferencia como motor, que precisa del trascurso histórico para llegar a una reconciliación”*⁷⁵.

Estamos asimismo ante una teoría con un interés práctico por comprender el sentido, no por el dominio, sino por la emancipación y la praxis liberadora y políticamente comprometida. El punto de partida de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort es la teoría marxista de que la felicidad, la vida digna podríamos decir, sólo es posible en unas condiciones materiales que el capitalismo destruye, de tal forma que felicidad, justicia y capitalismo como sistema de producción son incompatibles.

En cualquier caso, es la razón el tribunal crítico sobre el que construir el saber que pretende liberar al hombre *“la razón -llegará a decir Marcuse- es la categoría principal del pensamiento filosófico. La única por la que se mantiene ligado a la humanidad. Y a su cuenta carga no sólo la intersubjetividad- es decir, la comunicabilidad y aceptabilidad de contenidos-, sino la felicidad y la capacidad de discriminar entre lo que es preciso transformar y lo que ya es adecuado a su ser”*⁷⁶. La razón recupera con esto el espíritu ilustrado. *“No toda la praxis es*

⁷⁴ EF 39

⁷⁵ EF 53

⁷⁶ EF 71

meramente instrumentalidad. La Escuela de Fráncfort y otros hablaron de la razón instrumental frente a la razón comprensiva de la subjetividad y no solamente de manera objetiva. Y ahí entra el papel de la filosofía. Es importante en un mundo cada vez más disperso: la filosofía puede tener una función mental tonificante...de cómo la razón es algo que nos damos unos a otros, que tomamos unos de otros y no simplemente algo que surge como un chorro de cada uno. Ese papel de la filosofía, esa especie de teoría general de la razón, de último refugio de la razón como relacionada con la vida, como relacionada tanto con lo racional como con lo razonable, eso creo yo que podría ser la función de la filosofía”⁷⁷.

Max Weber descubre que la racionalización del mundo ha producido en su evolución una razón instrumental y por tanto también un desencantamiento de su función transformadora. Esto supone en cierto sentido el fracaso de la Ilustración que ha visto a la razón convertida en instrumental, aunque a veces pueda revestir otras formulaciones como la de Adorno (razón identificadora), o como la de Marcuse (razón unidimensional), o como la de Habermas (razón estratégica). La crítica de la Escuela de Fráncfort a esta razón instrumental está servida porque disminuye la capacidad humana, en muchos casos podemos decir que aliena, cosifica y reifica las relaciones humanas, las convierte en cosas (Lukács) y finalmente desemboca en la irracionalidad de la democracia. La razón instrumental sólo entiende de progreso técnico, no de progreso moral y da sus frutos con el pragmatismo y el positivismo cientifista, por lo que a la teoría ética se refiere.

Según Marcuse, ciencia y técnica son la ideología del capitalismo moderno, ellas son quienes lo legitiman ahora, por eso aboga por un nuevo tipo de ciencia. Para Habermas, sin embargo, es el interés práctico por llegar a un acuerdo lo que puede transformar la sociedad, ese interés y la convicción presente en todos los autores de la Escuela de que han de enfrentarse a la actitud epistemológica típica del positivismo, de que la ciencia es la única forma de conocimiento posible y de que el conocimiento por tanto, se identifica con ella.

⁷⁷ SAVATER F., *La educación que queremos Potenciar la razón.* / <http://www.epedagogia.com/articulos/potenciarlarazon.htm>

La utopía comunista de una sociedad regida por el principio “*de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades*” no se ha convertido en realidad, pero la idea de una sociedad más racional es la idea que preside la reflexión de la Escuela de Fráncfort y esta idea se desplaza a otros conceptos en los diferentes autores, en concreto en Habermas, a la teoría de la acción comunicativa que funciona como la nueva utopía más razonablemente humana. El proceso según el cual se pasa de la utopía del trabajo a la utopía de la comunicación empieza por considerar el trabajo como el principal objetivo del Estado Social. Al mejorar todas las condiciones en las que se desarrolla, el Estado se ve obligado a intervenir en el capitalismo para hacerlo compatible con la democracia.

El Estado social garantiza que el capitalismo sobreviva, pero también a costa de ponerle límites, de domesticarlo, pero “*no es el poder administrativo quien tiene que decidir los fines últimos de la sociedad, como tampoco el sistema económico está autorizado para ello. Bien claro lo vio el marxismo, pero prestó poca atención al otro factor del cambio social, que sí ostenta un pleno derecho a decidir sus propios fines: los productores en una sociedad que hace del trabajo su centro, los posibles interlocutores-añadirá Habermas- en una sociedad que pone el acento en la comunicación...porque el mundo de la vida, en el que los valores se transmiten y los individuos se socializan, subsiste y se reproduce gracias a las acciones comunicativas y no a las estratégicas, gracias a la interacción y no al trabajo*”⁷⁸. Así pues, ni el sistema económico, sea el que sea, ni el sistema político, sea el que sea, deben regir los destinos de los humanos. Sólo la solidaridad entendida ampliamente como capacidad de relacionarse con los demás en orden a un entendimiento de todos los afectados que se validan como interlocutores. Desde el punto de vista político, esto nos lleva a apostar por la democracia deliberativa, según mostraremos más tarde.

Vamos ahora a ver el proceso según el cual pasamos de la necesidad de dignificar el trabajo como esencia humana, a la necesidad de aspirar a una comunidad ideal del habla. Ciertamente es, sin embargo, que hay otros muchos pasos

⁷⁸ EF 116

intermedios como el paso de la universalidad kantiana al reconocimiento recíproco que Hegel propuso, porque el modo de proceder de los sujetos kantianos olvida que los sujetos morales están ya implicados en unas relaciones de interacción, en cuya base se encuentra un reconocimiento recíproco. A él venimos recurriendo y recurriremos todavía, sobre todo, en la razón cordial, porque en efecto, en el reconocimiento recíproco está también el fundamento de la moralidad, al menos del concepto de moralidad que estamos exponiendo.

La Escuela de Fráncfort supo unir en sus propuestas teoría crítica y ética, porque como hemos dicho, su teoría es una reflexión sobre lo que es, y por otra pretende una transformación de lo que es hacia lo que debe ser, con lo que entra en el terreno de lo moral, terreno en el que, según Cortina, Marx nunca quiso entrar, pero que hoy día es quizá la herencia más valiosa, porque si desde el punto de vista político el marxismo se percibe como un fracaso, nadie puede dudar del legado ético que la teoría marxista ha dejado y propiciado. Es cierto que en los autores de la Escuela de Fráncfort observamos una evolución en su concepción de la teoría crítica y por tanto de su concepción de la ética, pero, en cualquier caso, la conexión entre teoría y praxis permanece. Para Horckheimer la moral es una disposición psíquica que se condensa en el sentimiento moral; en ese sentimiento que -por decirlo de nuevo con Kant- no apuesta por la ley natural de la apropiación privada o de la propiedad, y que -por decirlo frente a Kant- no se estremece antes del deber, "*no es el bastón del caporal -precisará Horckheimer- es el final de la Novena Sinfonía el que expresa el sentimiento moral*"⁷⁹. Como vemos, Horckheimer se desvía de Kant, al considerar que hay un sentimiento más sublime y más humano que el cumplimiento del deber: la piedad, la compasión y la solidaridad. Por ello Cortina se pregunta "*si no es en definitiva la compasión lo que ha puesto en marcha el afán transformador de esta modernidad, que empieza por desconfiar de la idea de progreso. ¿No es la piedad por una humanidad desgraciada la que hace de la crítica y la esperanza en la emancipación una obligación moral?*"⁸⁰.

⁷⁹ EF 136-137

⁸⁰ EF 137

En efecto, la compasión se convirtió en Marcuse en el principio ético por excelencia según éste confesó a Habermas, “¿ves?-dijo a Habermas- ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales. En la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”⁸¹. La razón comunicativa vino en el caso de Habermas a sustituir a ése principio “hermenéutica...pero crítica, descubriendo los elementos racionales normativos que nos permiten distinguir- nada menos!- lo fácticamente vigente de lo legítimamente válido, lo dado de hecho de lo dado de derecho. Ética no fundamentalista...pero sí fundamentadora y justificadora de las normas, enemiga acérrima del escepticismo y del relativismo. Admiración por las ciencias...abandono de la totalidad...pero búsqueda de una racionalidad comunicativa, capaz de conectar moral, ciencia y arte con el mundo de la vida, una racionalidad que es el humus sobre el que crece la razón instrumental”⁸².

No hay duda pues de que aquí se encuentran las raíces de la ética o de la justicia cordial de Cortina, pero ¿dónde se encuentra el fundamento de esta cordialidad? Lo hemos intentado mostrar en la primera parte, en la propia razón que se vuelve humana, cuando se convierte no sólo entendedora, sino también combativa y compasiva. Asimismo esa razón entiende que la justicia no puede ser lo último, con lo que Horckheimer también se abre a la trascendencia, porque “la injusticia no puede ser la última palabra de la historia, una trascendencia que denuncia el fracaso de las soluciones inmanentes, pero tampoco cobra un rostro personal, una trascendencia que, en su anonimato, sustenta el sentido del sentimiento moral”⁸³.

Con Apel, sin embargo, hay un retorno a los mínimos normativos sobre los que se asienta la intersubjetividad, hay un retorno en cierto sentido a una ética más modesta que fundamenta la obligatoriedad de las normas, la ética mínima, la justicia: “Aseguremos los mínimos desde la ética, que ya hablarán de los máximos los afectados por las normas. Ya elevarán los hombres, como sujetos de la historia, sus propuestas de vida buena, y sólo se excluirán a priori las que

⁸¹ HABERMAS J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, p.263.

⁸² EF 70

⁸³ EF 138

enmascaren intereses grupales...ojala fueran justas (las normas) y permitieran a cada cual idear su proyecto de felicidad, una vez desterradas la tortura, el hambre y la miseria. Qué hacer con el dolor y la muerte es otra cuestión. Sigue siendo más fácil -y ya es difícil- alimentar al hombre que salvarlo”⁸⁴.

Vemos así también que la argumentación en la ética es tan potente como la conciencia o el sentimiento. Es el habla y en concreto la pragmática universal la que construye la validez del habla, fijémonos en que estamos ya uniendo teoría y praxis. Es en el lenguaje, en el habla, donde la teoría se hace práctica con el argumento, es más, *“una investigación sobre las condiciones de racionalidad del habla nos proporciona los medios oportunos para desenmascarar una situación de dominio... el más auténtico uso del lenguaje se encamina, por su propia esencia, a realizar un orden moral: la identificación de la voluntad particular y la universal, de los intereses particulares y universales”⁸⁵*. Hay además en el lenguaje una finalidad intrínseca: el acuerdo y el entendimiento, *“el lenguaje humano, por su propia esencia, va encaminado a lograr una finalidad moral- la conjunción de los intereses humanos, la unión entre la voluntad particular y la universal- y, por ello, su correcto uso requiere también adoptar una forma de vida moral; la del hombre que quiere lo universal, en la tradición de Kant, Hegel y Marx, y lo busca sin reservas”⁸⁶*. Se trata de recuperar la intersubjetividad y la interacción con la que Hegel completaba a Kant y que la sociedad capitalista, según denunciaba, Marx había aniquilado.

Dice Marx que *“los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado”⁸⁷*. Pues bien, devolver a los hombres su capacidad de decidir sobre la historia es el objetivo de la Escuela de Fráncfort según Cortina. El poderío humano descubierto en la Ilustración ha fracasado con la razón instrumental y técnica. La esperanza en un hombre nuevo o la trascendencia son las utopías de

⁸⁴ EF 142

⁸⁵ EF 149

⁸⁶ EF 124

⁸⁷ MARX K., *18 brumario de Luis Bonaparte*, cap.I. www.socialismo-o-barbarie.org/formacion_pena_05.ht

Marcuse y Adorno respectivamente, Habermas encuentra la superación de la razón instrumental en la racionalidad comunicativa; *“aquí se cultiva esa nueva razón en sentido enfático, convenientemente matizada, capaz de presentar una adecuada réplica a la razón estratégica triunfante”*⁸⁸. Y es que, si hay algo que late en las tres generaciones de la Escuela de Fráncfort, es el sentido final ético de que la injusticia no puede ser la última palabra: *“Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra”*⁸⁹.

Una de las críticas a la teoría habermasiana y por ende también a todos quienes, como Cortina, asumen la teoría de la razón comunicativa y del discurso como el procedimiento mejor situado para la fundamentación de las normas y resolución de los conflictos que plantea la vida social justa y felicitante la realiza, por ejemplo, Searle que critica la teoría de los actos del habla. Otros se enfrentan a la diferencia pragmática porque la consideran también un valor admitido previamente a priori cuando tan humana es la razón estratégica como la comunicativa. Para otros, como J. Muguerza, es la disensión y no el acuerdo lo que hace progresar el diálogo, Finalmente, otros ven en la utopía comunicativa un imposible; claro que por algo es utopía y se llama situación ideal del habla o pertenece al reino de los fines, según Kant. Otros por el contrario, lo ven más como un peligro totalitario, como Derrida. Cortina, sin embargo, pocas veces se hace eco de estas críticas y en la mayoría de los casos se limita a señalar lo que ella considera más una sospecha que una crítica: que estamos ante una teoría que continúa la tradición filosófica de Grecia en el intento de racionalizar el mundo y la vida o si se quiere en la tradición del antiguo idealismo empeñado en hacer que las ideas dirijan el mundo y no ceder así ante el materialismo o el mecanicismo. Y, en este sentido, es por tanto una revisión en toda regla de los presupuestos marxistas que someten la liberación humana a un cambio en las condiciones materiales de la vida. *“Hoy renace en el lenguaje una teleología*

⁸⁸ EF 189

⁸⁹ HORCKHEIMER M., *La función social de la filosofía*, en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 289.

moral, que ya recorrió los caminos del ser y de la conciencia...una razón íntegramente humana que, enraizada en el sentimiento de piedad, se compadece de una humanidad esclavizada hasta el punto de calificar de absurdo, de lógicamente absurdo, de lógico-lingüísticamente contradictorio, que la injusticia se erija como última palabra de la historia”⁹⁰.

Precisamente en el prólogo del libro sobre la Escuela de Fráncfort, Javier Muguerza se cuestiona la versión de Cortina al nombrar a Habermas continuador de la primera generación de la Escuela de Fráncfort. Muguerza apuesta por el disenso que, según él, también está presente tanto como el consenso en la razón comunicativa de Habermas *“no hay razón para negar que la comprensión intersubjetiva sea compatible con el disenso. Y cualquier cosa que sea lo que pensemos acerca de la posibilidad y la deseabilidad de un universal consensus hominum, de lo que no hay necesidad es de ningún consensum lectorum”⁹¹* aludiendo a la anfibología de la lengua alemana con la palabra *verständigung* que podría equipararse a la palabra española *entendimiento* como acto de entender o también como *forma* de llegar a un entendimiento. Y aunque Muguerza valora la contribución de Cortina, le parece discutible, vale decir digno de ser discutido, por ejemplo el intento de fundamentar el consenso en Habermas cuando éste desconfía de las fundamentaciones últimas; la calificación de (falsa modestia) su ética como una ética de mínimos o el soporte de la teoría de la evolución social de Habermas a la teoría del discurso. El disenso se manifestaría por ejemplo en la supremacía de la conciencia individual sobre cualquier procedimiento del acto del habla: *“Un individuo nunca podrá legítimamente imponer a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera de la decisión colectiva, pero se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente -según el dictado de su conciencia- contra la condición humana. La concordia discorde, en consecuencia, no sólo habrá de hacer lugar al desacuerdo en el sentido de la falta de acuerdo o de consenso dentro de la comunidad, sino también al desacuerdo activo o disidencia del individuo frente a la comunidad.*

⁹⁰ EF 191

⁹¹ EF 22

*Pues representa su límite inferior y constituye, como aquella, una frontera irrevasable*⁹².

Para Cortina todas estas críticas harían bien en tener en cuenta que la utopía de la comunicación no es más que la hipótesis práctica para fundamentar el deber y las normas justas, en el lenguaje de Cortina la ética mínima, porque los contenidos morales corren a cargo de los proyectos de vida buena, el arte, la religión o las ideologías o las diferentes filosofías. La función fundadora de la filosofía es por tanto prescribir y, en este sentido, es limitada su proyección. Diríamos que no contempla la felicidad sino la justicia, no lo máximo, sino lo mínimo, no la meta, sino el punto de partida. *“La invitación a la felicidad excede sus atribuciones, por eso podemos calificarla de una ética modesta porque la decisión sobre los valores y preferencias corre a cargo de los ciudadanos de a pie, que aprenden y comprueban modelos de felicidad en el mundo de la vida”*⁹³.

La ética aparece así en Cortina como un saber racional antes que científico, continuando en esto la tradición iniciada por Kant en la que *“invierte el papel concedido por Hume a la razón en el campo de lo moral: la razón no sólo no es inerte, no sólo no carece de fuerza para mover a la voluntad, sino que es el único fundamento de cualquier acción moral. Y precisamente en poseer una facultad de esta naturaleza consiste la grandeza humana; precisamente por tenerla puede decirse que los hombres gozan de dignidad... La ética -como sucedía ya en el modelo aristotélico- es, pues, un saber racional, aunque no sea una ciencia, lo cual significa, entre otras cosas, que sobre los asuntos morales se puede argumentar y llegar a acuerdos”*⁹⁴.

Pero la ética kantiana ha tenido que hacer frente a las críticas y la razón formal se ha ido convirtiendo en *razón dialógica* primero, en *razón impura* después, según veremos. La razón formal kantiana estaba condenada al

⁹² MUGUERZA J., *Desde la perplejidad*, FCE, México, Madrid, 1990, p. 333. Otra opinión sobre el disenso la encontramos en Sirio López Velasco para quien *“el disenso no significa superar el consenso, sino precisamente lo contrario, significa hacer consenso sobre la importancia del disenso...reafirmando el consenso como idea-guía de nuestra acción (pautada explícita o implícitamente por lo que creemos deber hacer)”*. LÓPEZ VELASCO S., *Ética para mis hijos*, o.c., p.16.

⁹³ EF 164

⁹⁴ DPC 358-359

ostracismo con la escisión entre el mundo fenoménico y nouménico. Ya Hegel había expuesto la dificultad de que el “deber ser” se pudiera realizar *en el mundo objetivo* de la moral pública, las costumbres y las instituciones. Por eso es preciso transitar de una razón abstracta a su plasmación en las instituciones. Así es que desde Hegel se va fraguando el paso a una razón dialógica, a una racionalidad que se expresa en toda su amplitud y que abandona el monologismo.

El formalismo kantiano se convierte así en un procedimentalismo que concibe la racionalidad como dialógica e intersubjetiva, la tarea de la ética está ahora no en desentrañar cuál es la norma moral, sino en encontrar los procedimientos racionales para mostrar cuándo una norma es correcta, y esto no puede encontrarlo la razón encerrada en sí misma y en el sujeto, sino en diálogo con las otras conciencias con quienes necesariamente ha de poner en cuestión su norma que aspira a ser universal, además de autónoma. A descubrir los procedimientos que hacen que una norma sea correcta se dedica expresamente la ética del discurso que en este sentido y nacida de la Escuela de Fráncfort con Habermas perfecciona y completa la teoría kantiana: *“Esta idea nos permite conciliar la comunidad ideal a que tendemos con la atención a la comunidad real en que participamos, de modo que el universalismo no está reñido con el compromiso con la comunidad real...Por eso urge llevar a cabo la tarea de aplicar a los diversos ámbitos este principio de la ética del discurso, mostrando qué resultaría para la medicina y la biología, para la convivencia ciudadana y las creencias religiosas, para la empresa y la economía, tener verdaderamente en cuenta a todos los afectados tratándoles como interlocutores válidos. Ese sería el modo, a mi juicio, de superar la impotencia de la filosofía, y realizar la razón en la historia”*⁹⁵.

Aún así el último momento de la evolucionada ética kantiana lo encuentra Cortina en la crítica hermenéutica que cuestiona el carácter puro de la razón, ya sea teórica o práctica, porque siempre estaría contaminada con las raíces propias del ser humano, en una antropología, psicología, historia, experiencia en suma que funcionarían también como a priori de la conciencia moral; por eso no se

⁹⁵ DPC 374

trata de experiencias empíricas sino hermenéuticas, a luz de las cuales se interpreta el fenómeno moral.

Hemos dicho que desde Hegel se va abriendo paso una razón que sin dejar de ser formal no quiere quedar encerrada en el puro formalismo y el deber ser kantiano y pretende abrirse a la verdad de los otros. Sócrates inauguró una forma de hacer filosofía que se ha visto continuada en la historia de la filosofía: con la ayuda del maestro (ayuda dialógica) el interlocutor descubría la verdad que llevaba dentro sin saberlo. El conocimiento sobre el mundo, el bien, la verdad era parido por el propio sujeto en un parto dialogante. El diálogo era así un instrumento, o mejor, el instrumento, para construir el conocimiento. S. Agustín o incluso Descartes no están lejos de este proceder socrático donde todo se construiría desde algo ya sabido de forma innata. Cortina ve incluso cómo *“el pensamiento cristiano entiende que la verdad-teórica y práctica no es cosa que pueda encontrar un individuo solo, sino que precisa el concurso de la comunidad, ya que es en ella donde se hace presente el Espíritu de Dios. De donde comunidad y diálogo van convirtiéndose en dos piezas clave para descubrir en el ámbito teórico qué es lo verdadero, en el práctico qué es lo bueno y lo justo”*⁹⁶. Con lo que podemos decir, según Cortina, que también encontramos referentes del pensamiento dialógico en el pensamiento cristiano por el hecho de que éste incorpora a la comunidad en el proceso de búsqueda de lo bueno y lo justo. La comunidad, pues, está presente desde Aristóteles y en toda la tradición ya sea pagana, ya sea atea, ya sea creyente.

Sea como fuere, lo que está claro es que han sido Peirce, Lévinas, Rorty, Lyotard, Apel o Habermas quienes han presentado el diálogo como el medio específico del ser humano para descubrir la verdad tanto del mundo teórico, que ya estaba más asumido por la comunidad científica, como en el mundo práctico, donde el diálogo se convierte en productor de la moral. Los dos últimos, K.O. Apel y J. Habermas, tomaron ya en la década de los setenta el camino del análisis del lenguaje en su dimensión pragmática y no sólo teórica como lo habían hecho antes los filósofos de la Escuela de Fráncfort. Apel y Habermas han elaborado

⁹⁶ ERC 174

una teoría que reúne unos criterios de reconocimiento de las normas válidas del discurso práctico. Estamos, por tanto, ante una teoría que se enfoca hacia la razón práctica por decirlo con Kant y a la razón pública como vertiente más novedosa en el ámbito estrictamente filosófico. Esta doble vertiente ha hecho que esta compleja teoría se haya visto con gran interés no sólo por parte del entorno filosófico, sino también del entorno social o político. Esta compleja teoría de la pragmática universal y trascendente se hunde en la tradición kantiana de buscar los a priori que hacen posible la acción buena y justa e irradia su estudio hacia otros campos como son: la acción comunicativa, los tipos de racionalidad, el consenso en la búsqueda de la verdad, la democracia, la participación política...

Para Kant el hecho de que los humanos tengamos conciencia de unas normas necesarias y universales es el punto de partida de la razón moral. La ética dialógica utiliza también este punto de partida pero considera que es la acción comunicativa el vehículo para descubrirlas. La acción comunicativa se opone así a la acción estratégica porque en esta última los interlocutores no tienen más que objetivos individuales. El diálogo y el discurso tienen por eso que ser inteligibles y verdaderos si quieren cumplir con la misión de esta acción comunicativa que busca en la argumentación el proceso mejor de comunicación. A la argumentación, que tiene también una serie de reglas para llegar a buen puerto como la cooperación, la corrección, la simetría, la fuerza del mejor argumento, se le da el nombre de discurso. El discurso representa la validez del habla que se orienta hacia un reino de fines kantiano y que los dialógicos llaman comunidad ideal del habla que es *“un presupuesto contrafáctico pragmático del habla, que tiene la fuerza normativa suficiente como para exigirnos celebrar diálogos en la comunidad real de comunicación para desentrañar qué es lo justo, estableciendo las condiciones más simétricas posibles. Es, a fin de cuentas, el elemento normativo que buscábamos”*⁹⁷.

Por tanto, la ética del diálogo fundamenta la moral en la capacidad del ser humano para darse las propias normas en una acción comunicativa con los demás Apel sostiene que: *“ Todos los seres capaces de comunicación lingüística*

⁹⁷ ERC 180

*deben ser reconocidos como personas, porque en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales de una discusión, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión*⁹⁸. Una cuestión que aflora inmediatamente es la de si quedarían fuera de esta normatividad los discapacitados; y otra que viene a la zaga es la acusación de *especismo*. Cortina dedicará una de sus últimas obras, *Las fronteras de la persona*, a concretar sus propuestas sobre este asunto. Más adelante comentaremos este libro encuadrándolo en la ética aplicada pero podemos adelantar que *“lo que parece no recordar el animalista es que los seres no humanos, sea cual fuere el grado de desarrollo de su competencia comunicativa -tal y como las hemos descrito- y de cuanto la hace posible, sólo puede desarrollarla en un mundo de humanos. Lo cual no significa que los demás seres no deban ser cuidados*⁹⁹.

Sin embargo, la ética del discurso tiene su punto flaco en la exigencia de la fuerza del argumento. Al menos Cortina ve, y en esto consistiría la superación que ella reclama de la citada teoría ética, que es imposible dejarse convencer por la fuerza del mejor argumento si no estás atraído previamente por otros valores como la verdad o la bondad o sin contar con sentimientos morales que podemos resumir en esa razón cordial, y vuelve la estimativa, la capacidad de estimar a cobrar protagonismo: *“La ética del discurso queda corta. Quien entra en comunicación con otro ha aceptado un conjunto de dimensiones mucho más rico del que se resume en la capacidad de argumentar siguiendo reglas; la sintonía requerida para la comunicación contiene muchas más dimensiones que la capacidad argumentativa. Son mucho más delicadas las entretelas del corazón*¹⁰⁰.

De todo lo anterior no podemos deducir que Cortina abogue por una ética descriptiva, una ética vacía de contenido, ya que su posición va más allá de la mera descripción de situaciones o del mero análisis del lenguaje como lo hace la ética analítica: *“Un gran número de filósofos morales ha renunciado a considerar*

⁹⁸ ERC 181

⁹⁹ ERC 182

¹⁰⁰ ERC 195

*el análisis del lenguaje como el objeto de la ética y lo utiliza como un instrumento...pero a continuación se introduce en el terreno de la ética normativa que, aunque no prescribe directamente lo que vamos a hacer, lo hace indirectamente*¹⁰¹. Cortina está entre esos filósofos morales.

Nos referimos, según ella misma señala, a la ética de Peirce, Apel y Habermas fundamentalmente, que parten del hecho de la argumentación racional, de la incorporación de la dimensión pragmática del lenguaje, porque, como ya dijimos al hablar de Kant, el postulado social-práctico de una comunidad ideal no es un hallazgo contemporáneo. En este sentido, Cortina manifiesta su extrañeza ante las críticas surgidas por el hecho de que las éticas de corte trascendental busquen una razón absoluta capaz de dictar una fórmula en la que encerrar el “deber ser”. Esto es cierto, pero Cortina no ve nada extraño en que la ética trascendental se fundamente en dos únicos principios: El respeto a toda persona en el caso de Kant y la ilegitimidad de cualquier norma no acordada por los afectados en pie de igualdad en el caso de la ética del diálogo. Para ella ambos principios son formales, carentes de un contenido moral concreto. Además, ¿qué hay de malo en admitir “una fórmula magistral” en la que asentar toda reflexión filosófica?

La ética dialógica, tal como la acepta Cortina, incluye tres grandes supuestos que la convierten en el mejor método trascendental:

1.- Los que argumentan, lo hacen buscando la verdad y por tanto ni la lógica ni la moral quedan fuera de ellos. Podríamos decir que tienen una vocación ética, sin la cual es imposible la legitimidad que andamos buscando.

2.- Los que argumentan, admiten una comunidad ideal de argumentación.

3.- Es necesario perseguir la comunidad ideal de argumentación a partir de la comunidad real de argumentación.

Así pues, la fundamentación ética no se soluciona sólo con admitir que el hombre es racional. Bien, es racional y ¿qué? Habrá que vestir a esa racionalidad con los datos que lo demuestren¹⁰². Digamos que a la racionalidad hay que

¹⁰¹ EM 56

¹⁰² En este sentido, hemos de mencionar de nuevo a Marina como un autor que realiza un notable esfuerzo en su obra por mostrar cómo la racionalidad se deriva de la estructura biológica, psicológica o social del ser

añadirle un adjetivo para que sepamos a qué razón nos estamos refiriendo, en el caso de J.A. Marina podríamos decir que es la “razón histórica” la que encuentra en los mismos hechos la fundamentación de la ética. En el caso de Cortina, es la “razón dialogante” la autoridad legítima y esto porque la realidad empírica no puede traspasar los límites de los hechos. Del ser no podemos pasar al deber ser, sin caer en la falacia naturalista. Necesitamos una razón que sea anterior a la experiencia, por decirlo en términos kantianos, una razón a priori, una fundamentación que por fuerza ha de ser trascendental en la fundamentación de los juicios morales: *“Los juicios del deber moral no pueden derivarse de constataciones empíricas porque de los hechos empíricos no puede surgir obligación alguna”*¹⁰³. Esto nos lleva a una *metaética* como un nivel más de análisis filosófico. Este es precisamente el punto donde la ética dialógica se encontraría con Wittgenstein.

El formalismo kantiano tiene continuación en la ética dialógica o discursiva, que se sitúa en el nivel racional también y que atiende a los actos del habla como expresión de la realidad. En ellos el fundamento es de nuevo la estructura de la razón pero este fundamento tiene una gran aplicación a la realidad concreta, el vehículo de esa aplicación es el procedimiento dialógico. Procedimentalismo y sustancialismo son los nuevos términos en los que se reconocen las éticas formales y materiales respectivamente. Las primeras se llaman procedimentales, porque, de alguna manera, superan a las estrictamente formales en que exigen un procedimiento dialógico para establecer lo que Kant llamaría la voluntad racional, lo que todos podríamos querer: *“Y es que los procedimentalismos consideran, atendiendo más o menos conscientemente a la habermasiana teoría de la evolución social, que las éticas materiales, sean de bienes o valores, pertenecen a estadios ya superados por el estadio formal-procedimental en que*

humano. La inteligencia hace posible la ética, digamos que la fundamenta teóricamente y es en este análisis de la inteligencia donde debemos encontrar lo que nos hace productores de normas de comportamiento, creadores de proyectos. Debemos investigar las herramientas que posibilitan el hecho de que vivamos por encima de nuestras realidades. Si la inteligencia es el gran edificio en cuyo piso superior está la ética, debemos indagar sobre qué materiales lo estamos construyendo: el ser humano desde un punto de vista creador e ingenioso que se ve obligado a vivir haciéndose continuamente, construyéndose porque nace inacabado y ha de construir y reconstruir la realidad, dotarla de sentido, hacerla buena.

¹⁰³ EM 107

*nos encontramos... que permite dar cuenta del universalismo pretendido por las normas morales*¹⁰⁴.

Según Habermas, el cambio, la evolución social la producen dos aprendizajes principales: el aprendizaje técnico y el aprendizaje moral. Al decir aprendizaje queremos decir racionalización: cancelación de aquellas reacciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales y que, valiéndose de barreras, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos. Para Habermas hay diversos estadios de la evolución social de las normas; todos tienen una lógica de desarrollo, esta lógica no es otra que la acción comunicativa, de forma que la conciencia moral viene determinada por la competencia interactiva de un nivel. La conciencia moral es la capacidad para resolver conflictos morales; para Cortina *“cualquier intento actual de ética cívica se ve obligado a conocer y valorar críticamente estas propuestas de ética dialógica”*¹⁰⁵. La competencia interactiva se refiere, por otra parte, a los procesos cognitivos que hacen la comunicación; en definitiva, una conclusión que podríamos sacar es que cuanto más desarrollada está una sociedad y mayor capacidad tiene para resolver sus conflictos mediante el diálogo, disfruta de mayor conciencia moral. Una moral alta es signo de una racionalidad y conciencia moral alta.

Kohlberg y Habermas han mostrado que hay tres niveles de desarrollo moral: el preconvencional dominado por el interés egoísta; el convencional, creador de sus propias reglas y el postconvencional, que se rige por principios universales; pues bien, *“la moral postconvencional nos exige no tener por justa una norma si no están dispuestos a darle su consentimiento todos los afectados por ella y están convencidos de que la norma satisface intereses universalizables y no particulares o grupales”*¹⁰⁶. Por tanto, en una sociedad pluralista no son las iglesias, ni los políticos, ni los intelectuales, ni los padres, ni los maestros quienes están legitimados para moralizar y decir a los ciudadanos qué es lo moralmente correcto, *“en el terreno moral o los ciudadanos asumen la responsabilidad de*

¹⁰⁴ ESM 75

¹⁰⁵ EM 145

¹⁰⁶ ECR 30

tratar juicios humanizadores y no deshumanizadores, o nadie podrá hacerlo por ellos...hay que reflexionar, informarse, estudiar, juzgar, comprometerse y eso exige esfuerzo y riesgo...es la hora de la ciudadanía moral”¹⁰⁷.

Habermas señala algunas etapas en esta evolución de la conciencia moral: en las primeras etapas, las de las civilizaciones arcaicas la imagen del mundo es mítica y la justificación de las normas es narrativa y además particularista porque no pretenden una validez universal. Con las civilizaciones desarrolladas (filosofía griega, cristianismo) toman cuerpo los argumentos que pretenden ya ser universales. Este carácter de validez universal será a partir de ahora una característica de lo moral. Los juicios morales no se imponen ahora dogmáticamente sino que tienen que ser avalados con argumentos y justificados racionalmente. En las últimas etapas se recurre al principio formal de la razón: *“Indagar si tiene la forma de la razón, es decir, si es universal, incondicionada, si se refiere a personas considerándolas como fines y si tiene en cuenta no sólo a cada individuo sino al conjunto de ellos”¹⁰⁸.*

La teoría del progreso moral de Habermas es completada por Cortina con la teoría de C. Gilligan, para quien el desarrollo de la conciencia moral ha de contar con otros componentes además de la justicia, como son la compasión y el cuidado. Esto nos introduce en el gran tema que luego analizaremos de la razón cordial: *“Alcanzar la madurez moral no consiste sólo en llegar a ser justo, sino también en lograr ser compasivo y capaz de responsabilizarse de aquellos que nos están encomendados”¹⁰⁹.* Así es que, según Cortina, el desarrollo social de la conciencia moral sucede cuando son dos voces las que se escuchan: la voz de la razón y la voz del corazón. Este progreso es posible, sobre todo en nuestra sociedad del siglo XXI y también extensivo gracias a lo que Cortina llama degustación de los valores. La educación moral consistirá precisamente en eso: en aprender a apreciarlos, a valorarlos, como se hace con los buenos vinos. Más tarde hablaremos de ello al referirnos a la educación ética: *“Educar en valores es uno de los proyectos compartidos de toda sociedad. ¿Cómo educarlos? No se me*

¹⁰⁷ ECR 41

¹⁰⁸ EM 150

¹⁰⁹ ERC 150

*alcanza un método más fecundo para transmitir valores éticos que el de iniciar a niños y adultos en los secretos de un largo proceso de degustación. Se aprende a apreciar los buenos valores degustándolos, igual que aprendemos a valorar los buenos vinos catándolos*¹¹⁰.

Aparece también aquí la intersubjetividad como superación del subjetivismo al considerar que las normas morales deben ser comprendidas y aceptadas por cualquier ser humano. La última etapa, la del capitalismo avanzado, mantiene una legitimación no formal sino procedimental. La razón es ahora dialógica y *“a una competencia interactiva dialógica corresponde un modelo dialógico de fundamentación y de identificación”*¹¹¹. Según esta visión de Habermas la fundamentación de la ética que se impone es la fundamentación dialógica porque la racionalidad que buscamos se ha vuelto intersubjetiva y, si quiere conservar las pretensiones originarias de universalidad como expresión de la autonomía humana, ha de recurrir a la verdad intersubjetiva.

El concepto que inunda y explica toda la ética dialógica es el concepto de consenso, y será necesario aclarar lo que para Habermas y consecuentemente para Cortina significa:

-En primer lugar no es un consenso fáctico, entendiendo por tal el consenso de hecho, sino un consenso de razón: *“Lo que prueba que no es el pacto en sí legitimador, sino lo que de racional tiene”*¹¹². Este dato es de extraordinaria importancia porque condiciona toda nuestra posición dialógica. No se trata de llegar a un acuerdo sino a un acuerdo racional, digno, autónomo...en fin, un acuerdo que reúna las características de la ética que queremos fundamentar y consecuentemente de las normas morales que de ella se derivan.

-Es un consenso que ha de tener en cuenta todos los intereses de los participantes, no sólo el de los afectados. La tradición de esta característica es larga y muy presente en la historia; ya sabemos que Nicolás de Cusa en el siglo XV: *“En relación con sus vastos esfuerzos de reforma eclesiástica, sostuvo muchas concepciones que llegaron finalmente a imponerse en las constituciones*

¹¹⁰ ERC 152

¹¹¹ EM 152

¹¹² EM 153

*de los estados modernos...quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet. Lo que a todos atañe debe ser aprobado por todos*¹¹³.

-Es un consenso revisable si queremos evitar la coacción o la desigualdad participativa sobre todo cuando no se da una situación verdaderamente racional del habla.

-Es un compromiso moral; ni siquiera él mismo legitima la moral sino que ésta se ve fundamentada en la validez intersubjetiva de la palabra: en el consenso de *“mantener las promesas hechas...concluyendo, la legitimidad de las normas morales cívicas se fundamentaría en la racionalidad de un consenso racional hacia cuyo logro progresa el género humano*¹¹⁴.

El consenso fáctico se mueve en el campo del “deber ser posible” que es siempre revisable a la luz del “deber ser”. ¿En qué consiste la racionalidad de este consenso que buscamos? No goza tampoco este concepto de una interpretación única porque podemos aplicarlo a la economía y entonces no sería otra cosa que la aplicación de la razón a buscar el mayor beneficio, o a la política o a la educación en la que priman los intereses egoístas que buscan el consenso que individualmente les favorece. Racionalidad significa para Cortina:

-Validez intersubjetiva, avalada por argumentos comprensibles y aceptables: *“Lo que legitima una norma no sería la voluntad de los sujetos individuales, sino el reconocimiento intersubjetivo de su validez, obtenido a través del único motivo racional posible: el discurso*¹¹⁵.

- Contrastación ilimitada de pareceres o personas, de forma que el objetivo último es la búsqueda de la verdad.

- “Comunidad ideal de argumentación”. Este concepto lo toma Cortina de Habermas pero sobre todo de Apel. Habermas utiliza los términos de situación ideal de habla, Apel el de comunidad ideal de argumentación. Estamos otra vez ante el Reino de los fines que ya anunciara Kant, en cuanto que hay una comunidad real que es la que tenemos de facto y una comunidad ideal a la que aspiramos y en la que todos los intereses estén representados incluso los de

¹¹³ HORCKHEIMER M., *Sociedad de transición. Estudios de filosofía social*, Planeta, Barcelona, 1986, p. 151.

¹¹⁴ EM 154. El progreso no sería otro que el referido reino de los fines de Kant.

¹¹⁵ EM 155

aquellos que no tienen voz. Nada nos garantiza un éxito en el progreso ético, pero aquí Cortina, parafraseando a Apel, introduce una capacidad necesaria para entrar en el reino de los fines: la esperanza; y un principio ético: el compromiso. Racionalidad significa también universalismo porque el objetivo son los intereses universales y generalizables aunque los mejores defensores sean los interesados.

Vemos, pues, que todo el fundamento que Cortina propone descansa en el ser humano y en su dignidad. Es el universo del género humano quien dota de universalidad a la racionalidad; por eso, el consenso debe fijar la mirada en todo ser humano como ser absolutamente valioso al más puro estilo kantiano, y en sus intereses generalizados al más puro estilo de Habermas o Apel mediante un consenso racional que tiene una *“concepción del hombre como ser capaz de comunicación y argumentación, como interlocutor. Será pues moralmente bueno quien se conduzca según esta propiedad, por la que el hombre se distingue como tal”*¹¹⁶.

Según vemos, Cortina en general funde en la fundamentación ética las dos vertientes principales de la ética: la fundamentación kantiana formal y la fundamentación pragmática, tomando además el principio aristotélico del hombre como ser social-racional y tomando la palabra como el hecho más esencial de explicación de la moralidad. Dicha fundamentación completa así la de Aristóteles porque considera a todo ser humano como interlocutor válido y porque hace descansar en la intersubjetividad la expresión máxima del *logos*. Su punto de partida no es lo que simplemente desean los hombres como en el pragmatismo, ni lo que necesitan como en la ética de la liberación, por ejemplo, ni lo que consideran un valor como en el personalismo. Si cualquier ser humano es virtualmente un interlocutor válido, no podemos desautorizar ni deslegitimar a nadie. Además, la identidad humana como tal es una identidad vacía que se llena con la validez intersubjetiva, con lo que también es válido para los otros, es decir con los intereses y convicciones generalizables. Este “llenado” requiere de un procedimiento de decisión racional, *“se decide como válido para los hombres lo que ellos mismos van reconociendo progresivamente como humano. Ello supone*

¹¹⁶ EM 160

*un largo proceso que vaya proporcionando las bases materiales y morales suficientes para que los hombre podamos llegar a decidir verdaderamente desde nosotros mismos*¹¹⁷.

Un apoyo a esta concepción de la realidad lo encuentra Cortina en el análisis que de la evolución de la conciencia moral realiza Habermas: *“El progreso de la racionalización o lo que es idéntico, en la emancipación del hombre, depurará por irracionales subjetivas y heterónomas las formas de fundamentación que intentan ofrecer una imagen del hombre con contenido... ser hombre es valioso en sí y tenemos que resolver responsablemente nuestro futuro*¹¹⁸.

Pero es sólo un apoyo, no una prueba de que la racionalización intersubjetiva triunfe sobre la racionalidad, como la entiende por ejemplo Nietzsche, donde prevalece la desigualdad o que lo haga sobre la racionalidad liberal en la que manda el interés individual. Para Cortina, si se opta por la razón, hemos de ser coherentes y llegar hasta el final: *“Es verdad que se puede caminar dialógicamente aunque la comunidad ideal sea una utopía en el sentido ilusorio del término*¹¹⁹. Para Cortina la ética dialógica supone por una parte la secularización de la moral cristiana porque el protagonista es ahora el hombre, no Dios; es la razón humana, no la divina; y por otra parte, supone también la procedimentalización del concepto socialista del hombre porque ahora todo ser humano es una interlocutor imprescindible para que *“los hombres históricamente reconozcamos como nuestra la imagen del hombre con la que consintamos*¹²⁰.

Generalizando entonces, según Habermas, las condiciones de validez del habla son cuatro: inteligibilidad, corrección, verdad y veracidad en la intención. El principio de universalización es así la piedra angular sobre la que se asienta el discurso y el diálogo, el habla y la argumentación. Este principio recibe de la teoría de la evolución social la prueba indirecta de su fundamentación y el argumento pragmático-trascendental la prueba directa. *“El progreso en la evolución de las sociedades...nos conduce a la conclusión de que la única forma*

¹¹⁷ Dejamos también para más adelante la relación que habrá entre este proceso y lo que J.A. Marina llama *el período constituyente de la ética*.

¹¹⁸ EM 163

¹¹⁹ EM 165

¹²⁰ EM 167

*de fundamentación posible en nuestro momento consiste en mostrar las estructuras comunicativas (trascendentales) que hacen posible el modo procedimental de legitimación; en mostrar las condiciones formales de racionalidad de la justificación de normas*¹²¹.

Por tanto, sólo la racionalidad del discurso tiene capacidad legitimadora de la moral, esa racionalidad se materializa en lo que Habermas llama *la situación ideal del habla* y Apel *la comunidad ideal de comunicación* que se construyen sobre los pilares de libertad de participación y el de igualdad de oportunidades. Habermas supone que su situación ideal del habla es una hipótesis práctica, hipótesis sí, pero necesaria puesto que es una condición inevitable trascendental de nuestros discursos, la hemos de suponer contrafácticamente en los actos del habla, es *“como una anticipación, cuya realización no podemos garantizar porque es preciso contar con las condiciones empíricas para su realización, pero tampoco excluir”*¹²². Esto hace que sea fácilmente criticable porque a veces se la ve como una utopía, como una amputación de la razón humana porque el diálogo sólo brotaría del disenso, o simplemente se la trata como inhumana porque plantearía un mundo homogéneo.

La ética del discurso reconstruye y potencia la moral de la Modernidad haciendo que la razón instrumental no absorba a la razón moral. Para ello parte de un objetivo modesto pero grandioso porque *“sabe que no es lo suyo prescribir formas concretas de vida, ideales de felicidad, modelos comunitarios-incluso nacionales -de virtud, sino proporcionar aquellos procedimientos que nos permiten legitimar normas y por tanto, prescribirlas con una validez universal”*¹²³.

Cortina ve aquí la materialización de ese doble rostro jánico de la moral, a la par inmanente y trascendente, individual y universal, y ve también el fundamento principal no sólo de la moral sino también del derecho, disciplinas ambas inseparables para Habermas y también para Cortina que apuestan por la teoría procedimentalista como teoría fundamentadora que hace hincapié no en los contenidos sino en los procedimientos, no en la norma de conducta sino en el

¹²¹ EF 164

¹²² EF 163

¹²³ ESM 164

modo en cómo se llega a ella. Según esto, la moral no puede quedarse encerrada en el sujeto, peligro que corre la moral kantiana, y tiene que establecer relaciones muy estrechas con la política o el derecho aunque evidentemente no se identifique con ellos. Veremos más adelante cómo Cortina admite que también el procedimentalismo debe ser completado con la razón cordial para reforzar una teoría ética de las virtudes que se abre a una teoría de la felicidad.

Las dos críticas con las que tiene que enfrentarse una ética de principios como la ética del discurso son fundamentalmente las relacionadas con su validez y las que señalan sus limitaciones. Para Cortina, la ética discursiva ni es tan modesta, ni tan pobre como Habermas considera, porque la moral quede disuelta en otras disciplinas. Es postkantiana, porque tomando como punto de partida la filosofía moral kantiana, intenta superarla en la medida en que intenta no caer en el etnocentrismo de la filosofía kantiana. Acusación de la que ha sido objeto sobre todo por parte de la ética de la liberación¹²⁴. Cortina precisa que, en este sentido, es necesario que el punto de partida sea transcultural, y eso lo encontramos en la acción comunicativa, que no es un hecho estrictamente moral, sino un hecho extraordinariamente complejo que implica problemas teóricos y prácticos, pero significa un progreso con respecto a la ética de Kant porque trascendemos el hecho moral: *“Tiene que poder demostrarse que nuestro juicio ético no sólo refleja los prejuicios de los adultos, blancos, centroeuropeos y educados al modo burgués, como ocurriría si partiéramos de la conciencia moral... del yo pienso pasamos al nosotros argumentamos”*¹²⁵.

Por otra parte, Cortina considera que la crítica realizada a la ética del discurso de que ésta no logra superar el facticismo del punto de partida no está justificada puesto que la ética no investiga el mundo objetivo entendido como el mundo del ser, no es una metafísica, sino que trata del mundo intersubjetivo, del deber ser. Además, el punto de llegada de la ética del discurso es en definitiva el discurso racional, constituido por un conjunto de reglas en las que la igualdad en la participación no es el paradigma de la racionalidad, ni se deduce de la razón pura, sino que es una adherencia moral y jurídica, es un *factum moral* que se

¹²⁴ A este respecto, puede verse APEL y DUSSEL, *La ética del discurso frente a la ética de la liberación*, o.c.

¹²⁵ ESM 185

logra entre otras cosas porque la razón es histórica “ *de modo que es necesario un proceso de maduración en la reflexión, que depende del nivel de conciencia moral, política y jurídica alcanzada*”¹²⁶, en connivencia con la teoría de la evolución social de Habermas que hemos ya comentado.

La verdad moral que propone la ética del discurso es la verdad formada racionalmente en su disposición al diálogo, aunque el diálogo real no siempre sea posible. Pero la voluntad moral dialógica no implica que tal voluntad deba querer moralmente lo que consensue la mayoría, ésta es sólo un mecanismo político. La información, el diálogo y la libre exposición de argumentos son imprescindibles en la formación de la voluntad moral, aunque no lo sean en la voluntad política. La voluntad moral no descuida a ningún interlocutor, reconociéndolos a todos como personas que pueden estar afectadas por la norma. Lo importante en la verdad moral no es la norma buscada sino el procedimiento para conseguirla, funcionando también así la moral como un procedimiento que reclama una política de un Estado de Derecho. Incluso se trata en ocasiones a la ética del discurso como abstractiva en el sentido de que abstrae la racionalidad alejándola del sentimiento humano. No es cierto esto para Cortina, que considera que precisamente en el diálogo es donde aparecen los intereses de los afectados y son ellos quienes en definitiva forman la moral, aunque en el nivel filosófico importa sobre todo el principio racional y no los móviles de los sujetos: “*Sólo si el principio racional de la ética discursiva es considerado como valioso o si puede señalar elementos valiosos, quepa incorporarlo en actitudes, cuyo cultivo puede generar en lo que tradicionalmente se ha entendido como virtudes*”¹²⁷.

El punto de partida, por tanto, en la ética del discurso sigue siendo lo valioso, las virtudes, aunque considerará que la virtud por excelencia, sin la que no es posible la construcción moral, es la disponibilidad al diálogo, una virtud dianoética, intelectual, de procedimiento y no de carácter, porque las virtudes entendidas en un sentido estricto son cuestión de eticidad por decirlo con Hegel más que de moralidad. Así lo aprecian Apel y Habermas para quienes las virtudes son elementos diferenciadores entre los pueblos y no unificantes, de ahí que

¹²⁶ ESM 189

¹²⁷ ESM 208

pertenezcan a una parte de la ética que con Apel podríamos denominar parte C y que estaría aún sin elaborar. Porque como Cortina mostrará luego en la ética cordial: “Una ética que confía al arte los modelos de autorrealización; a la religión, al arte y a las ciencias las ofertas de felicidad, al derecho y la política la legitimación de las normas y la formación de la voluntad, a las distintas comunidades y grupos la configuración de virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado moral”¹²⁸. Cortina aboga así por una ética postconvencional que descubra principios y explicita luego virtudes, si no queremos encontrarnos con una ética vacía de contenido, disuelta, una *Ética sin moral* como titula su libro.

Otras teorías coetáneas de Cortina con un claro contenido en lo que se refiere a su fundamentación son las teorías de filosofía política. La filosofía moral política toma auge en los últimos tiempos con uno de sus máximos exponentes: J. Rawls, quien con su *Teoría de la justicia* manifiesta que lo justo y no lo bueno es el objetivo prioritario de la ética, y dentro de esta reflexión sobre lo justo, Rawls hace hincapié no en lo que es justo como actitud personal, sino en lo que es justo socialmente hablando o si queremos decirlo con sus palabras: “ *La justicia social tiene por objeto la estructura básica de la sociedad, es decir, el modo en que las instituciones más importantes distribuyen los derechos y los deberes fundamentales y determinan las ventajas provenientes de la cooperación social*”¹²⁹.

Las relaciones que se establecen desde este punto de vista entre el derecho y la ética son extraordinarias, de manera que la última fundamentación del derecho es extrajurídica y la fundamentación de la ética es extrafilosófica. Iusnaturalismo y positivismo jurídico mantienen controversias en este asunto del derecho subordinado a la ética, porque en lo que tenemos que ponernos de acuerdo no es en los derechos que tenemos sino en los que queremos tener. Estamos pues ante un constructivismo ético que, por ejemplo, J.A. Marina llamará *Período Constituyente de la ética*. En concreto Rawls apuesta por lo que según Cortina sería un *iusnaturalismo procedimental*: la autonomía legisladora humana exige distanciamiento del derecho natural porque la naturaleza no puede ser ni es

¹²⁸ ESM 215

¹²⁹ ESM 211

de hecho la guía de nuestra conducta; pero también hay que distanciarse del positivismo porque hay principios y deberes inalienables. Cortina dice que Rawls puede ser calificado de iusnaturalista a medias, porque no deja a los individuos los criterios de justificación pero, por otra parte, obtiene tales criterios a partir de un procedimiento y no de principios previos. Cortina a lo largo de su obra habla en este sentido de los valores y, más en concreto, de los valores que tienen valor absoluto como veremos más adelante... *estos valores existen antes del pacto político: que algo valga en sí es el comienzo de la moralidad... los valores no son valiosos porque los deseamos, sino que son valiosos y por eso nos atraen*¹³⁰.

Para Rawls hay que establecer primero qué es lo justo, por eso se aleja del utilitarismo porque en él la igualdad pierde terreno en aras del bienestar. Rawls está más cerca de Kant o de Habermas que anteponen lo correcto a lo bueno o el deber a la felicidad. Para fundamentar su moral, Rawls no quiere caer en el deontologismo intuicionista que justifica las normas epistemológicamente o sea, argumentando y asegurando que conocemos por intuición y a priori principios morales universalmente aceptados. Si esto fuera así, los hombres no elegiríamos y la autonomía no podría salvarse. Para Rawls hay que distinguir los principios de las normas. Éstas quedan en manos de los ciudadanos y los principios se construyen procedimentalmente. La filosofía puede descubrir la objetividad moral sintonizando con los ciudadanos y su cultura, cuestión que a Rorty le parece una concesión al etnocentrismo.

De manera que nos encontramos ante un autor que se opone al perfeccionismo de Nietzsche o de Aristóteles o a cualquier teoría que niegue la autonomía moral humana al colocar el bien supremo en algo que es característico del ser humano. Rawls articula su legitimación moral en tres conceptos: la persona moral, la posición original y la sociedad bien ordenada. La persona moral es un concepto clave en el que se origina la moralidad ya que supone aceptar el hecho moral como lo hemos expuesto, supone concebir al ser humano como autolegisador y autónomo, de manera que existen razones morales para obedecer y también para desobedecer porque las leyes pueden repudiarse

¹³⁰ FP 174

moralmente en aras de que no fomenten la autonomía. Pero esta autonomía no significa autolegislación sin límites. Debemos conectar la autolegislación con la intersubjetividad. La salida la encuentra Rawls en la voluntad general o comunidad ideal de argumentación o comunidad ideal del habla por entenderlo de forma dialógica, de manera que Rawls encuentra en el contrato ideal entre individuos la validez y la objetividad morales. Pero para Cortina, *“el derecho es inevitable en unas sociedades en que los intereses están en conflicto, pero no basta en absoluto para lograr que una sociedad sea justa, para eso hacen falta hábitos, el êthos que constituye el humus desde el que viven los pueblos”*¹³¹.

Aristóteles dividió la racionalidad práctica en dos funciones: la de fabricar objetos y la de procurar una acción en sí misma buena. Para Kant esta racionalidad práctica se expresa en forma de imperativo categórico. Rawls expresa estos imperativos en forma de racionalidad y razonabilidad porque *“así como la racionalidad conviene a un individuo en cuanto tal y puede ejercerse por ello monológicamente, la razonabilidad posee un carácter social porque sólo se entiende en relación con otros individuos con los que se pretende cooperar”*¹³². Descubrimos así otra etapa en ese largo viaje de la razón como guía del comportamiento: la razón teleológica de Aristóteles, la razón práctica de Kant, la razón dialógica y la razón intersubjetiva y cordial que propone Cortina como razón fundamentadora de la moral autónoma.

Pero para Cortina, aunque Rawls tiene una versión liberal de la necesidad del diálogo y la cooperación que hacen de lo intersubjetivo un instrumento de felicidad individual: *“La teoría empírico-práctica de la justicia sólo tiene fuerza normativa para las sociedades democráticas que ya poseen un determinado concepto de persona y en la medida en que lo mantengan...pero ¿qué ocurre con la fuerza normativa de los principios de justicia si el concepto de persona varía?”*¹³³. De ahí que Cortina abogue por una tercera vía que elimine el relativismo histórico al que tiende Rawls, una tercera vía que tenga puesta la mirada *“en la evolución histórica de la conciencia moral y también en el valor*

¹³¹ ERC 62

¹³² EM 233

¹³³ EM 239

normativo de las condiciones insuprimibles del sentido de los juicios". Creemos que aquí hay una clara apuesta por la ética dialógica.

La mayor connivencia entre las teorías de Rawls y Cortina es, sin embargo, la distinción entre lo justo y lo bueno que realiza el primero y que Cortina aplica a la diferencia entre la ética de mínimos y la ética de máximos o a la distinción que podemos establecer entre virtud y felicidad. La distinción que hace Rawls entre lo justo y lo bueno es imprescindible para Cortina porque, aunque son aspectos de un mismo fenómeno, *"resulta imposible sin duda averiguar qué es justo, si no tenemos ya unos ideales de vida buena, y es de igual modo imposible diseñar un ideal de felicidad sin contar con elementos de justicia"*¹³⁴. Lo justo y lo bueno aparecen aquí otra vez como los dos rostros de la moral. Lo justo no es sólo un sentimiento como podría sostener el emotivismo o una aprobación subjetiva o de una sociedad concreta; lo justo es universalizable y la justicia algo exigible en el terreno moral. Sin embargo, que lo bueno sea lo felicitante, es una opción subjetiva. Las éticas de la justicia se ocupan de la dimensión universalista del fenómeno moral, es decir, de aquellos deberes de justicia exigibles a cualquier ser racional; la ética de la felicidad intenta ofrecer ideales de vida buena. Las primeras son éticas de mínimos, las segundas son de máximos. *"Es menester plantearse, pues, lo correcto antes que el ideal de lo bueno, e incluso restringirlo al ámbito político de la justicia, de la estructura básica de la sociedad"*¹³⁵.

Fue Rawls quien vio que en la ética del discurso los valores no tenían entidad sino en función del proyecto dialógico. Es decir, no había valores en sí mismos, sino que todos eran instrumentos al servicio de la comunidad ideal del habla. Con lo que para Rawls, la ética del discurso no acababa de seguir la teoría kantiana de la distinción de lo valioso en sí, salvo el propio procedimiento de búsqueda de la verdad o de la justicia porque las capacidades y los valores están al servicio de los procedimientos: *"Hay cosas que valen por sí mismas. Las libertades básicas, como es el caso de la libertad de conciencia, asociación, expresión, y la autoestima, la confianza de una persona en sus propias capacidades para llevar a cabo una vida digna, son valiosas en sí. Amartya Sen*

¹³⁴ ERC 63- 64

¹³⁵ ESM 201

ha insistido en que las capacidades de las personas para llevar adelante la vida que consideren valiosa se quieren por sí mismas y no por su utilidad. Lo realmente valioso son las capacidades necesarias para llevar adelante una vida digna de ser vivida. Este fue un asunto que olvidó la ética del discurso. Su empeño en pensar las capacidades y los valores sólo al servicio de los procedimientos, sólo al servicio de la argumentación, le ha puesto en el punto de mira de algunos rawlsianos como Amy Gutman y Dennis Thompson. Según ellos, esta ética parece estimar la libertad, la igualdad o la solidaridad sólo como medios indispensables para establecer un diálogo en el que los afectados puedan dilucidar qué es lo más justo. El Principio de Corresponsabilidad nos obligaría a colaborar en la tarea de crear instituciones que empoderen a las personas, que promuevan sus capacidades para que puedan defender sus propios intereses a través del diálogo, como si el valor de esas capacidades fuera instrumental, estuviera al servicio del diálogo. Cuando lo bien cierto es que la libertad, la igualdad y la solidaridad valen por sí mismas”¹³⁶.

Nadie discutiría hoy el valor de la igualdad humana, por ejemplo, pero cuál es el fundamento, cuáles son los niveles mínimos exigibles o los medios para lograrlo, eso sí es más discutible. En este sentido fue también Rawls quien contribuyó con su teoría de la justicia, el tema de la justicia distributiva, como el gran tema moral y político; y contribuyó también a la crítica al utilitarismo reinante en las teorías políticas. Este utilitarismo viene a aplicar el principio de bienestar individual a la sociedad con su máxima “*la mayor utilidad para el mayor número*”. Para Cortina, en el ámbito social el sufrimiento y la realización no se distribuyen a lo largo de la vida de una persona, sino entre diferentes personas. De donde se sigue que la mayor utilidad general puede llevar aparejada una desigualdad injusta en la distribución interna.

Amartya Sen completa esta crítica añadiendo que la utilidad no puede ser considerada el valor supremo porque, como ya hemos dicho, hay cosas que son valiosas por sí mismas y no por la utilidad que puedan reportar. Pero la verdadera aportación de Sen a este asunto es la demostración de cómo las sociedades

¹³⁶ ERC 202-203

depauperadas terminan adaptándose a las injusticias, digamos que resignándose a la suerte que les ha tocado en esta injusta distribución: “*siempre ha habido ricos y pobres*” es la expresión popular de esta resignación.

Rawls propone que con equidad se distribuyan los bienes primarios. La equidad como criterio de distribución viene dado por lo que decidirían las personas si fueran ignorantes de una hipotética lotería social originaria. Lo principal es que se repartan con equidad los bienes primarios de tal forma que todos tengamos el mínimo razonable decente. Una sociedad justa sólo puede serlo si cumple con esta primera distribución entre sus miembros. Aún así, por mínimo que parezca esto para Cortina, “*si se comparan con la actual distribución social, son casi utópicos. Sobre todo, si además de pensar a escala nacional, se piensa a escala mundial, que es lo propio en una sociedad global*”¹³⁷.

Esta teoría de Rawls se ha encuadrado políticamente en el liberalismo social y también en el socialismo propiamente dicho pues es el Estado social el que trata y considera a los ciudadanos como ciudadanos sociales con igualdad de derechos. Pero las teorías de Rawls tiene sus detractores que ven en este Estado protector la proliferación de ciudadanos pasivos y dependientes que tienden a eludir sus responsabilidades ciudadanas, sabedores de que el Estado es el que tiene la obligación de garantizarles sus derechos mínimos. Mas “*una cosa son las desigualdades injustas surgidas de la lotería natural y social, otras las que un individuo elige, no en una ocasión equivocada, sino con cierta contumacia*”¹³⁸. En esta línea de la justicia distributiva y de lograr un mínimo decente que garantice organizar la propia vida está la propuesta del Ingreso Básico de Ciudadanía de Van Parijs,¹³⁹ como una renta básica mínima para cualquier ciudadano independiente de sus ingresos.

Para A. Sen, en la distribución de los bienes es necesario tener en cuenta dos datos que conforman la sociedad: la heterogeneidad humana y las variables que puede haber para determinar la desigualdad injusta. Él aboga por una variable focal y objetiva desde la que quepan las comparaciones. De cualquier

¹³⁷ ERC 232

¹³⁸ ERC 233

¹³⁹ VAN PARIJS P., *Libertad real para todos*, en ERC 233

manera, A. Sen reclama un compromiso social y político en la búsqueda del empoderamiento de los humanos por decirlo con el concepto acuñado de Cortina. Más adelante veremos qué puede aportar la reflexión ética a la salvación de la pobreza y la distribución injusta de los bienes.

1.3.- OTRAS FUNDAMENTACIONES. LOS DERECHOS HUMANOS

El procedimentalismo aparece en un momento en el que se intenta mantener una ética normativa sin recurrir a los fines o virtudes y mantener también una ética kantiana cuya libertad radical supone la renuncia a tomar como fin moral un fin dado, aunque Cortina reconoce que *“con ser esto verdad, pienso yo, sin embargo, como más adelante comentaremos, que en algunas de sus versiones, el procedimentalismo no puede eludir el concepto de télos y además de un télos ya dado”*¹⁴⁰. El procedimentalismo tiene así una doble motivación: por una parte gnoseológica, que evita la existencia obligada de una naturaleza normativa al estilo aristotélico y por otra parte moral, que hace hincapié en la libertad y autonomía humanas iniciado en la Modernidad. El procedimentalismo resalta por otra parte el afán de universalidad que supere las particularidades y el interés por la revisión y la crítica como procedimiento racional; o sea que intenta dar cuenta de la universalidad mínima exigible a la moralidad apelando a procedimientos universales, como sería por ejemplo el diálogo racional y no apelando a formas de vida buena, virtudes, etc., como lo hacen las teorías sustancialistas. Cortina ve en las éticas procedimentales una ventaja sobre las demás: ofrecen *“el rostro jánico de la moral”*, es decir la doble cara de la ética en la que aparece el lado objetivo de la universalidad de las normas morales y el lado de la variación diacrónica y sincrónica, histórica en definitiva, de sus contenidos.

Por otra parte, el procedimentalismo es revisionista y crítico, entendiendo por tal que reconstruye la racionalidad práctica no desde el seno de la praxis, ni de la inmanencia, sino en la aceptación de un “deber ser” que excede la praxis, de

¹⁴⁰ ESM 77

manera que considera que la razón está ya realizándose en las tradiciones o en las costumbres. Es como si la ética fuera por decirlo con Hegel, un despliegue de la racionalidad práctica. Por eso, Cortina denomina a este tipo de procedimentalismo teísmo ético como opuesto al ateísmo del mundo ético que cree que el mundo espiritual se encuentra abandonado a la arbitrariedad.

Una cosa es por tanto que los procedimentalismos trasciendan la praxis concreta y otra que sean ajenos a ella porque sólo en ella puede *leerse la moralidad*. Y así por ejemplo, Rawls "*lee la racionalidad*" en el sentido de la justicia de las democracias occidentales o la ética discursiva en la práctica comunicativa a través del habla y del discurso. (Precisamente en este rostro jánico de la moral es en el que Cortina verá la superación de las teorías éticas de Rorty y de MacIntyre). La eticidad concreta es el objetivo de los sustancialistas, la ética abstracta es el de los procedimentalistas. Los primeros no pueden hablar de normas, si no es bajo el telón de fondo de lo que es una vida buena, de forma que el "yo" es simplemente un sujeto de normas y derechos, una identidad abstracta. Diríamos que, para Cortina, las éticas sustancialistas, vale decir, materiales, no integran al sujeto en la comunidad ni hacen de ella el marco en el que el individuo puede lograr una vida buena. Los sustancialistas ignoran así que el sujeto no es en un principio un ser por sí mismo emancipado sino anónimo, un sujeto sin normas, vacío, que no puede llenarse por sí mismo: "*La relación entre el individuo y la comunidad es de beneficio mutuo, porque las comunidades necesitan la contribución de sus miembros para sobrevivir y progresar, contribución que solo es posible si los individuos encarnan determinados hábitos, necesarios para desempeñar su papel en la comunidad, a los que llamaremos virtudes y si se sienten congregados por una idea común de bien; pero, por otra parte, el individuo cobra su identidad concreta por pertenecer a una comunidad o por participar en ella; también en ella aprende a forjarse la idea de una vida buena... Haciendo gala de una ceguera considerable parecen estos herederos de la Ilustración no percatarse de que sólo los lazos comunitarios -religiosos o*

*tradicionales- devuelven al individuo su sentido de pertenencia al grupo, el afán de participar en él porque lo considera parte suya*¹⁴¹.

Así pues, para Cortina el error de las teorías sustancialistas es considerar el *télos* del que hablábamos como el objetivo de la moralidad y de actuación humana cuando ese *telos* es algo que la comunidad tiene que ir dibujando y a la vez que lo hace, dibuja al ser humano que quiere servir. Por eso Cortina considera que aunque sólo podemos hablar desde nuestras tradiciones, lo que les da sentido es su pretensión de universalidad. Los sustancialistas no admiten esta pretendida universalidad que sus oponentes consideran necesaria para entender la racionalidad de una tradición y del individuo en ella, por eso no pueden evitar caer en el etnocentrismo como es el caso de Rorty y MacIntyre.

El teleologismo representa lo más atractivo de la ética porque su objetivo es la felicidad, todo gira en torno a ese concepto; sin embargo, la deontología va más dirigida a normas y deberes, lo que le hace en ocasiones parecer más antipática. Kant estructuró la ética deontológica introduciendo la intención del agente y la voluntad buena y perdiendo de vista la utilidad. Ésta es la línea que quiere seguir Cortina, una línea en la que el sujeto es el origen de la moralidad que intenta siempre salvar la libertad interna. De ahí que para Cortina la moral no pueda ser *ancilla* del derecho sino fundamentadora de él. El ejemplo mejor del teleologismo lo encuentra Cortina en el utilitarismo de S. Mill que, si bien aceptó la intención kantiana como fundamento moral, distingue intención y motivo; y no encuentra más motivo de la acción humana que la producción de felicidad cuando para Kant la voluntad es buena por sí misma y ser fiel a la propia humanidad es su único objetivo. *“Mantener esta dimensión de la intención y el motivo moral es, a mi modo de ver, imprescindible para hablar de moralidad, porque no puede trabarse la intersubjetividad si no es contando con sujetos autónomos, que conservan en todo momento la capacidad moral de poner en cuestión las instituciones del Estado...la línea kantiana tiene buen cuidado en defender la dimensión del sujeto como dominio originario de la moralidad”*¹⁴².

¹⁴¹ ESM 80 - 81

¹⁴² ESM 87

El utilitarismo mantiene que el criterio para determinar la moralidad de las acciones es lograr la mayor felicidad para el mayor número de personas, pero deja sin definir lo que sea la felicidad, a no ser que la identifiquemos con el placer, lo cual es no decir nada, porque ponemos a la misma altura moral, dar la vida por otro y darse una comilona. Diríamos que, para Cortina, con la felicidad pasa lo mismo que con el concepto de *ser* en Aristóteles: *“Es uno pero se dice de muchas maneras”*. De la felicidad habla todo el mundo pero cada uno la entiende de manera diferente; de ahí que su estudio sea tarea de la *ética de máximos*, pero que no pueda tener un papel fundamentador: *“Deberían, pues, ciertos utilitaristas dejar de apelar demagógicamente a la felicidad que bien puede ser el fin de la conducta humana en su enorme ambigüedad, cuando ellos o ellas la reducen al placer, que no es el único fin de la conducta humana”*¹⁴³.

Cortina propone cuatro reparos al teleologismo hedonista representado por Esperanza Guisán¹⁴⁴ y, frente a ella, Cortina aporta estas razones:

En primer lugar, esta teoría no acaba de distinguir entre felicidad y placer. El primero es un término ético sin duda y puede fundamentar una ética de fines, pero el segundo queda ya dicho que no podemos admitirlo como el único fin de la vida humana.

En segundo lugar el teleologismo hedonista no tiene en cuenta la humanidad sino sólo el bienestar individual o próximo; tampoco presta atención a la capacidad transgresora del ser humano que le lleva a traspasar las fronteras de lo inmediato: *“El sentimiento moral, la conciencia moral, la filantropía y la autoestima pertenecen a las prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general, que no pueden imponerse, pero que todo hombre tiene y puede ser obligado gracias a ellas. Sin embargo, la simpatía es un sentimiento bien hermoso, pero de poco alcance, si es intenso, sobradamente agudo, si su alcance es amplio”*¹⁴⁵. Cortina verá en esta característica del utilitarismo un importante hándicap para que esta teoría sea

¹⁴³ ESM 91

¹⁴⁴ GUISÁN E., *Manifiesto hedonista*, Anthropos, Barcelona, 1989. También, *Razón y pasión en ética*, Anthropos, Barcelona, 1986.

¹⁴⁵ ESM 92

asumida. En efecto, la utilidad es difícil de integrar en un reino de los fines o en la humanidad a la que aspira toda ética universal. Necesitamos un principio con más amplitud de miras que la utilidad y que el placer.

En tercer lugar, según Cortina, el deseo de felicidad no satisface las exigencias de autonomía, igualdad o justicia y así, el hedonismo no puede zafarse en la práctica del subjetivismo. Por otra parte, no podremos calificar de moralmente bueno el acto de un déspota bondadoso que anulase la libertad y la autonomía personal aunque obtenga el mayor bienestar general.

En cuarto lugar, el utilitarismo debe hacer frente a la paradoja de que, disminuyendo el número de personas exigentes en cuanto a aspiraciones, se logra más felicidad para el mayor número, con lo que un mundo de adocenados humanos sería más feliz y estaría a mayor altura moral que un mundo exigente. Mill salvará esta paradoja con su preferencia conocida de “un Sócrates insatisfecho a un cerdo satisfecho” y luego con la distinción de placeres de primera y segunda categoría que han de ser admitidos y calificados así por un observador imparcial o por un mínimo natural que es lo que hace E. Guisán, lo cual no está basado en la utilidad, sino en las éticas deontológicas neokantianas *“sólo que en ellas lo tomado por este hedonismo tiene sentido, y en el susodicho hedonismo, no. En efecto, como las preferencias subjetivas entran en conflicto y no todas pueden ni deben ser satisfechas, proponen los deontologistas marcar primero unos mínimos morales, unas reglas de juego a todos exigibles, desde las que determinar qué preferencias deben ser satisfechas. No se trata de rechazar las aspiraciones y preferencias subjetivas, como dice E. Guisan injustamente, sino de asignar a la moral la tarea de determinar cuáles deben ser satisfechas, porque no todas pueden ni deben serlo...la tarea moral consiste en sentar las reglas del juego exigibles para que cada quien pueda ser feliz a su manera”*¹⁴⁶.

Para el deontologismo no todas las preferencias pueden ser moralmente vinculantes y la felicidad no puede ser ni el principio ni el criterio de la ética porque, o se prescribe desde una esencia, o todo es una cuestión subjetiva. La autonomía y la participación de todos los hombres en pie de igualdad sí son los

¹⁴⁶ ESM 94

principios de la ética deontológica así como no es la simpatía sino la solidaridad la virtud principal, como hemos dicho antes.

Cortina le reprocha en definitiva a E. Guisán particularmente y al utilitarismo en general que se ayuden del deontologismo del siglo XVIII, tomando de él elementos prestados sin confesarlo, porque aunque exhiben el derecho individual a la felicidad y se percatan de que no son todas las preferencias de felicidad vinculantes moralmente hablando, la moral ha de formularse desde la imparcialidad, la libertad y la ilustración de tal manera que *“los individuos no están facultados para decidir qué desean realmente y por eso sigue habiendo un magisterio -de nuevo ¿ética con religión, con intérpretes autorizados?- que interpreta para ellos lo que realmente quieren, a despecho de lo que crean. Y tal magisterio, a mayor abundamiento, toma sus caracteres de los principios que las éticas deontológicas pondrán en sus manos de los individuos mismos, llegando a un despotismo ilustrado, ya obsoleto”*¹⁴⁷. Carga así de nuevo Cortina contra Guisán porque el utilitarismo deberá acudir a una pléyade de ilustrados que determinen los valores que han de ser preferibles. Ni la autonomía, ni la libertad, ni la igualdad quedan a salvo.

Es cierto que las éticas procedimentales mantienen su vigencia aún a pesar de que resultan menos atractivas que las éticas sustancialistas, según hemos venido diciendo. Sin embargo, para Cortina, las primeras presentan la forma más básica de sustancialismo puesto que se fundamentan en fuertes valoraciones como, por ejemplo, la más básica: la dignidad del ser humano en la ética kantiana o la racionalidad comunicativa en la ética dialógica. Hay por tanto en las éticas procedimentalistas la percepción de un valor, una opción y una apuesta por él, y al final ese valor que nace de la buena voluntad en los casos mencionados es un compromiso que no puede demostrarse: *“La realización práctica de la razón a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse. Y este compromiso, a mi juicio, carece de sentido si no sigue a la percepción de un valor”*¹⁴⁸. Asoma de nuevo aquí la necesidad de la educación en la percepción de los valores sin la cual el

¹⁴⁷ ESM 96

¹⁴⁸ ESM 222

compromiso obedecería más a fuerzas coactivas y no al convencimiento. Es como si Cortina reservara para la ética el convencer más que el vencer.

Con todo, las éticas procedimentalistas no son sustancialistas según Cortina porque no se apoyan en una teoría sustancial de lo que sea una vida buena, sino que pretenden ocuparse de lo universalizable moralmente hablando. Se apoyan en un valor, cuyo origen, en principio, desconocemos si no reconstruimos la razón práctica en un paso posterior que Cortina pretende alcanzar con la razón cordial. El valor implica principios, actitudes, hábitos, virtudes...por lo que hemos de contar con los principios pero también con el *éthos*. Que no son opciones disyuntivas sino complementarias, pero Cortina va más allá y plantea una hipótesis que se integraría en la Modernidad Crítica: *“En el caso de la razón práctica, la acción regulada por ella no puede considerarse como un medio, puesto al servicio de un fin situado fuera de ella, porque la acción incluye en sí misma el télos. Y precisamente ese momento teleológico, incluido en la acción misma, hace de ella un tipo de acción máximamente valiosa y realizable por sí misma: el télos, para quien desee comportarse racionalmente, conduce al déon. El momento deontológico lo es por teleológico”*¹⁴⁹.

No hay oposición, pues, entre las éticas teleológicas y deontológicas en opinión de Cortina, es como si intentara unir en la ética la causa final y la causa formal aristotélicas, de forma que lo específico de la razón práctica no es tanto lograr determinados efectos, la felicidad por ejemplo, sino señalar las acciones por sí mismas valiosas. Es más, la separación entre *télos* y *déon* en Aristóteles no es tan acusada como se pretende. Cortina ve en la teoría aristotélica no sólo teleología, porque es la continuidad en la acción la que marcará el carácter específico de la racionalidad práctica. La felicidad se basta a sí misma, es la actividad perfecta que tiene el fin en sí misma, es medio y es fin: *“Esto es lo que ocurre en la praxis del hombre en cuanto hombre, es decir, en la contemplación: el conocimiento mueve a la voluntad, que a su vez despierta un nuevo deseo. La sucesión de deseo y felicidad no tiene por qué interrumpirse”*¹⁵⁰.

¹⁴⁹ ESM 224

¹⁵⁰ ESM 226. El dibujo de Escher, donde una mano dibuja a otra que, a su vez, dibuja a la primera ilustraría bien este caso. El dibujo le sirve por cierto a Marina para ilustrar también el proceso de formación social,

Pero, si no podemos considerar a Aristóteles un teleológico integral, tampoco podemos considerar a Kant como un teórico deontológico, porque los imperativos categóricos incluyen el fin en la acción misma contrariamente a los hipotéticos de tal forma que, para Cortina, *“la confianza básica en la ordenación teleológica de las facultades del ánimo reproduce la teleología aristotélica del ser, pero a nivel de la conciencia; mientras que la pragmática trascendental las reproducirá a través del lenguaje...un mismo modelo teleológico, una confianza en el orden del ser, la conciencia y el lenguaje, constituye el trasfondo de un modelo filosófico, cuya única posible alternativa total es el caos”*¹⁵¹.

Para Kant, las normas morales han de cumplir con las tres condiciones del imperativo categórico: universalidad, finalidad en sí mismo y concordancia en un reino de fines, con lo que parece que, también en Kant, podemos hablar de teleología, podemos hacer afirmaciones de valor y de los intereses por los elementos valiosos. Por eso, para Cortina, Kant es un ejemplo de que es posible construir una ética de actitudes y de virtudes a nivel de una ética de principios postconvencional; quizá a la manera como Tugendhat fundamenta la moral en un hecho empírico como es precisamente la experimentación del hombre como fin o del respeto absoluto al otro. Porque, si prescindimos de los sentimientos morales, *“las posibilidades de nuestras relaciones intersubjetivas se transformarían radicalmente: tan solo podríamos comportarnos los unos con respecto a los otros de manera instrumental”*¹⁵². Lo cual nos conectaría con una moral, si no fundamentada en los sentidos, sí muy vinculada a ellos. No estamos lejos tampoco de la razón cordial y de la degustación de los valores que Cortina propondrá: *“¿Quieres decir que es nuestro propio sentido de vergüenza y el deseo de tener un valor como personas lo que nos impulsa a comportarnos moralmente?, preguntó el señor Ibarra. Sí, creo que eso es lo decisivo para mí”*¹⁵³.

mental, ético... de formación, en definitiva, del ser humano. MARINA J; *El vuelo de la inteligencia*, Mondadori, Barcelona, 2006.

¹⁵¹ ESM 231

¹⁵² TUGENDHAT E., *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 22.

¹⁵³ TUGENDHAT E. y otros, *El libro de Manuel y Camila. Diálogos sobre moral*. Gedisa, Barcelona, 2001, p.90.

La ética del discurso propone el acuerdo como *télos* del lenguaje. Para la ética dialógica, pues, la estructura del acto del habla es el tipo de racionalidad que es responsable de la razón práctica igual que la razón matemática lo es de la razón teórica. La razón comunicativa se materializa en la disposición al diálogo como el modo más adecuado de resolver los conflictos racionalmente de forma que la conciencia moral es la capacidad de preservar la competencia interactiva en situaciones de conflicto. O sea, la voluntad buena kantiana está en estrecha relación con la voluntad discursiva que, según Cortina, inventa el teleologismo deontológico de la razón práctica. Habermas ya señala que el acuerdo está en las entrañas del lenguaje y entra dentro de las entrañas de las acciones estratégicas, lenguaje y acuerdo no se comportan como medio y fin; el acuerdo está ya impreso en el lenguaje como fin: *“Las acciones lingüísticas pueden pues utilizarse estratégicamente, pero el uso lingüístico orientado al acuerdo es el modo originario de usar el lenguaje...el entenderse de modo indirecto es, por tanto, parasitario...lo que dota de un especial valor a la acción comunicativa es el hecho de realizar el fin propio del lenguaje”*¹⁵⁴.

El lenguaje se dirige hacia el acuerdo, ¿no lo dice también Aristóteles en su párrafo famoso que lo que distingue al ser humano de los animales es el *logos*? De ahí que podamos hablar, según Cortina, de teleología moral en su ética de la Modernidad Crítica, porque es el lenguaje la herramienta que tenemos para lograr un fin moral: la universalización y el acuerdo. He aquí unidas la teleología y la deontología, las actitudes y los principios, las virtudes y las normas. He aquí el surgir de un *éthos* universalizable, una virtud universal que se caracterizará por la autorrenuncia a los intereses que no son generalizables, sean o no propios, reconocimiento de los derechos de los otros a exponer y expresarse, compromiso con la búsqueda de la verdad, esperanza en un consenso definitivo como idea regulativa. Veamos cómo aplica esta teoría Cortina a un hecho concreto como es la fundamentación de los derechos humanos en un ejercicio procedimental y hermenéutico de la ética discursiva.

¹⁵⁴ ESM 236

Recordemos que uno de los objetivos de la filosofía moral de Cortina es mostrar si la moralidad es una ficción, como Nietzsche denunciara o es algo que reposa en una base antropológica, metafísica o cognoscitiva firme del ser humano. Pues bien, MacIntyre ya anunció en *Tras la virtud* que los derechos humanos son ficciones morales, invenciones humanas como lo son los fines últimos de la moralidad. Para él, la humanidad en general y la Ilustración en particular han fracasado en el intento de fundamentar la moral porque no han encontrado el fin propio del hombre que anunciara Aristóteles. Frente a él Cortina defiende que *“ni la benevolencia ni la felicidad son piedra segura sobre la que construir el edificio moral, sino ese mínimo de ética que protege la autonomía solidaria del hombre y es, por tanto, base firme para el derecho justo, para la política legítima y para una religión que se somete gustosa a la crítica de la razón”*¹⁵⁵.

En esta visión panorámica de la fundamentación de la ética de Cortina vamos ahora a referirnos también a dos teorías que niegan la fundamentación ética, aunque desde diferentes perspectivas: el racionalismo crítico y el positivismo cientifista. De su crítica establecerá Cortina la ética dialógica como superadora de ambas.

El positivismo cientifista niega que se pueda fundamentar la ética; el racionalismo no lo niega pero pone en duda la posibilidad de una fundamentación objetiva. En esta teoría, la delimitación de lo verdadero, como opuesto a lo subjetivo o a la opinión, es desplazada hacia la certeza y hacia la seguridad que es otra cosa ciertamente. En efecto, los argumentos deductivos, si están bien contruidos o si son lógicamente correctos, sólo garantizan que la conclusión se deriva de las premisas necesariamente pero no nos garantiza su verdad, puesto que necesitamos que las premisas sean verdaderas. O sea, verdad y validez no se identifican ni deben identificarse. La lógica formal garantiza la segunda pero no puede decir nada de la primera, de forma que si pretendemos mostrar la verdad de las premisas y fundamentar nuestros razonamientos morales, no podemos recurrir sólo a la validez lógica, sino también a su verdad. Si esta verdad es

¹⁵⁵ EM 20

empírica, su fundamento estará en los hechos y no podrá traspasar la experiencia. Como ya hemos dicho anteriormente, del “ser” no podemos pasar al “deber ser” sin caer en la falacia naturalista, en la regresión al infinito o en la suspensión arbitraria del principio fundamentador lo que nos llevaría a un dogmatismo. Estamos ante el *trilema de Münchhausen* que tiene la manera más habitual de resolverse acudiendo en este asunto de la fundamentación, donde unas verdades van dando razón de otras, a una verdad que se acepta como un axioma y es al final la que sirve de fundamentación a todas las demás que se construyen sobre ella¹⁵⁶.

Para el positivismo cientifista, sin embargo, la fundamentación de los juicios morales no puede existir porque la reflexión práctica no es ni una ciencia ni un saber objetivo, sino que es un saber sentimental y, hasta podríamos decir irracional que no puede traspasar los límites subjetivos. De forma que desde el nacimiento del positivismo con Comte, hasta Weber o el mismo Wittgenstein, habría que distinguir, aplicando estos principios positivistas, la esfera pública donde las leyes reconocidas o fundamentadas son sólo las de la racionalidad científico técnica y la esfera privada en la que se incluyen las decisiones personales, la moral en definitiva.

Se puede encontrar en Wittgenstein la culminación y el más claro rechazo de la posibilidad de fundamentación de los juicios morales: “*Sentimos que incluso si todas nuestras posibles preguntas científicas, hubiera sido respondidas, nuestros problemas vitales, ni siquiera habrían sido rozados*”¹⁵⁷. Y es que en efecto, se suele hablar de dos Wittgenstein: el del *Tractatus* y el de las *Investigaciones filosóficas*. Esos dos Wittgenstein son más claros si tenemos en cuenta que él mismo se sintió desdoblado: El *Tractatus* según confiesa él mismo, tiene una intención ética. Pero también es tomado por una obra positivista, ya que trazó una línea entre aquello acerca de lo que se puede hablar y aquello acerca de lo cual debemos callar. Pero mientras el positivismo en general mantiene que

¹⁵⁶ No podemos dejar de mencionar aquí a la teoría de los ganchos trascendentales de Marina. Véase para ello SANCHEZ PACHÓN J., J. A. *Marina, hacia una fundamentación práctica de la ética*, en Brocar, Cuadernos de investigación histórica, Universidad de La Rioja, Logroño, 2009, p.225-263.

¹⁵⁷ WITTGENSTEIN L., *Tractatus*, 6.52.

lo objetivo y, por consiguiente, lo importante es la ciencia, o sea aquello sobre lo que podemos decir algo con fundamento, Wittgenstein pensó que lo que realmente importa es aquello sobre lo que debemos callar pues no corresponde al mundo, a la totalidad de los hechos, sino a la totalidad de las cosas, añorando quizá lo que luego Lévinas llama “el estallido ético de la ontología”: *“Si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética , ese libro destruiría como en una explosión todos los demás libros del mundo”*¹⁵⁸. En definitiva, la ética no puede ser dicha, pero puede ser y debe ser mostrada. No puede ser ciencia, pero afecta al sentido de la existencia. Aún así, en la búsqueda del fundamento de los juicios morales no podemos contar con Wittgenstein: *“lo que importa en Wittgenstein es lo que calló. Lo escrito son preparaciones preliminares para el silencio. Viene a cuento la carta escrita a su amigo Von Ficker: la importancia del libro (se refiere al Tractatus) reside en la ética...Mi libro consta de dos partes, la aquí presente más la que no he escrito, y es precisamente esta segunda parte la que es importante”*¹⁵⁹.

Para Cortina, en su pretensión de ser objetivo y desinteresado, el positivismo lógico *“se encuentra en situación óptima para revelarse como ideológico, porque el interés existe como condición de posibilidad del conocimiento, pero el hecho mismo que no se descubra muestra que domina inconscientemente el pensamiento y la acción”*¹⁶⁰. Por otra parte, si la moral es irracional, también de alguna manera lo es la ciencia, puesto que ésta supone que la verdad o la objetividad es un objetivo del conocimiento, digamos un deber; y si hablamos de deber, hablamos de moral: *“Si pretendemos que los logros científicos valgan intersubjetivamente, tiene que ser posible que valgan intersubjetivamente las normas presupuestas en la comunidad de científicos, no que valgan subjetivamente, en virtud de una decisión pre racional. En este caso la ciencia sería decisionista”*¹⁶¹.

¹⁵⁸ WITTGENSTEIN L., *Conferencia sobre ética de 1929-30*, Paidós y U. Autónoma de Barcelona, p.37, en LÉVINAS, *Ética e infinito*, A. Machado, Libros, Madrid, 2000, p. 16.

¹⁵⁹ SÁDABA J., *Conocer Wittgenstein y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1980, p.12.

¹⁶⁰ EM 114

¹⁶¹ Ídem.

Parece pues que, para Cortina, la cuestión del fundamento pasa por no hacerlo descansar en principios o axiomas evidentes que no requerirían demostración, sino por *“descubrir aquellos sin los que la argumentación es imposible. El único procedimiento para hallarlos es la autorreflexión ...la fundamentación filosófica consistirá en una argumentación reflexiva acerca de los elementos no objetivables lógico-sintácticamente, que no pueden ser discutidos sin contradicción performativamente evidente, ni probarse sin petitio principii, porque constituyen las condiciones de posibilidad del sentido y la validez objetiva de cualquier argumentación”*¹⁶².

Y es que la ética necesita una fundamentación filosófica que tenga en cuenta la totalidad del lenguaje moral, que se asiente en las condiciones de posibilidad de la moral. Esto le hace a Cortina preferir una filosofía holista y no fundamentalista: *“Considero insuficiente todo fundamento que se encuentre al mismo nivel de facticidad que el punto de partida. Si la existencia de juicios morales es un hecho empíricamente comprobable, el fundamento que los haga coherentes no puede situarse al mismo nivel. La justificación de la forma moral mediante la naturaleza humana es insuficiente porque no da razón filosófica suficiente”*¹⁶³. Y en este sentido, las éticas materiales como el utilitarismo o el pragmatismo no encontrarían fundamento alguno, aunque puedan explicar el origen del contenido de los juicios morales. Cortina busca así una fundamentación totalizadora al modo en que Hegel buscaba la eticidad. Hemos de considerar los juicios morales de un modo entero, completo, que tal es el sentido de *olos*: todo, entero, completo, como un proceso de síntesis creadora.¹⁶⁴ *“La auténtica fundamentación de la moralidad será, por tanto, aquella que intente ofrecer el conjunto lógicamente conectado de las determinaciones que hacen posible la moralidad....para establecer la coherencia del ámbito práctico, porque ella será la que ofrezca la razón suficiente”*¹⁶⁵.

¹⁶² EM 123

¹⁶³ EM 127

¹⁶⁴ FERRATER MORA J., *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 1546.

¹⁶⁵ EM 129

El cientifismo niega la fundamentación de la moral y se convierte así en el centro de las críticas de Apel y Habermas y también de Cortina. El cientifismo parte de la distinción, dicen ellos que ignorada por los clásicos, del “deber ser” y del “ser”. La moral es subjetiva y se refiere a las decisiones y por lo tanto a preferencias irracionales, podríamos decir, caóticas y no sujetas a leyes inexorables. La objetividad se reserva para los hechos. El subjetivismo moral derivado de la negación de fundamentar la obligación moral hace que cada uno tenga su dios y que el lenguaje ético se use de un modo emotivista como herramienta para expresar sentimientos y compartirlos. Así lo defiende MacIntyre que preside la premodernidad como el final de la edad de oro en la que el uso y el significado del lenguaje moral incluyen los tres aspectos de la moralidad: El hombre tal como es, tal como debe ser y las normas morales que interrelacionan un hombre con otro.

En la Edad de Oro no se entiende al hombre aislado ni se puede dissociar al individuo de la comunidad en la que se inserta y cuyas virtudes y normas habrá de seguir para desarrollarse como tal. La moral de las virtudes es relegada a favor de la moral de los deberes, deberes que según MacIntyre ya no son tan fáciles de fundamentar, pues se ha desterrado la teleología como pilar fundamental, se ha abandonado el fin que le es propio al hombre. Para Cortina, teniendo MacIntyre parte de razón, *“recuperar la racionalidad de la moral exige recobrar la teleología y la moral comunitaria de las virtudes. No se trata de regresar a la metafísica de Aristóteles, pero sí de retornar a su concepción teleológica de la praxis y de los bienes que le son inherentes”*¹⁶⁶. No olvidemos que Cortina confiesa en su prefacio a la segunda y tercera edición de *Ética mínima* en 1995 que: *“Yo la creo (a la filosofía) capaz de dar cuenta también de la virtud y el valor, de la actitud y del télos. Por eso ando empeñada hace tiempo en la tarea de recuperar para la moral tan vitales elementos, pero eso sí, desde una ética discursiva”*¹⁶⁷

El emotivismo considera que nuestro uso del lenguaje moral es emotivo, vale decir subjetivo, pero el significado pretende objetividad. Esto implica para Cortina una desracionalización de la ética y un triunfo de la razón instrumental:

¹⁶⁶ ESM 119

¹⁶⁷ EM 20

“tal triunfo ha sido posible por la pérdida del humus del que en Grecia brotaba el lenguaje moral: la idea de un fin del hombre, su inserción en una comunidad en la que prestaba su función...nuestra época no es sino el resultado de este progresivo despojo”¹⁶⁸. Y es que, según ella, hay un terreno abonado en el que crece la moral y que sólo en él es posible, se trata de la comunidad humana y de la consideración de la comunidad con orientación teleológica a la acción. A nosotros nos parece sin embargo, que una de las críticas que realiza la Escuela de Fráncfort al cientifismo, la pragmática trascendental y Cortina con ellos, no está del todo justificada. “Aun cuando la irracionalidad de los fines últimos es defendida por innumerable cantidad de pensadores, ello significaría que los caracteres que hemos extraído como específicos del lenguaje moral - universalidad e incondicionalidad- son inargumentables. Todo argumento en el que se exigen deberes y se reivindican derechos descansaría en el mejor de los casos, en la persuasión sentimental”¹⁶⁹. Ella misma dirá luego que la sed no prueba la fuente. Pues bien, también podríamos deducir que del hecho de que necesitemos universalidad e incondicionalidad en la ética, no podemos concluir que la universalidad y la necesidad existan realmente y no sean meras persuasiones sentimentales de las que echamos mano para justificar una ética de fines últimos.

El orgullo y lo que lleva aparejado, la necesidad de no ser humillado, son otros sentimientos que según Hume motivan al ser humano y lo integran en un grupo social; es por tanto, inteligente educarnos en ellos pues fomentan la simpatía y la empatía con los otros humanos. Sin embargo, para Cortina la obligación moral y su fundamento no descansa en los sentimientos sociales o morales por mucho que los que hemos mencionado pretendan sintetizarlos o representarlos. La reputación, por ejemplo, es en muchas ocasiones ajena a la moral en el sentido de que no la origina sino que sólo es un mecanismo para obligar a aconsejar a los hombres sobre lo que han de hacer. La política o el consenso son un buen ejemplo de ello. Pero el gran problema de la justificación moral en las teorías utilitaristas, como las de Hume o S. Mill, es la consecuencia

¹⁶⁸ ESM 100

¹⁶⁹ EM 115

que se extrae de ellas: si lo que nos mueve a actuar es el sentimiento de utilidad personal o social, la moral nuevamente queda diluida y el conservadurismo será insuperable, pues la moral intentará dejar las cosas como están por ser de más utilidad. El bienestar será preferible a la justicia por ser ésta más costosa, más lejana y menos gratificante: *“El utilitarismo nos deja en la inmoralidad: nada vale en sí porque placer y dolor se cuantifican y es preciso sacrificar el bienestar e incluso el derecho de los individuos al mayor bienestar del mayor número. Todo se somete al cálculo. Por el contrario, que algo valga en sí es el comienzo de la moralidad: es preciso ponerlo todo a su servicio”*¹⁷⁰. En el utilitarismo y en el empirismo, la razón queda limitada en su discurso a la totalidad de los hechos, como dirá Wittgenstein, y la moral queda fuera de esos hechos, sencillamente porque su objetivo no es el “ser”, sino el “deber ser”.

Para Cortina, una de las consecuencias del cientifismo es la imposibilidad de coordinar y relacionar la vida pública y la vida privada. La moral está sujeta sólo a decisiones de conciencia de tal manera que la moral pasa a ser sólo ámbito privado y la política pasa a disfrutar de un privilegio de inmunidad moral. Esta disociación entre el ámbito público y el privado será, como veremos, uno de los aspectos principales que Cortina criticará en la aplicación de la ética a la política porque no es de recibo que la política, el derecho o la economía se inmunicen frente a la moral cuando su última justificación es moral porque, en definitiva, tiene como horizonte dar razón de cómo hay que comportarse. Y es que en el fondo, está en juego la concepción de la ciudadanía y el proyecto de la sociedad y los ciudadanos que queremos. No se puede decir, pues, que la política es una cosa y la moral otra muy distinta, de forma que ambas puedan tener acciones contrarias. Ni vale que al ciudadano no le quede otro remedio que votar a la hora de intervenir en la política porque no pueda reclamar a los políticos en todo momento un comportamiento racional desde el punto de vista moral.

Cortina encuentra en autores como Albert o Rorty otra de las negaciones de la fundamentación ética porque, sobre todo Rorty, lo que hacen es sustituir el principio de objetividad por el de solidaridad. Aunque para Cortina este concepto

¹⁷⁰ FP 73

de solidaridad que viene a ser lo que antes fue la fraternidad (quizá la caridad secularizada), tiene diferentes sentidos que son por los que distinguimos unas éticas de otras. Para MacIntyre, por ejemplo, la solidaridad es el principio universal de todo hablante, para Rorty la solidaridad tiene su punto de partida en la comunidad en que vivimos y su punto de llegada en el convencimiento que logremos de los demás. En definitiva, Cortina ve que Rorty diluye la fundamentación en pragmatismo al justificar los juicios morales sólo ante una comunidad que comparte los supuestos para conversar, *“el etnocentrismo es pues insuperable. De ahí que, en vez de dar un salto indebido desde su propia comunidad a un yo ahistórico, como si con ello se lograra objetividad, prefiera identificarse cuasi hegelianamente con su comunidad históricamente condicionada, y fomentar en ella la solidaridad. ¿Se precisa para ello una fundamentación de la moral? La respuesta a tal pregunta, en el caso del pragmatismo radical, es negativa”*¹⁷¹. La comunidad ideal de comunicación se limita así a la propia comunidad, a un nosotros restringido, a lo asequible.

Cortina ve también en el racionalismo crítico una reducción de la filosofía a “ancilla” de la política donde las premisas filosóficas son menos valiosas que las instituciones. Cortina tiene duras palabras para Rorty quien, al negar la fundamentación moral, se queda sin criterio último de demarcación entre lo que es moralmente aceptable y lo que no lo es: *“El etnocentrismo rortyniano no sólo puede saltarse sino que sólo los débiles mentales lo practican, porque cuantos tienen capacidad reflexiva o competencia comunicativa trascienden inevitablemente los pueblerinos lindes del contexto en que nacieron”*¹⁷².

Un tema también de envergadura filosófica y jurídica en el que aparecen los problemas de fundamento en parecidos términos a como aparecen en la moral es en la fundamentación de los derechos humanos. Aunque moral y derecho no sean equivalentes: *“Por qué debo cumplir normas jurídicas parece más claro...Pero el asunto moral es diferente. Sus normas no llevan aparejadas sanciones legales ni su fuerza vinculante procede del hecho de que formen parte del pacto social, porque las convicciones morales no se pactan. Es la persona*

¹⁷¹ ESM 107

¹⁷² ESM 112

*quien tiene que estar convencida de que algo le obliga moralmente*¹⁷³. Cortina intenta fundamentar racionalmente los derechos humanos en la ética del discurso, pero también en la razón cordial, puesto que apela a la interiorización de los mismos, con lo que quedarían fuera las teorías de un positivismo radical como las de Mc Bentham, Rorty o Vattimo que o bien los consideran ficciones o bien simple consenso.

La tarea de la ética consiste así en distinguir la moral de los otros saberes con los que tiene relación, pero con los que no puede identificarse, especialmente por lo que toca a la ética aplicada. Tarea importante es situarla más allá del derecho para el cual las normas obligan sobre todo externamente porque son, como diría Kant, conformes al deber: *“Es indiferente que hayamos aprendido la norma moral en la familia, en la escuela o en la calle; también es indiferente que la norma en cuestión pertenezca a la tradición religiosa, o a una tradición laica. Lo importante es que uno acepta la norma voluntariamente y la considera una obligación, hasta el punto de que, si en adelante uno cede a la tentación de vulnerarla, aparecerá un sentimiento de autorreproche o remordimiento*¹⁷⁴. Creemos, sin embargo, que aquí Cortina realiza una distinción que no está tan clara, pues muchas veces las normas jurídicas no están exentas de esa voluntariedad y obligatoriedad ni del arrepentimiento siempre que se le despoje de la connotación religiosa. Y es que la suma de los mínimos morales y la intersubjetividad nos traslada a la suma de la universalización y el diálogo y eso es precisamente la ética discursiva. Una ética que sigue preocupada por la formalidad es decir por la forma de legitimar las normas (argumentativamente) y también por la procedimentalidad o por los procedimientos para declararlos no vigentes sino válidos.

Es por eso por lo que separar excesivamente moral y derecho es, a juicio de Habermas y Apel, un sinsentido porque ambos cumplen la misma función: *“recomponer la subjetividad rota*¹⁷⁵. Las normas morales se presentan como instancia última de obligación. De ahí que tenga sentido la objeción de conciencia

¹⁷³ ERC 43

¹⁷⁴ E 41

¹⁷⁵ EF 144

fundamentada quizá más en el individualismo: *“Por supuesto que la desobediencia ética puede alentar movimientos como los de la desobediencia civil. Pero, como decimos, en principio no persigue otra finalidad que la de atenerse a la propia conciencia que, según vemos, y pese al ajetreado viaje que en el curso de los siglos, y en nuestra más reciente historia, ha experimentado, sigue siendo una noción central para la ética. Y es que, como alguna vez se ha dicho, el desarrollo de la ética continental contemporánea supone un viaje de la conciencia al discurso. Pero el discurso no puede desentenderse tampoco de ese reducto ético que es la conciencia individual”*¹⁷⁶.

Por eso, Habermas habla de la racionalidad procedimental como una racionalidad que debe ser completada con procedimientos ya institucionalizados, y entre estos procedimientos se encuentra el derecho, lo cual no implica que moral y derecho se identifiquen. La moral sigue siendo anterior al derecho porque vale aún cuando éste último no esté en vigor (como la dignidad, la consideración del ser humano como fin en sí mismo, el respeto a uno mismo y al otro) y además sus sanciones son internas, *“en resumen, no se trata de dos tipos separados de validez, sino de dos momentos complementarios dentro de la racionalidad práctica. La diferencia clave se encuentra en la positivación que el derecho agradece, precisamente, a la tercera de las dimensiones en que se estructura esta racionalidad: la política”*¹⁷⁷. Pero, a pesar de la defensa de la conciencia individual, también podemos decir que la moral tiene un carácter de universalidad, que no la tiene el derecho, por ejemplo, *“si una persona afirma la convicción moral de que se debe preservar el equilibrio ecológico para tener un medio ambiente sano, esta afirmación implica que ella cree que todos debemos reconocer este deber moral”*¹⁷⁸. Como Kant lo formulara también en su imperativo categórico.

Pero vayamos con algunos significados y perspectivas en la fundamentación de los Derechos Humanos. Con Rorty es imposible superar el etnocentrismo; para él, los derechos no son una realidad metafísica o no humana

¹⁷⁶ GÓMEZ C., *Conciencia moral*, en DPC 10

¹⁷⁷ GARCÍA MARZÁ D., *Deber*, en DPC 98

¹⁷⁸ E 42

ni se basan en una pretendida dignidad moral. Vattimo apuesta por el nihilismo, en consecuencia el no fundamento es el único fundamento posible. Cortina ve aquí que la falta de fundamento comporta a la postre el conformismo con los hechos y es que la posmodernidad supone que la cuestión del fundamento carece de sentido puesto que la propia condición del hombre es la falta de centro o si se quiere la falta de esencia, con lo que el nihilismo está servido.

Por eso Cortina procura la fundamentación estrechando los lazos aparentemente contrarios del *télos* aristotélico y el *déon* kantiano porque, para ella, los derechos humanos están basados en el *télos* del lenguaje humano, que es en Aristóteles *la función más propia del hombre* igual que lo es en Kant la forja de *una buena voluntad*. Este dualismo se repite también bajo otro punto de vista en las dos teorías que se disputan la fundamentación, no sólo de los derechos humanos sino de todo el derecho: el iusnaturalismo y el positivismo. Cortina intenta superar estas teorías defendiendo un concepto doble de los derechos humanos que atienda a los dos aspectos: el aspecto ético y el aspecto jurídico. Así, la ética discursiva es un iusnaturalismo procedimental que toma prestadas de Habermas unas cuantas reglas, resumidas en el principio de que cualquier hablante puede intervenir en el proceso: problematizando, afirmando, mejorando, expresando necesidades o deseos, de forma que para Cortina este principio contiene ese rostro jánico de la moral del que hemos hablado: el de la búsqueda de la norma universal, pero también y fundamentalmente el reconocimiento de cada ser humano como ser valioso y capaz de encontrarla.

Los derechos humanos se insertan, pues, en la base de la capacidad comunicativa de los seres: *“Todo virtual participante en un discurso práctico tiene que ser reconocido como persona y, por tanto se le han de reconocer algunos derechos, claramente distinguibles de aquellos que establecemos a lo largo de la historia”*¹⁷⁹. Los derechos que se le han de atribuir son así derechos morales y no legales y son exigencias más que aspiraciones porque son condiciones *sine qua non* para poder hablar de hombre con sentido; para Cortina no quererlos o no respetarlos supone actuar en contra de la propia racionalidad. Son derechos

¹⁷⁹ ESM 246

universales, prioritarios, innegociables, inalienables y positivizables. A título de ilustración, Cortina enumera los siguientes: derecho a la vida, a no ser forzado sino por el mejor de los argumentos, a reconocérsele como persona, a participar, a ser tenido en cuenta y a tener las condiciones materiales y culturales que permitan el discurso en pie de igualdad. Como vemos, la mayor dificultad será la de determinar cuáles son los mejores argumentos puesto que no olvidemos que el acuerdo es el *télos*, el fin último del habla.

Los derechos humanos materializan y expresan el contenido de la ética mínima que Cortina pretende, son el mínimo decente con el que podemos empezar a construir la sociedad justa. La sociedad pluralista exige también un pluralismo moral en el que los ciudadanos comparten un mínimo moral. Este mínimo moral en expresión jurídica los tenemos en los derechos humanos, los de primera, segunda y tercera generación y así la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 es una declaración para creyentes y no creyentes, para toda la humanidad. La Declaración en pro de una Ética Mundial de 1993 intenta recoger los valores éticos de todas las religiones; los elementos religiosos difieren pero no son muy diferentes los valores éticos que sustentan. Hans Küng es un teólogo que ha hecho un gran esfuerzo por integrar y adecuar el mínimo moral suficiente a las exigencias mínimas de las religiones¹⁸⁰. Estos valores reconocidos son la dignidad del ser humano, la regla de oro, la no violencia y el respeto a la vida, la solidaridad, la justicia, la igualdad, el compromiso. Lo importante es mostrar que diferentes fundamentaciones religiosas y filosóficas conducen a unos mínimos éticos compartidos.

El mínimo moral decente descarta, pues, definitivamente no sólo el ser vasallo o súbdito, sino también ser dominado, explotado... pero para Cortina, si esta moral de mínimos no está interiorizada en los individuos como Kant reclamaba: "*No hay reconocimiento legal, no hay fuerza judicial en el mundo suficiente como para hacer posible una convivencia respetuosa y solidaria*"¹⁸¹. De ahí que sea tan importante la educación según veremos más adelante, como forma de apreciar, integrar y degustar los valores que los derechos encarnan.

¹⁸⁰ HANS KÜNG, *Hacia una ética mundial*, Madrid, 1994.

¹⁸¹ ECR 72

Los derechos humanos proclaman como fuente de legalidad la dignidad humana pero, ¿de qué somos dignos en concreto los hombres? Nadie tiene la respuesta a priori porque es preciso ir desentrañándola a posteriori. Sin embargo, las religiones han pretendido muchas veces responder a esa pregunta haciéndolo a priori y recurriendo a un absoluto ontológico como “Dios”. Para Cortina ése es el origen de la competición ancestral de la ética y la religión cuya expresión más radical sería la famosa frase de Dostoievski *“si Dios no existe, todo está permitido”*. Esto sería inaceptable para una ética cívica que defiende la existencia de valores absolutos que una religión ha de considerar y aceptar ya de base: el hombre es un fin en sí mismo. Este hecho es la primera piedra sobre la que se levanta el edificio moral, pero es una piedra que forma también parte de cualquier religión; respetar a los seres valiosos por sí mismos aparece como valor absoluto y no relativo con Kant, y es entonces cuando aparece también la dignidad y el respeto debido como obligación moral, poniendo en contraste directo el valor y el precio. Pero *“que un ser sea absolutamente valioso significa que es en sí valioso aunque su existencia sea ontológicamente contingente, lo cual no significa que las orientaciones morales hayan de decidirse por mayoría”*¹⁸².

Por otra parte, el reconocer la dignidad y la no instrumentalización de las personas nos da una orientación para la acción demasiado general que además se compone de mandatos negativos, y nosotros necesitamos saber qué tipos de mandatos debemos cumplir para respetar a los seres valiosos y su dignidad. Estos mandatos pueden ser de dos tipos: absolutos o deberes perfectos y positivos o deberes imperfectos. O sea que aunque hay acciones malas en sí y seres valiosos en sí *“en moral hay principios y mandatos generales, orientadores de la acción, pero cuando esos principios entran en conflicto en la situación concreta, es la persona que actúa quien tiene que asumir la responsabilidad de ponderar los elementos que en ella concurren, son por eso los mandatos absolutos prima facie”*¹⁸³.

Los valores *prima facie* son los valores que han de ser preferidos a los demás, pero atención, si los grandes valores no son relativos a las distintas

¹⁸² ECR 82

¹⁸³ ECR 97

épocas y culturas, sino que valen para todos los seres humanos, también es preciso reconocer que no podemos decir de modo absoluto cuál ha de ser preferido en los casos concretos. Esto no significa que nos veamos abocados a un relativismo en sus diferentes versiones de etnocentrismo, contextualismo o escepticismo “y es que a la hora de la verdad el relativismo no se lo cree nadie. Quien tiene por irracional quitar la vida...no lo cree sólo para su sociedad, sino para cualquiera. Y lo diga o no, considera que una cultura indiferente al respeto de esos mínimos, está ella misma bajo mínimos de racionalidad o lo que es idéntico, de moralidad”¹⁸⁴. O lo que es lo mismo, el universalismo moral es ya irreversible, como diría Habermas siguiendo su teoría de la evolución moral de las sociedades y lo podemos defender con argumentos intersubjetivamente aceptables; cuando recurrimos a esta fundamentación estamos haciendo ética, cuando recurrimos a la argumentación extra racional estamos haciendo religión; para Cortina “la responsabilidad y el deseo de entenderse son hoy en día, a mi juicio, dos actitudes esenciales para encarnar en nuestro mundo valores universales”¹⁸⁵.

Aunque la moral aparece en el orden ontológico antes que el derecho, en lo que se refiere a los procedimientos el derecho sería superior a la moral porque ésta muestra insuficiencias cognitivas que no garantizan la infalibilidad y muestra también deficiencia motivacional al cuestionar lo que se considera evidente en la cotidianidad. Además, el derecho es temporal y cambia a lo largo del tiempo y, sobre todo, no tiene pretensión de fundamentar nada, tiene limitación social y práctica y a esos controles se somete, por el contrario la moral se somete sólo a su propio control. Si Habermas considera que moral y derecho se complementan, Apel da un paso más según Cortina porque con su teoría de la responsabilidad afirma que el derecho ofrece una exigencia moral, podríamos decir coactiva, no puede ofrecer el consejo moral. Así pues, el derecho haría efectiva la moral, sería la vía ejecutora y eficazmente universalista de la moral, el procedimiento jurídico es el complemento en el procedimiento moral; es el brazo ejecutor que garantizaría el comportamiento moral. ¿Y la política? La política, si prescindimos

¹⁸⁴ ECR 105

¹⁸⁵ ECR 109

de su objetivo maquiavélico de la lucha por el poder, tiene también *“una aspiración común: proporcionar los procedimientos que garanticen que los intereses de todos los afectados serán tenidos realmente en cuenta”*¹⁸⁶.

Nos encontramos aquí con la denominada “paradoja leninista”. Según esta paradoja, no se podría exigir el cumplimiento de una norma política mientras lo imposibilite la situación social y económica, puesto que la norma política es fruto y consecuencia de ella, siguiendo la interpretación marxista de que las condiciones materiales condicionan el proceso de vida de los hombres. Esta paradoja aplicada a la moral vendría a negar la exigencia de cumplir con una norma moral mientras no se den las condiciones sociales que la posibilitan; pero paradójicamente tendría que admitir que esa norma moral se hace innecesaria cuando las condiciones sociales hacen que los intereses individuales coincidan con los de la colectividad.

Además los derechos humanos no son sólo los de la primera generación que serían los que B. Constant propone en su famosa conferencia sobre *“La libertad de los antiguos y de los modernos”*, sino también los de la segunda generación, la de los derechos sociales, económicos y culturales, laborales, sanitarios, educativos... tan exigibles como los de la primera generación: *“Los derechos sociales son tan exigibles como los civiles y los políticos y son asimismo realizables, siempre que el Estado de bienestar se convierta en Estado de justicia, dispuesto a proteger una ciudadanía activa”*¹⁸⁷. Taylor, entre los autores actuales, concede a la comunidad un valor imprescindible siguiendo la tradición aristotélica, pero según Cortina, hace falta en la comunidad otra cosa: el corazón, para ser capaz de estimar, para construir la vida política y moral, y también ser capaz de compadecer; sin estas capacidades *“no tendríamos razones para afirmar que hay capacidades tan valiosas que deben ser protegidas con un derecho a ejercerlas, de modo que cualquier comunidad política que quiera considerarse justa está obligada a protegerlo, ni tendríamos razones para afirmar que la persona que goza de esas capacidades de hecho, o podría gozar de ellas por pertenecer a la*

¹⁸⁶ ESM 181

¹⁸⁷ AC 56

*especie humana, es digna de que esas capacidades sean empoderadas*¹⁸⁸. Son estas las razones que nos unen como humanos. Razón comunicativa y reconocimiento son así los pilares en los que se fundamentan los derechos.

Los derechos humanos son para Cortina exigencias éticas, no sólo mandatos políticos; en ellos, el adjetivo “humano” pesa más que el sustantivo derecho. Son morales y no fundamento de leyes, situando así, como también hiciera Lévinas, la ética por encima de la política: “*La política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética. Esta segunda forma de socialidad haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida...secreto que arraiga en la responsabilidad para con el otro, la que en su advenimiento ético no se puede ceder, de la que uno no se escapa y que así es principio de individuación absoluta*”¹⁸⁹.

Una comparación entre los fundamentos de los derechos y los de la moral lo realiza Cortina en el capítulo 9 de *Las fronteras de la persona*. Bástenos ahora decir que Cortina se alinearía entre las teorías que consideran los derechos como descubrimientos y no como invenciones humanas. Son invenciones en cuanto las pasamos al plano político o legal, son descubrimientos, como los valores, en cuanto que son principios morales de empoderamiento de las capacidades humanas.

Al comparar la posición de Cortina con otras posiciones, como las de J.A. Marina por ejemplo, vemos estas diferencias, porque para éste último los derechos, como los valores, en definitiva son grandes creaciones humanas que vienen exigidas por la inteligencia creadora e ingeniosa. La primera gran característica de los derechos es que no son naturales en el sentido de que no brotan de la naturaleza, no son poderes físicos, son poderes simbólicos, que se poseen como signos de un poder efectivo. Son por tanto irreales, pero eficaces; son la forma que tiene el ser humano de salir del estado de naturaleza. Son creaciones humanas, invenciones o proyectos mancomunados que nos van a permitir construir una ética mundial. No hay derechos humanos, la naturaleza no tiene derechos. El orbe de los derechos es la construcción de la inteligencia

¹⁸⁸ JC 102

¹⁸⁹ LÉVINAS E., *Ética e infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000, p 70.

humana convertida en legisladora que afirma la dignidad de todos los miembros de la especie aunque estén perjudicándose al hacerlo. Y éste es el gran salto ético; el que da el ser humano que se deja seducir por un modelo: pertenecer a una especie llena de dignidad. La dignidad es la posesión de derechos, es permitir que exista algo que antes no había. Pero, como todo proyecto necesita condiciones de realización, ahí es donde aparecen los deberes que son el envés de los derechos. Queremos tener derechos no por ser fuertes, sino por ser personas. Y la fuerza del derecho la encontraremos en los demás colaboradores del proyecto. Si los derechos fueran reales, no necesitaríamos de esa fuerza, pero son poderes simbólicos y sólo el conjunto de participantes en el proyecto de una humanidad digna fundamenta el derecho. La dignidad radica en el mismo dinamismo creador de la inteligencia que construye su propia naturaleza y que, ya lo hemos dicho, sobre-vive, vive por encima de sus realidades: *“Vamos a constituirnos, a afirmarnos, a construimos, a reconocernos como especie con derechos. Es decir a inventarnos una nueva naturaleza, una segunda naturaleza que pueda fundar un derecho natural sui generis, natural y extra natural al tiempo. De una segunda naturaleza. Y vamos a llamar a esa capacidad de afirmarnos como seres valiosos dignidad”*¹⁹⁰.

El hombre aparece así, en Marina por ejemplo, como el sujeto creador que inventa, acepta y reconoce la dignidad de todos. Este es el fundamento primero de la ética; de manera que, por ejemplo, el criminal no se libra de la pena de muerte porque tenga derechos sino que se libra por la generosidad de todos los que están comprometidos en dignificar su vida. De la misma opinión es también Lynn Hunt que en su reciente libro *La invención de los derechos humanos* defiende que *“al tratarlos como el resultado de una invención, coloca a los seres humanos ante una soledad radical, en la que cualquier guía ética y moral para la acción no puede legítimamente invocar ningún mandato ajeno a su estricta voluntad y, por tanto, a su responsabilidad, a su compromiso”*¹⁹¹.

¹⁹⁰ MARINA J.A., *La lucha por la dignidad*, o.c., p.263.

¹⁹¹ HUNT LYNN, *La invención de los derechos humanos*, Tusquets, Barcelona, 2009, Reseña de RIDAO, J M., en El País 30-1-10.

Esta discusión sobre si los derechos son inventados o descubiertos es secular y está emparejada con la de los fundamentos de la obligación moral o los del mismo derecho, así como con la discusión sobre el positivismo y el iusnaturalismo y el origen de los valores. Se mezclan aquí dos discursos: el de los derechos humanos y el de las capacidades. Según A. Sen, se relacionan entre sí. Los derechos humanos son exigencias éticas, no mandatos legales, aunque pueden inspirar legislaciones. Pueden promoverse de muy diversas maneras. Una teoría de los derechos humanos no puede confinarse en el modelo jurídico. La viabilidad y universalidad de los derechos humanos dependería de su capacidad para sobrevivir al escrutinio crítico en el razonamiento público, yendo más allá de las fronteras de los pueblos. Para Cortina, *“la clave está en distinguir la aceptabilidad de la aceptación. Hay que distinguir entre los valores que son favorecidos en una sociedad de forma dominante y los valores para los que cabe esperar una más amplia adhesión cuando se permita una discusión amplia, con información adecuada, y cuando los desacuerdos puedan expresarse sin miedo”*¹⁹².

Derechos humanos, derechos naturales, derechos morales, derechos fundamentales, públicos...vienen a ser términos equivalentes. Su origen hay que buscarlo en la tradición estoica y cristiana pues en la polis ateniense el individuo pasa a estar en un segundo plano *“el universalismo estoico y sobre todo el cristiano van extendiendo poco a poco a todo ser humano un haber. El de estar dotado de unos derechos que le corresponden por el hecho de ser persona. Aquella santidad de la persona, de la que habla el libro del Génesis y que más tarde se traducirá en versión secular como dignidad, se encuentra en las raíces de esos derechos a los que en principio se denomina naturales”*¹⁹³. Y es que los derechos no son naturales en su estricto sentido, porque la naturaleza no distingue a unos de los otros; es el ser humano quien descubre en la naturaleza las diferencias en la que radicarían los derechos, que son así, no derechos jurídicos, sino morales, porque son anteriores, porque son derechos que se reconocen por ser personas, no que se conceden.

¹⁹² ERC 229

¹⁹³ AC 50

Naturalmente esta opinión tiene prestigiosas detractores desde Bentham que consideraba los derechos como un “sin sentido con zancos”, hasta Nietzsche que los ve como valores que representan la sombra de Dios y un obstáculo para el superhombre: *“Razón no le falta en la medida en que la idea de hombre hecho a imagen y semejanza de Dios sigue latiendo en esa santidad y dignidad humana que presta su base al reconocimiento de derechos humanos”*¹⁹⁴. Para Cortina negar la moralidad de los derechos lleva a dudar de su fundamentación o de su existencia *“los derechos humanos son primariamente exigencias morales para llevar adelante una vida humana, a las que arrojamos con el nombre de derechos para significar que existe el deber de satisfacerlas. Con lo cual la naturaleza radical de los derechos humanos es la de exigencias morales que cualquier ser humano presenta y que deben ser satisfechas por los seres humanos, si es que quieren estar a la altura de su humanidad”*¹⁹⁵. De ahí que sean considerados en la actualidad más como exigencias morales que como principios de derecho.

Pero es que, además, ni los derechos pragmáticos ni los derechos humanos son posibles sin un reconocimiento previo y mutuo de los seres humanos. De ahí que se hable más de corresponsabilidad que de responsabilidad individual. Lo cual nos remite a la intersubjetividad y a la *ligatio, obligatio*, como vínculo entre los interlocutores del diálogo que nos lleva a la pragmática trascendente, y como vínculo más intenso de seres humanos en el que se reconocen carne de la misma carne. Este segundo vínculo es el que según Cortina aparecería en el Génesis y que daría lugar luego a la Alianza que se caracteriza por la urdimbre de obligaciones que brotan de la naturaleza propia de que está hecho el ser humano, naturaleza que nos hace reconocernos como iguales. *“No importa qué derechos ni qué deberes surgen del descubrimiento de la ligadura que nos une. Importa que existe entre ambos esa ligatio de pertenencia mutua, de la que nace una obligatio más originaria que el deber”*¹⁹⁶.

El primer vínculo lo ejemplifica en la historia de la filosofía Sócrates y después la pragmática trascendental, como hemos dicho, porque se fundamenta

¹⁹⁴ AC 52

¹⁹⁵ AC 53

¹⁹⁶ AC 152

en la búsqueda cooperativa de la verdad y de las normas; en este sentido dice Cortina que *“la Gedankenlosigkeit, la ausencia de pensamiento que Hannah Arendt identificaba con el Mal... también puede proceder de la falta de interés por averiguar si es correcta esa norma que afecta a los seres humanos, sencillamente porque los seres humanos nos interesan”*¹⁹⁷. Se trata en primer lugar, como dijera Machado, de abandonar la verdad propia para buscar la verdad común¹⁹⁸, y en segundo lugar de reconocerse ligados, vinculados en los mismos intereses, por lo cual establecemos entre nosotros no un pacto sino una alianza que nos hace responsables como individuos unos de otros, en el sentido que Sartre lo decía: *“El hombre es responsable de todo lo que hace...es el porvenir del hombre”*¹⁹⁹. Con ello establecemos una relación muy estrecha entre los dos conceptos que formarían la base de la moralidad: la corresponsabilidad de la ética discursiva y la buena voluntad kantiana.

Pero aún admitida la autonomía como fundamento de los derechos, somos lo que somos por nuestra relación con los otros, y aquí es donde la autonomía se completa con el reconocimiento mutuo: *“La ética de la razón cordial se inserta en esta tradición (se refiere a la de Hegel y Mead) y propone una fundamentación de los derechos humanos tomando como método la reconstrucción pragmático trascendental de los presupuestos de la argumentación sobre la justicia de las normas que tiene en cuenta no sólo la argumentación lógico formal de de esos presupuestos, sino también la capacidad de estimar valores, sentir y cultivar virtudes”*²⁰⁰. Por eso, la ética de la razón cordial trasciende la ética del discurso, porque ésta no da razón de los derechos, no los fundamenta ni dice por qué existen y por qué deben hacerlo para orientar la acción. Para la ética del discurso, los derechos humanos no son teoría moral sino, a lo sumo, teoría política. Pero para Cortina, esto es una laguna en la ética del discurso porque *“la declaración universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas es la rotunda expresión de lo que universalmente se reconoce como justo, como aquello que*

¹⁹⁷ AC 153

¹⁹⁸ MACHADO .A., *Proverbios y Cantares: “¿Tu verdad? No, la Verdad, y ven conmigo a buscarla, la tuya guárdatela”*.

¹⁹⁹ SARTRE J.P., *El existencialismo es un humanismo, o.c., p.27.*

²⁰⁰ JC 112

*corresponde a cada persona. Es un acontecimiento único. Sabemos al menos lo que creemos que es un mínimo de justicia. Que la razón no pudiera dar razón de ellos sería una muestra suprema de esterilidad*²⁰¹.

Con ello estamos ante la Nueva Regla de Oro: *"respetar y apoyar el orden moral de la sociedad como quisieras que la sociedad respetara y apoyara tu autonomía para vivir una vida plena"*²⁰². Y también ante la "otra" fundamentación que necesitamos para la ética: la Razón Cordial. Con todo, y casi a modo de conclusión sobre la fundamentación ética, podríamos citar las palabras de M. Fraijó, afín a Cortina en estos temas, que en un reciente artículo dice: *"La ética ha aprendido, no sin penalidades, a vivir sin una fundamentación fuerte; sabe que, como tantas otras parcelas importantes de la vida, no puede probar científicamente los cimientos sobre los que se asienta... además de lo científico existe lo significativo"*²⁰³.

²⁰¹ JC 113

²⁰² AMITAI ETZIONI, *La Nueva Regla de Oro. Comunidad y Moralidad en una Sociedad Democrática*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

²⁰³ FRAIJÓ, M., *¿Vivir sin ética, vivir sin religión?*, El País, 8-2-2014.

2.- ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL

En este capítulo exponemos la ética cordial que Cortina propone como la ética superadora de la ética del diálogo porque en efecto, con el establecimiento de la norma correcta estamos ante un deontologismo que precisa de un procedimiento riguroso, si no queremos abandonar el principio formal del valor intrínseco del ser humano como fin en sí mismo. A su vez, el *télos* del lenguaje es el acuerdo en el que todos los implicados tienen derecho a participar. Por otra parte, el *êthos* es la formación de virtudes y en ellas el *êthos* democrático constituye la oferta más apropiada. No podemos permitirnos pensamientos débiles porque la realización de la democracia exige argumentos fuertes. El pensamiento débil y el contextualismo radical, el emotivismo y los egoísmos de todo signo son impotentes para construir una vida social e individual que pueda responder a la pregunta crítica de todos los tiempos: ¿cómo llevar una vida digna de ser vivida? Esta es la pregunta vital por excelencia.

En la primera parte de nuestro trabajo nos hemos dedicado a buscar los fundamentos de esa ética mínima. Partiendo del hecho moral como fenómeno humano que nos permite hablar de principios, valores, acciones morales, Cortina fundamenta la moral dando razón, pero no haciendo fundamentalismo ya que éste se caracteriza por no poner en cuestión nunca sus principios. En este sentido da igual que hablemos de fundamentalismo político, religioso, económico, educativo o de un fundamentalismo de los hechos *“incapaz de pensar sino en lo que todo el mundo ya acepta, ya da por bueno, porque da pánico la idea de ser rechazado por la masa de biempensantes...fundamentar es por el contrario argumentar y poner el argumento sobre la mesa para que todos lo examinen y lo puedan compartir o rechazar”*²⁰⁴.

²⁰⁴ ERC 14 -15

2.1.- LA CORDIALIDAD Y SU FUNDAMENTACIÓN ÉTICA. EGOÍSMO Y ALTRUISMO

Veinte años después de publicar *Ética mínima* Adela Cortina completa, en 2007, su visión de la moral con un libro titulado *Ética de la razón cordial* en el que muestra en nuestra opinión una evolución de su pensamiento. En un primer momento, la búsqueda del fundamento de la ética le lleva a Cortina al encuentro de unos mínimos éticos compartidos y descubiertos en el diálogo, la convivencia y el reconocimiento mutuo; pero en un segundo momento, Cortina pasa a fundamentar la ética también en las razones que el corazón ha de encontrar ante los imperativos morales. Es entonces cuando podemos hablar de razones cordiales como integrantes de la moralidad humana. Hasta ahora, Adela Cortina había intentado en su *Ética mínima* y su *Ética sin moral* mostrar la necesidad de admitir un conjunto de valores y principios morales que formen la base de una sociedad pluralista en la que quepan las éticas de máximos. Cortina ha probado ya sobradamente en sus primeras obras que una ética mínima es posible, necesaria y real y, ciertamente, confiesa que *“fue una buena noticia descubrir que existen realmente exigencias compartidas por los distintos códigos morales que permiten construir la vida juntos...un capital ético compartido sin en el que una sociedad se sabe inhumana”*²⁰⁵. Se felicita, pues, de lo conseguido hasta ahora, aunque no se haya dicho evidentemente la última palabra en la cuestión del fundamento. Pero lo que parece logrado es la necesidad de una ética compartida al menos en ciertos puntos nucleares.

Cortina recurre, para culminar la fundamentación de los móviles morales, al concepto de cordialidad. Y, así, con ocasión de acotar el terreno de esta cordialidad en lo que se refiere a la ética pública, utiliza la expresión de Tocqueville de hábitos del corazón como *la suma de disposiciones morales e intelectuales de los hombres de una sociedad*, incluyendo en ellas, por tanto, la conciencia, la cultura y las prácticas diarias. Y así podemos establecer una relación entre los códigos vigentes, aquellas normas escritas en una sociedad y

²⁰⁵ ERC 10

aquellos que son hábitos del corazón y que Cortina denomina “rojos”²⁰⁶. Para conocer lo que ocurre en la sociedad es necesario conocer los códigos rojos, la ley no escrita que descubre los móviles que rigen en esa sociedad. Ante los códigos rojos hemos de responder con la “moralita” orteguiana que, recordemos, se trata de un *“explosivo espiritual tan potente al menos como la dinamita, no se fabrica con pólvora, claro está, sino con la imagen de lo que es un hombre en su pleno quicio y eficacia vital”*²⁰⁷. Es frecuente que en la sociedad la moralita se intente transformar en moralina, que la moral se intente instrumentalizar, que sea algo superficial, inoportuno y falso. “El código rojo” no forma parte de la legalidad, es ajeno también a la razón profunda que por ejemplo le movía a Antígona a enterrar a su hermano por muy traidor que fuera. Forma parte de la costumbre implantada como normalidad, de ese “todo el mundo hace lo mismo”. El código rojo es la moral oculta, la moralina, la ley del silencio ante la verdadera moral y lo que se debe hacer, lo que impide que la moralita explote como explosivo que es²⁰⁸.

La ética mínima no sólo no se disuelve sino que se proyecta así hacia una ética cívica o una ética de los ciudadanos que extiende sus implicaciones a la política, a la economía, a la religión y en general a cualquier actividad social. Nace por tanto la ética cívica como la ética aplicada a las personas como ciudadanos implicados en la vida social en sus diferentes esferas. La ética sale del propio sujeto para convertirse en intersubjetiva, ya que en la construcción de una ética mínima descubrimos la necesidad de la intersubjetividad. Una de las bases de este descubrimiento está en la distinción que ya encontramos en John Rawls entre lo bueno y lo justo, lo que nos lleva a evaluar opciones de vida feliz y opciones de vida plena muy subjetivas y personales y opciones de vida justas objetivas e interpersonales. Cortina precisa: *“Las apuestas por unos modelos de vida feliz u otros son “muy subjetivas”, como si un sujeto no pudiera comunicar a otros sus proyectos de vida en plenitud y encontrar en los demás comprensión,*

²⁰⁶ Utiliza Cortina la misma expresión que se utiliza en la conocida película *“Algunos hombres buenos”* (Rob Reiner, 1992), aludiendo a aquellos códigos de aplicación de conducta que si bien no están escritos en ningún lugar, porque a veces son contrarios a la ley, son protocolos de actuación habituales.

²⁰⁷ QE 20

²⁰⁸ HPD 37-40, QE 20-22

*discrepancia, consejo, por sí muy personales: es mi apuesta, y muy bien puedo compartirla con otros, pero al fin soy yo quien la hace, y no tiene sentido exigir a los demás que hagan la misma opción*²⁰⁹. Por el contrario, cuando hablamos de lo justo o de la justicia no lo hacemos desde un punto de vista subjetivo, sino que imprimimos a nuestro discurso la necesidad de objetividad o si se quiere de intersubjetividad, la necesidad de estar abiertos a unos argumentos, formas de comunicación, testimonios: *“Descubrir creativamente en la convivencia ordinaria y en el diálogo qué es lo que ya se comparte: una ética intersubjetiva, capaz de articular las éticas de máximos, porque las cuestiones de justicia exigen intersubjetividad, pretenden traspasar con mucho los límites del subjetivismo”*²¹⁰. Otra de las bases de la intersubjetividad entendida como reconocimiento recíproco de los seres humanos, creemos que la encuentra Cortina en Lévinas, aunque ella mencione a tal autor casi sólo de forma anecdótica, pero de ello hablaremos más adelante.

Por todo ello hemos de distinguir una metamoral que sería la reflexión filosófica sobre la moral, la ética propiamente dicha, y una moral que se ocuparía de la ética cívica, de la ética de la vida cotidiana y no de la de los filósofos, una ética cívica que se abre a una ética de máximos e invita a la felicidad de los ciudadanos. La vuelta que Cortina propone a la vida cotidiana para buscar en ella la ética de mínimos es buscar una cierta trascendencia en la immanencia, si es que no queremos conformarnos con lo que hay y pretendemos encontrar lo que debe haber. El procedimentalismo aportará el método principal en este paso de la immanencia a la trascendencia. El procedimentalismo ético se refiere a los procedimientos por los que las normas de nuestro comportamiento se vuelven legítimas: *“Las normas no son instrumentos odiosos, sino algo tan sencillo como las expectativas recíprocas de comportamiento que nos permiten llevar adelante aquello que nos proponemos... Estas regularidades forman la trama normativa de nuestra convivencia”*²¹¹. Sin normas no hay convivencia posible, ni se vive ni hay intersubjetividad pues afectan a los sujetos y a la relación entre ellos, por eso son

²⁰⁹ ERC 18

²¹⁰ ERC 19

²¹¹ ERC 20

ellos quienes nos descubren la intersubjetividad ética. Son por tanto las éticas procedimentales las que nos descubren los procedimientos, los criterios podríamos decir, que nos permiten calificar y valorar la justicia de las normas; para ello recurrimos a métodos filosóficos que van desde el trascendentalismo al sustancialismo, según hemos visto con anterioridad.

Por otra parte, la *Ética de la razón cordial* lleva como subtítulo *educar en la ciudadanía del siglo XXI*, con lo que parece que Cortina vuelve a la visión ética que ya hemos mencionado y que descansa en sus antecesores Ortega, Zubiri o Aranguren: la forja de un carácter y no la indoctrinación en unos principios: “*Era -y es- ética: forja del carácter, del êthos y nunca indoctrinación en unos principios políticos, por mucho que pertenezcan a constituciones democráticas, por mucho que se explique la historia de cómo se gestaron esas constituciones*”²¹².

Sin embargo, observamos en Cortina una autocrítica porque en el intento de descubrir ese capital ético común reflejado en la ética mínima, reconoce que ha tenido olvidos importante, por ejemplo el de la economía, cuando “*la economía también depende de la libertad y se justifica por crear una buena sociedad...la buena economía es economía ética, y a mostrarlo ha dedicado más tarde su esfuerzo nuestro grupo de investigación*”²¹³. De ahí nace precisamente el giro que da a sus investigaciones y a su dedicación, pues a partir de entonces dirige su atención mayoritariamente a la relación que hay entre economía y ética o a la ética aplicada a la economía y más en concreto a la producción y el empleo de los recursos. Ahí están como prueba la fundación *Etnor* y la publicación de sus últimos libros en los que toma como referencia a Amartya Sen. Y es que para Cortina no hay oposición, ni contradicción ni antagonismo entre economía y ética. La economía debe estar al servicio de las personas para potenciarlas, “empoderarlas”, según el término que ella acuña. Hay por tanto una economía buena y una economía justa y otra ajena a todo carácter ético. Porque la misma ética aplicada ha de empezar por ser ética y si por ejemplo las empresas “*no incorporan la preocupación por asumir su responsabilidad como parte de su*

²¹² ERC 11

²¹³ ERC 13

*carácter, de sus hábitos, todo quedará en una mezcla de burocracia y de cosmética*²¹⁴.

Por otra parte, los dos antecedentes más claros encontrados en la fundamentación ética, Kant y la *Ética del diálogo*, deben ser revisados según Cortina. Kant fundamentó la ética trascendental en los mandatos universales y necesarios, en los imperativos categóricos y en la condición que los hace posibles: la autonomía y la dignidad humanas. La ética del discurso, nacida en la segunda mitad del siglo XX, fundamenta la ética en la acción comunicativa y en lo que le da sentido: el reconocimiento recíproco como interlocutores válidos de todos los comunicantes, de todas las personas. Pero Cortina reconoce que 20 años no pasan en balde, aludiendo a los que han pasado desde la aparición de *Ética mínima*, y es necesaria una revisión y una reformulación de los principios que guiaron aquella ética. Ésta es la revisión que se materializa en la ética cordial. La *Ética de la razón cordial* procura una vuelta hacia las virtudes, las excelencias, hacia aquellos hábitos que nos predisponen a obrar bien; de ahí que sea también, como hemos dicho, una vuelta al *êthos* de Aranguren y al de la ética tradicional en cuanto que se ocupa de la forja del carácter y su centro de atención está más en el sujeto que en los sujetos como integrantes de una comunidad, en contraste con la ética del diálogo.

Por eso, Cortina considera necesario progresar en el ámbito de la moralidad y crear un nuevo escenario para el siglo XXI presidido por los cambios sociales producidos y que hacen que la moralidad se tenga que enfrentar a nuevos retos. La desaparición de la alternativa comunista como sistema de organización social, la aparición del liberalismo como sistema exclusivo de organización económica, la democracia como sistema político, el problema de la inmigración, el terrorismo, el desarrollo o la globalización. Todos estos cambios sociales exigen una ética mínima más que nunca y una ética social nueva que responda a una ciudadanía intercultural que asuma la solución a todos esos problemas: *“Es en el seno de la bioética, la ética económica y empresarial, la ética del desarrollo, la de los medios de comunicación, la de las profesiones, el*

²¹⁴ ERC 24

*consumo o el deporte, donde es preciso descubrir los valores y principios que son fundamento de la moral*²¹⁵. La ética ha de aplicarse también a la política, ámbito en el que hoy se desarrolla una ciudadanía activa con la participación no sólo en las elecciones, sino en todos los ámbitos públicos desde la empresa a las asociaciones ciudadanas. Además de participación la ciudadanía activa exige deliberación en la que cobran fuerza la intersubjetividad, el diálogo y las redes del lenguaje y la pierde el ánimo de conquistar el poder político.

En resumen, la ética cordial trata de superar las limitaciones de la ética mínima y salir con ello de una especie de provincianismo ético que toma la razón casi en exclusiva como herramienta y procedimiento. Con la razón cordial se atiende a la constitución integral del ser humano, se atiende, podríamos decir, al corazón de las razones de la obligación moral porque *“existe un abismo entre las declaraciones y las realizaciones al hablar de principios y valores morales. Parece que las primeras no calan en la entraña de los seres humanos, que no traspasen del decir, de los labios, que no lleguen al corazón. ¿Cuál es la razón de este abismo entre declaraciones y realizaciones?”*²¹⁶. La ética cordial pretende explicar este abismo entre lo dicho y lo hecho, entre ideas y creencias, actuaciones y declaraciones, entre moral pensada y moral vivida: *“Si descubriéramos las fuentes de la obligación moral y los motivos por los que la gente debería comportarse de acuerdo con ella, encontraríamos el modo de enraizar las ideas en las creencias, el eslabón perdido entre unas y otras”*²¹⁷.

En nuestro tiempo, si cabe, las contradicciones entre lo que consideramos valioso y lo que realmente hacemos valer, son más palmarias: cuando los medios son cada vez mayores para paliar los efectos de la pobreza, la guerra o la miseria, las actuaciones siguen siendo escasas. Es cierto que, según Cortina, en la solidaridad humana hay ya un capital conseguido: declaraciones a favor de los derechos humanos, el cuidado de la naturaleza, de los animales, la valoración de actuaciones solidarias, pero la deuda pendiente es aún mayor: conocemos más y seguimos en el desinterés por lo ajeno. Cortina ve, en la falta de solidaridad, la

²¹⁵ ERC 27

²¹⁶ ERC 48

²¹⁷ ERC 43

consecuencia de una falsa idea de autosuficiencia, sea de personas o sea de países y recuerda que urge promover una justicia universal como el primer gran logro de una ética universal: *“Potenciar aquellas tendencias que nos recuerdan que nos necesitamos mutuamente, que el que no vive en sociedad es o más que un hombre (un dios) o es menos que un hombre (una bestia), por decirlo con Aristóteles, que somos seres de carencias y sólo cooperando podemos superarlas”*²¹⁸.

El reconocimiento de la necesidad de establecer vínculos es imprescindible así para la ética mínima, sin ellos la creencia en un mundo más justo y más solidario se desvanece. Y es que la ética no sería tal sin ese reino de los fines del que hemos hablado en el que diseñamos otro mundo como posible. Para Cortina, la obligación mayor de establecer y potenciar los vínculos reside en que ya existen previamente y que *“ya estamos ligados de algún modo inapelable, y entonces desvincularse de algunos o de muchos exige tomar frente a ellos una posición activa de rechazo...rechazamos activamente el existente. Si logramos esclarecer la naturaleza de esos vínculos, habremos descubierto, creo yo, los fundamentos de la obligación moral”*²¹⁹.

Estamos así asistiendo, según Cortina, al nacimiento de la moral en el establecimiento de ese vínculo que nos liga indefectiblemente a responder a una exigencia de corresponder. Encontramos en ello una similitud entre esta teoría del origen de la obligación moral y la del origen de la sociedad que Levi-Strauss anunciara como el principio de reciprocidad: *“Toda sociedad opera según el ritmo de dar y recibir”* Pero *“¿en qué tipo de vínculo, de ligatio, descansa la obligación moral, en todo su amplio sentido?... ¿de dónde pretenden las leyes morales sacar su fuerza normativa?”*²²⁰. Esta es la gran pregunta a la que la ética cordial tiene que responder y Cortina lo hace tomando como referencia la historia que el escritor de ciencia-ficción H.G.Wells nos presenta en *La isla del doctor Moreau*²²¹. Esta novela ilustra con una fábula la esencia y los límites de la naturaleza

²¹⁸ ERC 41

²¹⁹ ERC 42 y 43.

²²⁰ ERC 49

²²¹ WELLS, H.G., *La isla del doctor Moreau*, Anaya, Madrid, 1996.

humana; en ella un evolucionista pretende convertir aceleradamente en humanos a los animales con una especie de indoctrinación sobre las ventajas de la humanidad que, siguiendo a Kant, logra sus ventajas sobre los demás seres al tener autonomía y darse sus propias leyes. La experiencia fracasa, pues los animales terminan matando a su mentor y volviendo a su estado selvático. A Cortina le sirve esta anécdota para indagar las razones por las que el experimento ha fracasado y presentarlas como ejemplos de las diversas teorías filosóficas sobre la moral social desde Hobbes a la ética dialógica: Hobbes o Maquiavelo verían cómo los animales no se dejan convencer por el doctor evolucionista. Hume o S. Mill no admitirían que los animales pudieran conseguir tener sentimientos sociales y por eso fracasaría su humanización. Kant defendería la idea de que los animales, al no poder comprender qué es la ley y por qué es valioso ser hombre y ser autolegisador, se revolverían contra el proyecto. M. Scheler u Ortega achacarían el fracaso a la incapacidad de los animales de estimar valores que les obliguen. Apel y Habermas considerarían imposible el experimento al no existir vínculo comunicativo.

Pues bien, Cortina va más allá a la hora de interpretar el experimento fallido: *“El reconocimiento recíproco y cordial es el vínculo, la ligatio que genera una obligatio con las demás personas y consigo mismo, un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también compasivo. Con los seres no humanos, cuando son valiosos y vulnerables y pueden ser protegidos, no hay reconocimiento recíproco, claro está, pero sí un aprecio de lo valioso que genera una obligación de responsabilidad.”*²²². Para Cortina será, pues, el reconocimiento cordial la diferencia que marque la frontera entre naturaleza animal y naturaleza humana y la fuente de la obligación moral.

Tenemos así que con esta publicación de *La Ética de razón cordial* Cortina pretende cerrar el círculo de los fundamentos de la obligación moral, descubriendo en el reconocimiento cordial la base de la obligación ética. El fin en sí mismo kantiano se perfila ahora como “el otro yo” que me completa o sin el cual no puedo ser “yo mismo”. Por eso encontramos aquí una estrecha relación con la

²²² ERC 51

teoría de Lévinas, para quien tenemos un gran vínculo con los demás porque son parte de nosotros, una *ligatio* que se convierte en *obligatio*. Este es el gran vínculo sin el que los demás son imposibles: “*Quiero decir que una vida en verdad humana no puede quedarse en vida satisfecha en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que desembragarse*”²²³. De forma que el mismo Lévinas sugiere que se produce entre los humanos una especie de filiación como la producida entre padre e hijo. Veamos esto porque creemos que es muy esclarecedor sobre lo que supone el reconocimiento recíproco como algo más allá de lo posible: “*La paternidad es una relación con un extraño que, aún siendo el otro, es yo. La relación del yo con un yo -mismo que es, sin embargo, extraño a mí. En efecto, el hijo no es simplemente mi obra, como un poema o como un objeto fabricado, no es tampoco mi propiedad... Yo no tengo a mi hijo, yo soy, de alguna manera, mi hijo. Tan solo que aquí las palabras yo soy tienen una significación diferente de la significación eleática o platónica. Hay una multiplicidad y una trascendencia en ese verbo existir... Es un existir pluralista*”²²⁴.

El descubrimiento para la moralidad de la razón comunicativa trae aparejado el descubrimiento de la intersubjetividad, del mundo del reconocimiento recíproco, verdadera alma del fundamento de la obligación moral que estamos buscando. La ética de Cortina no puede entenderse sin este concepto porque, si bien Kant abrió con la autonomía y el concepto de humanidad la puerta de la intersubjetividad, no fue hasta Apel, Habermas y la ética del diálogo cuando se tomó la intersubjetividad como concepto fundamentador de la moral. Considerar al sujeto moral como sujeto en relación con otros sujetos tiene sus raíces ya en Hegel, pero, a nuestro juicio, ha sido Lévinas quien desde un punto de vista más metafísico ha acuñado este concepto porque en él cabe decir que lo humano del hombre no consiste en su pertenencia al mundo- o en su existencia-, sino en un estar permanentemente abocado al “afuera” más exterior, a ése que le anuncia lo otro por excelencia. El otro hombre, el extraño inapropiable. La ética aparece así como filosofía primera, como anterior a la misma ontología: “*La ética...es más*

²²³ LÉVINAS E., *Ética e infinito*, o.c., p. 103

²²⁴ LÉVINAS E., *Ibidem*, o.c., p. 86-87

*ontológica que la ontología, un énfasis de la ontología*²²⁵. El hombre como ser en el que lo humano le confiere una entidad especial y una razón de ser lleva a cabo lo que se califica como el estallido ético de la ontología: *“me pregunto si no es ésta la intuición profunda que subyace al pensamiento de Wittgenstein y que late en la afirmación de que si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo”*²²⁶. La ética, que es lo humano, deviene así en ontología como forma de ser. La ética pasa a ser la filosofía primera, y la cuestión de la justicia, la cuestión fundamental que sustituye a la pregunta heideggeriana sobre el ser y la nada. A esto es a lo que nos referimos cuando hablamos del estallido ético de la ontología.

Esta perspectiva antropológica en la fundamentación de la ética en la que el descubrimiento y la responsabilidad de cada uno con el otro hombre se vuelven un compromiso que marca la existencia humana, podemos encontrarla también en otros filósofos como Ladrière. Para ellos no es que el hombre se encuentre con el otro hombre y que esté obligado a pactar y a convivir con él, es que el reconocerse sujeto entre sujetos le compromete en la intersubjetividad y en la afirmación incondicional del otro. Como dice J. M^a Aguirre: *“El querer la vida auténtica para sí debe ser al mismo tiempo querer la vida auténtica para el otro. Este querer implica la reciprocidad. Lo que el otro es para un “sí” este “sí” mismo lo es para el otro, y si está llamado para la realización de sí por medio del otro, él mismo está sometido a la condición de no poder progresar hacia su propia realización más que por medio de la contribución del otro. El concepto de reciprocidad es el concepto apropiado para expresar cómo la relación con el otro especifica la dimensión ética”*²²⁷.

De manera que estamos ante otra forma de fundamentar la moral, o es quizá la misma, desde otro punto de vista más intersubjetivo, porque lo que permanece es la base de que todo fundamento sigue siendo el reconocimiento del

²²⁵ LÉVINAS E.; *De Dios que viene a la idea*, Caparrós eds., colección Esprit, Madrid, 1995, p.153.

²²⁶ LÉVINAS E.; *Ética e infinito*, o.c., p.16.

²²⁷ AGUIRRE, J. M^a.; “Identidad humana y antropología”, en BERMEJO D., (Ed), *La identidad en sociedades plurales*, Anthropos, Barcelona, 2011. p. 120

ser humano como fin en sí mismo y como ser dotado de dignidad; pero ahora cobra mayor fuerza la intersubjetividad que estudiaremos más adelante porque, aunque la ética es algo que empieza en el propio sujeto, se encuentra con que no puede ser entendida sin el otro sujeto. La ética es intersubjetividad, la condición social del ser humano debe estar presente en nuestra búsqueda y con ella la paradoja humana que ya anunciara Ortega de libertad en la necesidad y necesidad en la libertad. La ética es relación intersubjetiva, lo cual complica aún más nuestro objetivo de fundamentarla porque ya no se trata sólo de saber cómo debo ser, sino también de cómo creo que el otro debe ser o de cómo cree el otro que debo ser yo: *“El yo se realiza existiendo en el mundo y con los “otros” con los que comparto el mundo...qué será de mí implica qué será de nosotros, ya que mi yo -mi vida, felicidad o mi desdicha- está indisolublemente ligado a lo que será - vida, felicidad, desdicha- del otro con el que estoy vinculado y forma parte de mi yo”* ²²⁸.

Para Cortina el concepto clave del fundamento de la ética es el de obligación, concepto que tiene para ella un significado no habitual o cuando menos olvidado, porque aunque obligación y deber son sinónimos, la obligación en su etimología apela *“al reconocimiento de un vínculo, de una ligación, de una ligatio, de la que se sigue una obligatio, y entonces la obligación puede ser un deber, es decir, la respuesta a una exigencia, o bien el regalo que hace quien se sabe y siente ligado a otro. Sin ese reconocimiento del vínculo, el deber o el regalo carecen de sentido”*²²⁹.

La intersubjetividad es posible por el lenguaje ya que, a fin de cuentas, como dijera Aristóteles, la palabra sirve para comunicar lo que es justo o injusto y no sólo sentimientos y emociones, pero para Cortina: *“Es preciso contar con razones de la razón y con razones del corazón para hablar de justicia, no se puede aducir la comunicación al discurso lógico. En una acción comunicativa los hablantes se reconocen necesariamente como interlocutores válidos, y en ese reconocimiento básico se descubre un vínculo, una ligatio, que es el que nos liga*

²²⁸ AGUIRRE J. M^a., *Perspectivas de fundamentación moral*, según manuscrito de 2012 entregado por el autor, de un libro cuyo título será *Hacia una ética emancipadora. Perspectivas y fundamentos*.

²²⁹ ERC 46

*y, en consecuencia, nos ob-liga internamente y no desde una imposición interna. La fuente de la obligación es el reconocimiento recíproco de interlocutores que se saben mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa*²³⁰. Cortina pretende así en la *Ética de la razón cordial* superar la ética del discurso o completarlo haciendo explícito en qué consiste el vínculo del reconocimiento mutuo que se da en la comunidad de hablantes. Los interlocutores se reconocen como interlocutores válidos y esto les obliga internamente a validar a todos no desde una posición exterior, sino internamente en el diálogo sobre las normas que a todos afectan.

Si aplicamos la teoría habermasiana de la evolución social, vemos que podemos hablar de un progreso en el reconocimiento del otro porque hemos ido del descubrimiento de la igualdad humana en dignidad al de la diversidad y alteridad. Ricoeur advirtió que no se había elaborado una “teoría del reconocimiento”: “La noción de alteridad ocupa ahora el primer puesto de la relevancia social, y con ella, la exigencia de que los otros sean aceptados en su dignidad”²³¹. Por eso el reconocimiento está en todas las reivindicaciones: nos consideramos “con derecho a...” Pero de nada nos servirá si este derecho no se nos reconoce y no sólo por parte de los individuos, sino sobre todo, por parte de las instituciones quienes son al final las que los hacen valer. El miedo a la muerte y el anhelo de seguridad de Hobbes es sustituido por el reconocimiento y la historia humana es así la historia de la lucha por el reconocimiento, con lo que la ética y la exigencia moral vendría a ser el motor de la historia como en Marx lo es la lucha de clases: la infraestructura de la sociedad estaría formada por las exigencias morales y la lucha de clases quedaría con ello justificada y explicada. No parece que esta visión esté alejada de la ética de la liberación, porque el reconocimiento recíproco asegura la orientación hacia el otro, porque es el otro lo que me constituye como yo; nos lleva de la injusticia al respeto al otro, nos liga a una estructura institucional. Las relaciones entre los sujetos de una sociedad son el criterio para determinar la justicia de esa sociedad. Hay tres modelos de reconocimiento social según Cortina: el del amor, el de la ley y el de la estima

²³⁰ ERC 161

²³¹ ERC 163

social; el amor viene determinado por la necesidad afectiva del ser humano, la ley viene definida por la aspiración a la igualdad y la cooperación o estima social por el mérito. *“La idea de respeto a las personas se inscribe en la historia y se va desgranando poco a poco en el reconocimiento de derechos, que no sólo aumentan, sino que también se van atribuyendo a nuevas categorías de individuos...el vínculo que buscábamos en este libro como fuente de la obligación moral es el del reconocimiento recíproco que une a las personas en el lazo de la intersubjetividad. De suerte que no es posible ser libre en solitario, sino que es necesario serlo con los otros, diseñando instituciones que cuiden el amor, defiendan el derecho, fomenten la autoestima”*²³².

Cortina da, así, con el vínculo del reconocimiento recíproco; con la intersubjetividad, como el mayor móvil de la obligación moral, de manera que el progreso ético es la ampliación de ese “otro” que dijera Lévinas o de ese “nosotros”. La ética ha ido formando un nosotros cada vez mayor que ahora pretende ser universal. Esa universalidad encierra naturalmente grandes diferencias y desigualdades que son expresión de la heterogeneidad humana a la que no debemos renunciar. Pero hay diferencias que debemos proteger y otras que debemos subsanar, ¿cuál ha de ser el criterio? Porque, por ejemplo: *“Ceder sólo a las presiones de aquellos grupos que tienen la capacidad de presionar, sea por lograr votos, dinero o tranquilidad es radicalmente injusto. De ahí que necesitemos encontrar criterios, conceptos normativos básicos, que sean independientes de los movimientos sociales...en este camino el recurso al diálogo es imprescindible, aunque no a cualquier forma de diálogo”*²³³. Por tanto “diálogo” sí, “cualquier diálogo” no. Hay que volver aquí a definir las condiciones del diálogo como herramienta y camino de la justicia y recordar por tanto toda la tradición dialógica desde Sócrates. Tenemos así que la intersubjetividad nos lleva necesariamente al diálogo como procedimiento de la fundamentación de la moral.

Veamos ahora más detenidamente este proceso que lleva a Cortina a exponer la teoría del reconocimiento recíproco y cordial como el fundamento ético por excelencia, pasando, aunque sólo sea de puntillas, por las teorías de los

²³² ERC 167

²³³ ERC 173

filósofos que representan las diferentes fundamentaciones morales. Hemos examinado antes los fundamentos históricos que se han dado de la moral, se trata ahora de ver cómo solucionan estas teorías las exigencias de una ética mínima que garantice la convivencia, y de ver dónde colocan por tanto la especificidad humana que la hace posible. Especificidad que podríamos en síntesis unificadora aplicar a *logos* como razón, pensamiento y palabra.

La ética de la razón cordial supera y completa así, según Cortina, la ética del diálogo porque, aunque ésta era “*en la versión de sus creadores, Apel y Habermas, extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos*”²³⁴. Para Cortina, la ética dialógica corría el peligro, y así lo advertía al final de su *Ética sin moral*, de que la moral quedara absorbida por la religión, el derecho, la política, el arte, la psicología...puesto que la autorrealización, la legitimación de las normas, la formación de la voluntad, la configuración de las virtudes habían sido confiadas a ellas. Ella reconoce en su hasta ahora última obra: *Neuroética y neuropolítica* que, en efecto, la ética del diálogo debe ir más allá “*algo que por mi parte, he intentado superar elaborando una ética de la razón cordial*”²³⁵.

La razón cordial plantea nuevos retos a la fundamentación como hemos visto y, dentro de estos retos, está el de integrar las nuevas investigaciones sobre el ser humano, sus motivaciones, sus emociones y su comportamiento en general. Así podemos hablar también de los descubrimientos de la neuroética y ver de qué manera pueden servir de fundamentadores de la moral. La discusión y los “encuentros” entre las diferentes teorías éticas son frecuentes, pero lo que nunca se abandona en las reflexiones morales es la labor de fundamentar la ética. Así por ejemplo, al final del 2011, ha aparecido un nuevo libro de Cortina en el que se hace eco de los hallazgos de las neurociencias. En este libro Cortina investiga si existen unos códigos morales inscritos en el organismo,

²³⁴ ERC 25

²³⁵ NN 142

concretamente en el cerebro, que rigen nuestro comportamiento. Tenemos en juego, pues, la libertad humana en todas sus manifestaciones. Ponemos asimismo en el tapete el papel que podrían jugar las teorías éticas tradicionales, las bases biológicas de la obligación moral, y el interés por formar una ética universal. Pero lo que también late en el fondo en todas estas reflexiones es la crítica a un fundamento ético puramente fisiológico o biológico. Si la neuroética es la ciencia del cerebro aplicada a la ética, la neuropolítica es la ciencia del cerebro aplicada a la política, se trata en ella de averiguar cuál es el funcionamiento del cerebro en los asuntos públicos: elecciones, decisiones democráticas y participación política en general. Cortina confiesa que encuentra pocas novedades en este asunto.

Dos actitudes procura tener Cortina en general en todos sus planteamientos a la hora de analizar teorías o corrientes nuevas que ponen en candelerio a la reflexión ética. Tales actitudes son mantenidas en el análisis de la neuroética: modestia e interpelación a la realidad. El ejemplo de modestia lo encuentra Cortina en Sócrates, en la humildad que tiene cuando investiga algo. También, aunque expresamente no lo diga, en la actitud dialogante que muestra siempre en sus investigaciones. La otra actitud busca el mérito de Kant, que para Cortina está en su interés por obligar a la realidad a responder a las preguntas que a nosotros nos interesan cuando de investigar o conocer un asunto relacionado con ella se trata. Por eso, Cortina propone hacerse cuatro preguntas fundamentales a la luz de las investigaciones y nuevos hallazgos en las ciencias del cerebro: ¿podemos aspirar a una ética universal igual que a un cerebro humano universalmente formado?, ¿es la democracia la mejor forma de progresar políticamente?, ¿es posible la libertad humana?, ¿hemos de educar en la responsabilidad?

El punto de partida de la neuroética hay que buscarlo en el 2002, en S. Francisco, donde se celebró un Congreso sobre el auge que podían tomar las recientes investigaciones en neurociencias. La neurología aparecía entonces como la gran posibilidad de mejorar las disposiciones del cerebro con fármacos o intervenciones. Sabemos ya que el cerebro es un complejísimo órgano que dirige el comportamiento y que cuenta con distintas áreas especializadas en funciones

diferentes con relación y vínculo entre ellas. La ética no puede cerrar los ojos a estos estudios, pues muchos de sus contenidos se gestan en el cerebro: valorar el bien, aplazar la recompensa, proyectar el futuro, sopesar las consecuencias, controlar las emociones... Como vemos, después de las neurociencias no cabe ya como respuesta el radical dualismo cartesiano.

Si la neuroética es *“el estudio de las cuestiones éticas legales y sociales que surgen cuando los descubrimientos científicos acerca del cerebro se llevan a la práctica médica”*²³⁶, su trabajo fundamental consiste en examinar los hallazgos y posibilidades neurológicas, ver qué hay de bueno o de malo en ellos y ver hasta dónde podemos llegar. No es, sin embargo, simple bioética porque la neuroética es más que ética aplicada, es ética fundamental en el sentido en que trata de problemas seculares como cuál es la base biológica o psíquica de la moralidad. Trata también de saber cuáles son las formas del conocimiento del bien o cuáles son las mejoras que en el cerebro podemos hacer con los nuevos descubrimientos.

Así pues, la neuroética se emplea en dos grandes tareas: el establecimiento de un marco ético para los hallazgos neurológicos y el conocimiento de la moral por sus bases neurológicas (*basamento moral*, podríamos decir, y como lo hemos llamado en ocasiones). Con la primera función estamos en una ética aplicada y, con la segunda, hablamos de algo previo, de los fundamentos de la conducta, con la posibilidad de que la naturaleza, la fisiología del cerebro sustituya a las teorías éticas sólidamente establecidas. Esto sería para Cortina una verdadera revolución ética: *“Pero si la neuroética es ética fundamental, si las investigaciones de las neurociencias pueden responder a las seculares preguntas “¿en qué consiste la moralidad?” y “¿por qué debemos comportarnos moralmente?”, entonces, como quieren algunos de los neuroéticos, quedan arrumbadas las teorías éticas ya conocidas y las propuestas religiosas, y bastan los conocimientos de las neurociencias para ofrecer respuestas. Ciertamente, este afán de sustituir las teorías éticas tradicionales por éticas*

²³⁶ NN 39

*presuntamente científicas no es nuevo en la historia, pero en el siglo XXI se renueva con una fuerza inusitada, gracias al avance de las neurociencias*²³⁷.

Por eso Cortina, en aras de esa moderación, humildad e interrogación a la realidad, se inclina por mantener prudencia frente a la neurología porque, si bien podría arrojar mucha luz sobre las bases de la moralidad, no acabaría de hacer lo mismo con los fundamentos de ella porque una cosa es saber lo que hay que hacer y otra por qué hay que hacerlo. Slachevsky, por ejemplo, considera que las investigaciones neurocientíficas nos van a aclarar los fundamentos de lo que somos, nuestra esencia y *“por eso incide en que la neuroética proporciona dos tipos de ventajas: tener una nueva concepción del ser humano y modificar el comportamiento de los seres humanos, y sin embargo, queda abierta una pregunta ¿hacia dónde debe hacerlo? Esta es la pregunta por el fundamento, no por las bases*²³⁸. De ahí que Cortina abogue por una neuroética fundamental que se enfrente a las preguntas sobre los fundamentos de la obligación moral. No sobre lo que nos hace morales, sino sobre la dirección que debemos tomar, una vez visto lo que somos. Lo cual nos llevaría, como no podía ser de otra forma, a una neuroética interdisciplinar siguiendo en esto la estela de las éticas aplicadas porque ética universal, política democrática y libertad humana están en juego.

También la búsqueda de una ética universal, de una ética cosmopolita forma parte de los objetivos seculares de la ética y ahora con el auge de las neurociencias, aparece de nuevo con la neuroética. Es cierto que en ocasiones asoma de nuevo el relativismo, pero nadie está dispuesto a relativizar hasta los primeros derechos humanos, dice Cortina, soslayando quizá que, en efecto, todos los derechos humanos, también los primeros como el derecho a la vida, son cuestionados o relativizados no sólo en la práctica sino también en la teoría. Aún así convengamos en que el proyecto de una ética universal heredera de la Modernidad y la Ilustración, no renuncia a ninguna teoría ética, tampoco la neuroética que en esto presentaría una versión “fuerte”, al considerarla capaz de encontrar un fundamento común a la humanidad y en consecuencia una ética universal basada en este fundamento, y una versión más “débil” que no pasaría

²³⁷ CORTINA A., *Neuroética y neuropolítica*. <http://www.racmyp.es/noticias>

²³⁸ NN 239

de mostrar la estructura neurológica más o menos rudimentaria de la obligación moral. Algunos autores, como Francisco Mora, en España, por ejemplo, ven en los estudios del cerebro los códigos inscritos sobre los que fundamentar una moral común humana. Otros son más moderados y lo ven más como una posibilidad de descubrir una estructura moral, el *basamento* moral, que luego vendrá elaborado por la cultura y la educación.

Algunos de estos autores consideran, de esta forma, que la existencia de instintos morales universales como la prohibición del asesinato o el cuidado de los niños probarían la existencia de un código moral común. Para Cortina estos códigos morales ni siquiera pueden llamarse instintos y menos universales porque no son patrimonio de toda culturas, hay algunas culturas que no los siguen. No existe ningún precepto moral que sea, por así decirlo, universal, *“el enfoque que comentamos considera que parecen existir ciertos instintos morales rectores de alcance universal, como por ejemplo, que todas las sociedades creen que el asesinato y el incesto están mal, que hay que cuidar a los niños y no abandonarlos, que no debemos mentir ni incumplir las promesas y que debemos ser fieles a la familia. Sin embargo, y a pesar de Gazzaniga, estos universales no parecen serlo tanto, porque hay culturas, como la egipcia, que apoyan el casamiento de los faraones con sus hermanas, como bien recuerda Carmelo Lisón, el asesinato de los niños malformados ha sido práctica habitual en distintos tiempos y lugares y tampoco el engaño recibe un rechazo universal”*²³⁹.

Otros autores consideran que, al hilo de estas investigaciones, nuestro cerebro contendría más intuiciones o respuestas inmediatas a cuestiones morales que luego y no en todos los casos, podría justificar. La ética sería, pues, una justificación posterior a los códigos inscritos en nuestro cerebro. Estos autores no están lejos por tanto del emotivismo moral. Según Wilson, por ejemplo, *“la gente obedece a códigos de conducta muy sólidamente anclados en lo más profundo de nuestro cerebro paleolítico. Estos códigos que eran fundamentalmente*

²³⁹ CORTINA A., *Neuroética y neuropolítica* <http://www.racmyp.es/noticias>

*emocionales, se establecieron en poblaciones muy pequeñas, en las que eran necesarios para la supervivencia, en el sentido de la ayuda mutua*²⁴⁰.

Pero, para Cortina, los juicios morales no son la justificación o racionalización de intuiciones, las intuiciones no originan juicios morales y las emociones pueden afectar al razonamiento pero no son la causa de los juicios morales. Por otra parte, según autores como el mencionado Wilson, la capacidad moral estaría inscrita en el cerebro con una función adaptativa y en todo caso de prosperidad para uno mismo y para el grupo más inmediato con lo que la ética quedaría disuelta en neurología o en todo caso en antropología social. Sería bueno sólo lo que hace sobrevivir. Con ello la falacia naturalista aflora de nuevo. Del es extraemos el *debe ser*: si algo es naturalmente adaptativo, también debe convertirse en norma, sería estúpido contravenir las normas adaptativas. El imperativo neuroético sustituye al imperativo kantiano. Para Cortina este camino hace que no se entiendan según este imperativo neuroético ni el reconocimiento de los derechos humanos, ni el altruismo por ejemplo.

Otros autores, como Hauser y N. Levy, intentan diseñar una gramática moral al estilo de Noam Chomsky cuyo punto de partida es el instinto moral presente en todos los humanos para realizar juicios inmediatos sobre el bien y el mal. Este instinto es pre-humano en cierto sentido puesto que fue diseñado por la selección natural antes de nuestra especie. Es como el lenguaje universal e innato que según Chomsky, tenemos los humanos y que nos permite construir luego sobre él la lengua en la que hablamos. Defienden, pues, estos autores que tenemos una estructura moral universal e innata a partir de la cual construimos las morales concretas: *“Este instinto moral se caracterizará como una capacidad, producto de la evolución, que posee toda mente humana, y que, de manera inconsciente y automática, genera juicios sobre lo que está bien y lo que está mal*²⁴¹. Ni tabla rasa ni ideas ya preconcebidas sobre lo bueno y lo malo, con lo que cobra extraordinaria importancia la educación y las relaciones sociales y la experiencia individual en la formación moral porque no naceríamos sino con unos principios abstractos que nos permitirían la adquisición de normas morales porque

²⁴⁰ NN 70

²⁴¹ NN 104

“la educación no ha de sustituir a las capacidades innatas sino que ha de fertilizarlas, ayudar a que se desplieguen las facultades intelectivas y creativas que caracterizan al ser humano entre las demás especies animales”²⁴².

Pero ¿cómo se justifican esas normas si van a veces contra los principios abstractos que los sostienen? Es lo mismo que dar razón del altruismo desde un paradigma explicativo como el evolucionismo darwiniano: la selección natural es un mecanismo que no explica el comportamiento altruista, es más, lo niega aunque como Dawkins o Hamilton en una vuelta de tuerca afirman que *“en realidad el individuo altruista lo que intenta es proteger sus genes. Por lo tanto los comportamientos que parecen altruistas son egoístas, favorecen el gen egoísta”²⁴³.*

Si la neuroética ha de investigar los fundamentos de la ética desde las funciones cerebrales, la bioética deberá hacer lo mismo desde los parámetros biológicos y aquí es donde vemos aparecer la miseria del evolucionismo, según denuncian las teorías de M. Sandín o de M. Abdalla por ejemplo en la búsqueda de una nueva racionalidad en la que se sustituye el gen egoísta por el gen altruista y el principio de competencia por la supervivencia, por el de la cooperación.

Para Cortina las teorías de la cooperación económica, por ejemplo, bien podrían servir de ejemplo a la capacidad de reciprocidad: *“Hay acciones altruistas que no se explican por el parentesco, sino por la expectativa de reciprocidad”²⁴⁴.* Según las teorías económicas mencionadas, la de Abdalla por ejemplo, salvar al grupo sería como salvarse a sí mismo porque se trata de maximizar las ganancias, lo cual en principio explicaría por qué nos podemos contentar no con la primera, sino con la segunda o tercera opción más rentable a largo plazo. Se trata de no arriesgar tanto porque así todos ganan. *“Somos un híbrido de homo oeconomicus y de homo reciprocans”* dirá Cortina en alguna ocasión²⁴⁵.

²⁴² GÓMEZ PIN V., *“Filosofía y derechos humanos”*, El País, 13-11-2011.

²⁴³ NN 110

²⁴⁴ NN 111

²⁴⁵ CORTINA A., *Neuroética, ética fundamental o ética aplicada* en <http://www.racmyp.es/>

En aras precisamente de la interdisciplinariedad de la neuroética no estaría de más hacerse eco de nuevo de este evolucionismo crítico que partiendo de S. Gould se mantiene hoy día como una alternativa a la teoría por excelencia de la biología actual: al evolucionismo darwiniano, *“al dogma intocable de la Biología: “porque la Naturaleza, la vida, no tiene nada que ver con la sórdida concepción competitiva, individualista, egoísta que nos han transmitido... La imposición de la interpretación patológica de la Naturaleza, de una vida regida por el egoísmo y la competencia y en la que el éxito es para los más aptos ha llevado a que las sociedades se hayan convertido en un inhóspito campo de batalla en el que el individualismo, la competencia, y la soledad son las que rigen las relaciones humanas”*²⁴⁶. Y es que para algunos autores muy críticos y beligerantes con el paradigma científico dominante del darwinismo, nada es gratuito ni inocente, y en este sentido la biología evolucionista al uso ha servido para justificar un tipo de economía y un tipo de sociedad. Podríamos decir quizá que ha impuesto una moral dominante que asume el individualismo, la supervivencia de los más aptos y la lucha por la supervivencia como la mejor forma, ya inscrita en la naturaleza, de vivir. La ciencia no es una actividad autónoma y aislada, sino una actividad que se integra en una sociedad y en su funcionamiento. *“La no intervención del Estado en la economía, el laissez faire ¿no podrían recordar el principio del azar en la evolución? ¿Y qué decir de la coronación del egoísmo del gen?...Para Adam Smith, era el egoísmo del carnicero...el que hacía a la sociedad funcionar; para Richard Dawkins, es el egoísmo del gen el que hace a la naturaleza funcionar...si creemos en una nueva sociedad necesitamos creer también en una nueva ciencia”*²⁴⁷.

Desde otro punto vista, Mauricio Abdalla, por ejemplo, llega a parecidas conclusiones, porque según él, el error del individualismo viene de antiguo, exactamente de la concepción del individuo como el principio constituyente elemental de la sociedad cuando en *“la esencia de lo que se considera humano*

²⁴⁶ SANDÍN M., *Pensando la evolución, pensando la vida. La biología más allá del darwinismo*, Cauac Editorial Nativa, Sevilla, 2010, p. 13-19.

²⁴⁷ ABDALLA M., en SANDÍN, M., *Pensando la evolución, pensando la vida. La biología más allá del darwinismo*, o.c. Prólogo a la primera edición.

está el lenguaje, el trabajo, las costumbres, la cultura, etc., y esto sólo se adquiere en la vida en sociedad. Aislado del medio social el ser humano no se humaniza... Por tanto, un conjunto de individuos “no humanizados” no forma una sociedad... Por consiguiente, la sociabilidad se impone, por un criterio lógico, como anterior y determinante del individuo humano, aunque históricamente no se pueda tener tampoco una sociedad sin individuos”²⁴⁸. Pues bien, para Abdalla es esta visión individualista de la sociedad la que fundamenta la creencia en que la economía, los mercados y los valores financieros son incontrolables, cuando en realidad podemos hablar de una prioridad lógica de la sociedad sobre el individuo porque le precede a pesar de que no podamos concebirla sin la existencia de él. El ser humano real tiene sin embargo así otra prioridad pero ontológica sobre la sociedad. Por ello el eje fundamentador de una nueva racionalidad no es el interés individualista sino el principio de cooperación que está en clara contradicción con el trueque competitivo, por eso este principio “es una afirmación necesariamente revolucionaria. No podemos concebirlo como una adecuación al orden predominante, sino como praxis destructora del eje fundamentador de la economía capitalista y de todas las relaciones sociales sometidas a la racionalidad del mercado. Es a partir de ese eje que se edificarán las demás formas de relación humana, nuestras construcciones teóricas, nuestra ontología, nuestra ética, nuestro humanismo, nuestra visión sobre el universo y nuestra acción sobre la naturaleza”²⁴⁹.

Puede que estemos asistiendo, así, al nacimiento de un nuevo paradigma explicativo de la evolución humana que tendría un gran sentido para la ética porque toma el interés de la cooperación y del altruismo como el instinto básico de supervivencia y frente al gen egoísta de Dawkins. Es decir, quizá haya que admitir al menos tanto un gen egoísta como un gen altruista que sería el responsable de una especie de bondad natural o de una empatía que nos transforma en seres bondadosos “cayó en mis manos el recién publicado libro “*The age of Empathy*” (La época de la empatía) del primatólogo Frans de Waal, cuya tesis es: “basta ya de creer que somos egoístas por naturaleza. ¡No lo

²⁴⁸ ABDALLA M., *El principio de cooperación*, Ediciones Crimentales S. A., Murcia, 2007, p.84 y ss.

²⁴⁹ ABDALLA M., o.c., p.105

*somos! Las investigaciones en conducta animal llevan años sugiriendo que debemos cambiar este paradigma, y asumir que la evolución ha insertado la empatía y la solidaridad en nuestro comportamiento básico*²⁵⁰.

Quizá con el evolucionismo estamos ante un pretendido pensamiento único y aunque Darwin insistiera en que su teoría, aparte de tener muchas lagunas, sólo pretendía ser una explicación de la variedad de especies existentes, lo cierto es que se ha instalado como ley natural el hecho de que la injusticia esté inscrita en la naturaleza y que el altruismo o la cooperación sea, no ya la excepción, sino la anti norma de la naturaleza: “ *La cooperación puede, como se ha visto, resultar rentable aunque los individuos no sean por naturaleza altruistas*”, la Selección Natural es todo lo contrario a la selección moral, incluso porque según su fundador no tiene propósito y es puramente accidental. Es más, para Sandín por ejemplo, haríamos bien en cambiar el término Evolución por el de Transformación: “*Llegados aquí, me veo en la obligación de manifestar la (¿suicida?) conclusión (o convicción) de que la evolución no es evolución. La frase "Evolución por integración de sistemas complejos" encierra una flagrante contradicción. Si el cambio de organización se produce de una forma brusca (es decir, no rápida, sino repentina) por adición de un nuevo "paquete de información" o por una reorganización de las interacciones entre los existentes, el término "evolución", cuyo significado es "Acción de pasar gradualmente las cosas de un estado a otro", no tiene sentido en un proceso de bruscas remodelaciones que serían mejor descritas con el término Transformación*²⁵¹.

Por eso, según este autor, sería más consecuente con los datos científicos elaborar una base teórica radicalmente nueva que nos lleve a una teoría verdaderamente científica, porque la forma de ver la realidad basada en la competencia y el egoísmo como consustancial a los seres vivos conduce a una concepción deformada de la biología y, por extrapolación de ella, a todos los fenómenos vitales que a fin de cuentas parecen explicados por el azar como fuente de variación y la competencia como motor de cambio. Digamos que la Selección Natural ha dado paso a un difuso darwinismo social en el que la

²⁵⁰ ESTUPINYÁ P., *El ladrón de cerebros*, Mondadori, Barcelona, 2010, p.408.

²⁵¹ <http://www.redcientifica.com/doc/doc200311130001.html>

competencia feroz, el individualismo y la victoria de los más aptos en la lucha por la supervivencia no dan lugar al altruismo con el que es incompatible, cuando- incluso desde el punto de vista científico- no existe un comportamiento programado en nuestros genes ni dictado por la naturaleza: *“Los conceptos y los términos empleados para describir los fenómenos biológicos delatan el verdadero carácter (la verdadera esencia) de su modelo teórico: la competencia, el coste-beneficio, las estrategias reproductivas, la explotación de recursos, la rentabilidad ... nos revelan, en realidad, una visión preconcebida y antropocéntrica (los animales y las plantas no utilizan una calculadora) de cómo son (cómo “han de ser”) las relaciones entre los seres vivos, independientemente de que sus supuestas explicaciones no tengan la menor relación, no ya con los procesos evolutivos, sino siquiera con la realidad de los fenómenos naturales”*²⁵².

Necesitaríamos entonces, para salvar al hombre de este determinismo biológico, que el paradigma explicativo de la evolución entrara en crisis como Khun propone y fuera sustituido por un nuevo paradigma científico que elimine esta concepción de la vida como algo patológico y esencialmente competitivo. De cualquier manera hemos de tener en cuenta que la ética queda al margen de estas leyes inscritas en la naturaleza, porque, para empezar, que una cosa sea así no significa que deba ser así. Es cierto que lo que Sandín y otros exponen es que ni siquiera las cosas son como los darwinistas dicen, pero aunque sí lo fueran, del ser biológico no se seguiría un ser moral si queremos evitar la falacia naturalista. Y es que el ser humano no vive como los demás, sobrevive, vive por encima de sus posibilidades, podríamos decir naturales, de forma que crea una segunda naturaleza en la que la ley de la selva no es la ley humana ni la social ni la moral. En principio, pues, no habría que temer a este determinismo biológico en el que nacemos egoístas, porque la ley humana nos puede volver altruistas.

Lo que Sandín expone es que ni siquiera el egoísmo es la explicación científica de lo que ocurre en la naturaleza y por ello critica, no sin razón muchas veces, el evolucionismo en clave darwinista como paradigma científico dominante. *“Al parecer, la única posibilidad, no ya de éxito, sino de simple supervivencia, está*

²⁵² SANDÍN M., *Sobre el origen del hombre* en o. c., p. 238.

en una competencia permanente, y del mismo modo que en la teoría darwinista la supervivencia del “más apto” pretende justificar “con el tiempo” lo injustificable, la “libre competencia” será beneficiosa para todos “con el tiempo”, como se puede comprobar observando la situación, cada día más dramática, en que se encuentra la mayor parte de la Humanidad. La desalentadora sensación que produce la aceptación de estos argumentos cargados de conceptos vacíos, es que estamos asistiendo a una crisis, no sólo ética (que es muy evidente), sino también intelectual. De que se ha extendido una especie de “pereza mental” que impide profundizar, no sólo en la comprensión de los fenómenos naturales, sino también en las causas (en la raíz) de los graves problemas a los que se enfrenta la Humanidad y afrontarlos de una manera coherente. Porque, como hasta la persona más sencilla (o más “primitiva”) puede comprender, en toda competencia hay pocos ganadores y muchos perdedores. Y, de seguir por este camino, el premio para los vencedores no va a ser, precisamente, envidiable”²⁵³.

No obstante, hay otras perspectivas del evolucionismo que incorporan el altruismo no como una anomalía evolutiva sino todo lo contrario, como una de sus principales fuerzas motrices, porque existen mecanismos en los que el comportamiento cooperativo emerge en los organismos más rudimentarios, aunque sea evidente que el ser humano sea la especie más cooperativa de todas. Además, estas teorías conceden a la cooperación un valor capital de cara al futuro. Uno de los mecanismos más habituales en la biología es la reciprocidad directa, “el toma y daca”, pero también existe la reciprocidad indirecta o la selección de grupo en las que se pone delante el bien común y no el bien propio. Lo interesante de estos comportamientos es que son universales: *“Mis investigaciones indican que, en lugar de oponerse a la competición, la cooperación ha operado desde el primer momento junto a ella: ambas han perfilado la evolución de la vida en la Tierra, desde las primeras células hasta el homo sapiens...la vida es también una colaboración por la supervivencia”²⁵⁴.*

Pero para Cortina, el *homo oeconomicus* ha dado paso al *homo reciprocans*, hombre en el que también hay en principio más interés que altruismo

²⁵³ SANDÍN M., *Sobre el origen del hombre* en o.c., p. 267

²⁵⁴ NOWAK M. A.; *¿Por qué cooperamos?*, en *Investigación y Ciencia*, nº 433, octubre, 2012.

porque espera que los demás correspondan, devuelvan lo recibido o, como poco, tengan la predisposición a cooperar. *“Conviene, pues, desempolvar la antigua tradición del contractualismo y construir una teoría de la justicia, alternativa al utilitarismo y al perfeccionismo, sobre la base del pacto social...las conductas altruistas no se explican con el hombre económico, pero tampoco con el altruismo genético...es preciso contar con la realidad de un hombre capaz de reciprocitar, un hombre reciprocador, que es la base del pacto social, y además en el sentido de la reciprocidad fuerte... una versión darwinista del imperativo categórico que dice así: obra sólo de tal modo, que si los demás obraran como tú, se maximizaría la capacidad adaptativa”²⁵⁵.*

De cualquier manera, por mucho que podamos describir los mecanismos cerebrales y morales, no podemos inferir de ello normas morales, porque de el “es” no podemos inferir el “deber ser”. Incluso en este sentido Cortina apunta que es mejor buscar la cooperación en ese terreno que el conflicto, aunque en algunos casos sea más prudente el conflicto entre esas dos fuerzas que la cooperación, pensemos por ejemplo en el conflicto que puede plantear el “es egoísta” cerebral y el “debe altruista” moral.

En segundo lugar, el altruismo biológico no puede explicar la benevolencia universal que estaría presente en la moral universal. Una benevolencia que es muy difícil o imposible verla con los lejanos. Porque con los cercanos creamos otros lazos, los vemos, los notamos y los sentimos más como parte nuestra, pero son los lejanos los que plantean problemas a la hora de explicar la benevolencia o la compasión que el ser humano puede sentir, aunque no lo haga siempre por los que están lejos o son completamente desconocidos.

Por otra parte, en la teoría de la mente extendida de Levy bastaría para justificar las normas morales con que los expertos pudieran hacerlo. La justificación moral y el fundamento podría ser así tarea de creadores de opinión, pero lo importante para Cortina es que siendo la educación moral necesaria, no puede ser indoctrinación sino que hay que buscar la manera de que las personas asuman las razones desde ellas mismas, no desde los personajes mediáticos .

²⁵⁵ NN 120-121

En resumen, podemos encontrar en la base biológica y en la necesidad de supervivencia el deseo de justificar nuestras acciones, el deseo de ser altruistas o de reciprocitar pero eso no justificaría la obligación de seguir esos deseos: *“De un es cerebral y evolutivo no se sigue un debe moral, porque el deber moral no es sobrevivir, sino vivir bien, de acuerdo con las exigencias de la justicia y con los proyectos de vida que tenga razones para valorar”*²⁵⁶. Aquí Cortina sugiere que el mejor método para buscar la justicia está en el acuerdo que podrían descubrir los seres humanos a través del diálogo y el reconocimiento recíproco.

Si el principio de beneficiar es el que debe guiar las investigaciones científicas, desde el punto de vista ético está primero el no dañar y la neuroética debe plantearse si las investigaciones y las intervenciones pueden anular la libertad, si habrá que eliminar la intimidad o la responsabilidad, si se puede abrir más la brecha de las desigualdades sociales entre quienes pueden costearla o no, si podemos llegar al trasplante de cerebro... Desplazada un tanto la vieja polémica alma-cuerpo, mente-cerebro, el conflicto de Frankenstein aparece de nuevo: *“Ese era en realidad el mensaje de Mary Shelley: que los miembros y los órganos de un ser humano, incluido el cerebro, pueden ser muy perfectos, pluscuamperfectos, pero nada garantiza que su vida sea una vida buena si no puede contar con otros entre los que saberse reconocido y estimado...Tal vez éste debiera ser el mensaje de una Neuroética pensada en serio, prometedora en tan gran cantidad de posibilidades, cuidadosa de esa dimensión del reconocimiento mutuo sin la que la felicidad flaquea. Tal vez sea ese el modo de superar el fracaso de Frankenstein en un proyecto de vida, no tanto más perfeccionada, como buena”*²⁵⁷. Cortina toma así las neurociencias con cautela porque es al final la individualidad humana, el reconocimiento recíproco lo que hay que salvar antes que la bondad o maldad de los actos. Vemos aquí aparecer el *homo reciprocans* como el fundamento del *homo ético*.

Las neurociencias nos hacen volver la vista también hacia un problema secular: la libertad humana, porque empieza a desarrollarse otro tipo de determinismo: el determinismo neurocientífico. Los descubrimientos científicos

²⁵⁶ NN 139

²⁵⁷ CORTINA Adela, *“Frankenstein: el origen de la Neuroética”*, El País, 17-10-2010.

cierran cada vez más el cerco a la libertad humana; y cada vez descubrimos causas desconocidas que nos inclinan a pensar que nuestra voluntad está mediatizada. Los experimentos de Libet, por ejemplo, mostrarían que la toma de decisión es posterior a la puesta en marcha del potencial de disposición, en el experimento descrito por Libet primero moveríamos la mano y después, milisegundos después, decidiríamos. Primero actuamos, después decidimos. Para Cortina tales experimentos poco prueban en cuanto a la moral y a la vida práctica que no se reduce a movimientos arbitrarios y rápidos, sino a hábitos de conducta *“porque la voluntad se configura en el curso de deliberaciones, una iniciativa de la voluntad en la que no se puede apreciar razones, explícitas ni implícitas, no se puede decir tampoco que sea libre”*²⁵⁸. A la existencia de la libertad humana no es fácil renunciar: tenemos conciencia de ella, los sentimientos que nos unen a los demás nos exigen responsabilidad en las decisiones que tomemos y eso exige libertad, ya que el ser humano ha originado, vivido y optado por diversas formas de organización social... Datos todos que, si no demuestran la existencia de la libertad, muestran al menos las consecuencias que tiene contar con ella.

Por otra parte, si aceptamos el determinismo con todas sus consecuencias, ni la educación, ni la afirmación de la responsabilidad tiene sentido; la primera, por inútil, la segunda, porque no existiría. Cortina optaría por un liberalismo moderado o débil en el sentido de que nuestras acciones están causadas por nosotros mismos porque, en efecto, no se puede negar que estamos condicionados por nuestras experiencias o nuestro carácter, son las razones que tenemos para actuar de una forma las que nos hacen libres. La libertad no es así indeterminación o arbitrariedad sino autodeterminación, porque las acciones libres dependen más de la fuente de la causa que de que exista la causa. Por eso Cortina propone en este asunto *“abandonar la noción de causa, que suele entenderse como si, puesta una causa, se siguiera necesariamente un efecto, y recurrir a la noción de condición...las razones que tenemos para actuar influyen en nuestras actuaciones y eso es lo que hace posible asegurar que la experiencia*

²⁵⁸ NN 172

*de la libertad es racional*²⁵⁹. En efecto, las condiciones condicionan, influyen en que una decisión se tome. Son razones más o menos poderosas para que actuemos en un sentido o en otro, pero la causa de nuestra actuación está en nosotros mismos, en nuestra capacidad de autodeterminarnos.

Por eso hay que distinguir entre razones para actuar y causa de las actuaciones. Las primeras condicionan, son potenciales para la acción; las segundas determinan. En esta distinción resulta especialmente aclaratoria la teoría de la acción comunicativa, según ella, contamos grosso modo con dos tipos de lenguajes, con dos maneras de entender el mundo, como observadores y como participantes y reconoce a los otros como interlocutores válidos con los que interactúa reclamando razones y responsabilidades con ellos. Y este lenguaje posibilita el primero porque *“el lenguaje en el que se intercambian razones es indispensable para que exista el lenguaje referido a la observación. Cuando los neurocientíficos quieren tratar sobre fenómenos observables tienen que hacerlo desde el trasfondo de un mundo vital compartido intersubjetivamente”*²⁶⁰.

En definitiva, por tanto, las neurociencias no acaban de demostrar ni que la libertad sea una ilusión, ni que seamos máquinas biofísicas. Por el contrario, somos dueños, al menos en parte, de nuestras acciones, somos capaces de traspasar los límites de nuestro mecanismo biofísico y de apreciar valores como la dignidad, el fin en sí mismo de cada humano. Además, *“si no somos protagonistas de nuestra vida, al menos en parte, no tiene sentido la educación, ni las críticas a una sociedad injusta...Lo interesante de la libertad no es que nos invita a buscar culpables, sino a sabernos responsables de nuestro mundo, capaces de transformarlo desde proyectos valiosos”*²⁶¹.

Recapitulando, para Cortina, no podemos encontrar ni fundamentar una ética basada sólo en el cerebro. El fisicalismo no puede explicar la moral, o mejor, la moral no puede quedar reducida a procesos cerebrales, instintivos, neurológicos o emocionales como Gazzaniga o F. Mora defienden:

²⁵⁹ NN 192

²⁶⁰ NN 196

²⁶¹ NN 211

- 1.- No tenemos en los procesos cerebrales más que la demostración de que existe un vínculo entre la actividad cerebral y la decisión moral.
- 2.- No existen juicios moralmente válidos para todas las culturas.
- 3.- Las emociones no son las causas de los criterios morales
- 4.- La naturaleza humana no puede ser definida solo por la neurociencia.
- 5.- La norma moral no es sólo producto del mecanismo adaptativo.
- 6.- Existe también el altruismo, la cooperación y la solidaridad, porque las razones que fundamenta la obligación moral van más allá del interés individual.

Por tanto, para Cortina, si bien el cerebro es la base fisiológica de la moral no puede ser el fundamento de ella. *“Tras el nacimiento, el hombre desarrolla casi el 70% de su cerebro, en interacción constante con el medio y con los demás, de modo que los códigos pueden ser modificados ampliamente”*²⁶². Sin embargo, esta crítica radical no elimina las ventajas de los progresos en la neurociencia, serán muchos: nos ayudarán a una mejor educación y, en concreto, a una mejor educación política y moral porque el cerebro sólo está acabado al 30% con el nacimiento y tiene una gran plasticidad. Es la educación la que más interviene en esa plasticidad, por ejemplo, aunque tengamos inscrito en nuestros genes, no ya el egoísmo con el propio gen egoísta de Dawkins, sino también el gen altruista que nos hace cooperar con los cercanos. Porque, aunque la cooperación sea un mecanismo adaptativo, aunque el individuo posesivo no tenga base biológica, la educación trata de comparar este vínculo biológico con el que pudiera ser el vínculo moral, la nueva Regla de Oro *“no hagas a los extraños lo que no quisieras que hicieran a los tuyos porque son tan dignos y vulnerables como aquellos que te son cercanos”*²⁶³. En sus últimas obras y declaraciones Cortina abunda y hasta un tanto provocadoramente, en que las investigaciones neurológicas están dando la razón a las teorías que consideran la cooperación, la solidaridad, el cuidado y la compasión como conductas fundamentadas en nuestro cerebro: *“La ética capitalista está equivocada, lo que se demuestra cada vez más desde la biología y las neurociencias es que los seres humanos estamos preparados para cooperar*

²⁶² NN 91

²⁶³ NN 224

*y cuidar, no hay que forzar el lado egoísta, el individualismo es falso, Es la tradición del reconocimiento de Hegel, Mead, Apel, Habermas...la neurociencia lo avala*²⁶⁴.

Maquiavelo parte de una idea de ser humano negativa desde el punto de vista moral y Cortina ve en su teoría la más clara formulación de que el interés del más fuerte es el que ordena el funcionamiento de la sociedad. Ella defenderá que su ética cordial funciona también con “interés” pero, como se puede suponer, de muy diferente índole: *“Defenderé una noción de interés un tanto más alejada de cálculo: interesa algo que se experimenta como valioso, por eso centraremos en ello nuestra atención y nuestro cuidado”*²⁶⁵. Porque, según Maquiavelo, es el propio interés el que hace que el hombre inteligente sea capaz de autocontrolarse y dominar sus sentimientos o pasiones en favor de lo que le interesa. Por tanto, no es cuestión de ser bueno o malo, sino de poner la moral al servicio de la vida que interesa. La moral es así sierva de la política en el caso del príncipe o sierva del egoísmo en el caso del individuo.

Hobbes no le va a la zaga a Maquiavelo en su concepción pesimista del ser humano. El Leviatán se origina por el encuentro de las dos grandes pasiones que definen al ser humano: la paz y la discordia. El hombre desea poseerlo todo, este deseo es el alimento de otras tres pasiones naturales: la competencia en el afán de beneficiarse, la desconfianza y el deseo de gloria. Estos tres deseos generan el estado de guerra de todos contra todos en el que es imposible vivir. El pacto es la solución a este estado de guerra y el Leviatán sirve para garantizarlo y hacerlo duradero. La paz, el Estado, la obligación moral, es por lo tanto en Hobbes fruto de la discordia y el egoísmo originario. Es cierto que hay vínculo entre los humanos y reconocimiento recíproco, pero -y esto es lo importante- no es un vínculo cordial, sino de desconfianza. En Hobbes es la discordia y el antagonismo, como diría Kant, quien está en la base de la sociedad porque también lo está en la naturaleza del ser humano. Al no existir vínculo moral, sino simplemente pacto, la moral es subsidiaria del mismo. De nuevo la política anula

²⁶⁴ *“Competir o convivir”* entrevista a Cortina por F. Arroyo. El País, Babelia, 18-5 2013. También en VVAA (Coord., A. C). *Neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2013: o en *“¿Somos cerebro?”*, El País, 4-4-2014

²⁶⁵ ERC 60

la moral. Para Cortina, incluso siguiendo el razonamiento de Hobbes o de Maquiavelo, no es siempre ni siquiera lo más inteligente someterse al interés más fuerte, pues *“desde el 11 de septiembre de 2001 recordamos una vez más que hasta el más débil puede acabar con el más poderoso, que David y Goliat siguen vivos. Que no es inteligente cerrar los ojos ante la pobreza, dar por buena la tortura clandestina, olvidar que un día los desarraigados de la Tierra pueden recordar que sus cadenas, lo único que pueden perder, son injustamente pesadas. No es inteligente dejarse ganar por el afán de poder, lucro y estima... Es ésta la primera lección que se aprende en el libro del interés más fuerte”*²⁶⁶. Cortina reclama, por consiguiente, una responsabilidad social de la moral, un interés por la justicia frente a un cálculo interesado en el bienestar personal. El ser humano no es que deba actuar, es que según Cortina *“actúa por otras razones que no son sólo el miedo, sino el valor mismo de la justicia, el valor de las personas, el sentido de la dignidad”*²⁶⁷. Y además estos valores son anteriores al contrato social que forma el Estado; son tan primarios como las ansias de supervivencia: *“los valores existen antes del pacto político. Que algo valga en sí es el comienzo de la moralidad”*²⁶⁸.

Pero las teorías de Hobbes han tenido continuación en las teorías del individualismo posesivo de MacPherson que proclama el valor del individuo frente a la sociedad a la que, en principio, nada debe. Lo que nos interesa ahora es destacar cómo admite la cooperación pero no por el reconocimiento recíproco de los demás hombres, sino por el interés que se seguirá de ella. Es pues una cooperación interesada. En efecto, no es cuestión de volver al tan citado animal social aristotélico para mostrar que el ser humano es un ser de carencias que sólo la vida en sociedad y la cooperación con otros hombres pueden subsanar. Sólo el intercambio, el trueque, la cooperación salvan al individuo y también a las sociedades de la indigencia y lo sacan de la selva. Pero Cortina se plantea *“¿qué ocurre con los aporoi, con los pobres, en un mundo en el que está entrañada la*

²⁶⁶ ERC 62

²⁶⁷ ERC 70

²⁶⁸ FP 174

*aporofobia, la aversión al pobre, al que no tiene nada que ofrecer?”*²⁶⁹. El triunfo en este intercambio infinito es para el “Principio Mateo”, según el cual “*al que más tiene más se le dará y al que menos tiene, hasta lo poco que tiene se le quitará*”. Este principio se aleja de todo presupuesto de justicia, igualdad o moralidad. Para Cortina tal principio tiene el límite del fin-en-sí-mismo, pongámoslo ahora entre guiones para reforzar la unidad de la definición del ser humano. Hay cosas que no tienen precio, que valen por sí mismas, que tienen dignidad. Esta diferencia entre los seres humanos y los demás, que es el fundamento kantiano de la moralidad, no existe en los autores que estamos mencionando.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos reconoce el valor intrínseco del ser humano, pero podemos plantearnos ahora por qué no se pone en práctica y se elimina el abismo entre la moral pensada y la moral vivida, entre ideas y creencias. En definitiva, es el mismo abismo entre lo que es y lo que debe ser. Para Cortina, hacer del hombre únicamente un *homo oeconomicus*, que considera a las personas como calculadores interesados, es limitar considerablemente al ser humano y en consecuencia falsearlo, hay otras motivaciones en el ser humano como las que hemos estado comentando. Esas son la clave de la obligación moral, y es necesario explorarlas, ver de dónde nacen y cómo se asientan en la voluntad humana. El fracaso del doctor Moreau empezó porque no pudo persuadir a los animales de que humanizándose vivirían mejor, aún cuando esta humanización sólo atendiera al interés calculado y más fuerte.

Hume hubiera considerado esta humanización como un éxito, de forma que el fracaso habría venido por no haber atendido a los sentimientos sociales, a esas cualidades que los humanos aplauden en las personas, a las virtudes. Reputación y simpatía son las cualidades que podrían sintetizar todas las demás. La utilidad es el criterio que nos sirve para aprobar o rechazar conductas, pero no es una utilidad entendida al modo hobbesiano individual y egoísta, porque consideramos virtudes a los sentimientos inscritos en la naturaleza humana, entre los que están la simpatía por otros seres humanos. Se podría objetar que algunos seres

²⁶⁹ ERC 72

humanos son incapaces de tener sentimientos de compasión, justicia, amistad, magnanimidad... Para Cortina, eso es imposible: *“Los sentimientos por los que simpatizamos con los afectados por males y bienes es el papel de tornasol por el que distinguimos entre vicio y virtud. Estos sentimientos puede decirse entonces que pertenecen a la naturaleza humana, que son naturales, sencillamente porque no son raros sino corrientes, dado que han dado muestras de tenerlos todos los hombres en todos los tiempos y no hay una sola persona que no los haya tenido alguna vez...el sentimiento de simpatía permite transitar de la obligación natural a la obligación moral; son los sentimientos sociales los que mantienen moralmente a la sociedad”*²⁷⁰.

La principal dificultad que Cortina encuentra en esta teoría de los sentimientos sociales es que, con todo, la simpatía es un sentimiento de poco alcance, llega sólo a los que están próximos y, además, los sentimientos de benevolencia no brotan siempre y en todo hombre de la misma manera, ¿qué hemos de hacer para tenerlos presentes en cualquier sociedad y en todo momento? Para Cortina la educación moral es también y en primer lugar la educación de los sentimientos: *“La educación de las emociones y de los sentimientos es uno de los capítulos esenciales de la vida moral...hace falta entrenarse...educar día a día las emociones...las emociones son antenas que nos permiten conectar con países desconocidos, sin ellas no tendríamos noticias de tales países. La ceguera emocional produce ese analfabetismo emocional sin el que la vida ética es inviable”*²⁷¹.

Kant en *“La Paz Perpetua”* decía que hasta un pueblo de demonios, sin sentido de justicia, estaría interesado en construir un Estado de Derecho. Su propio interés incitaría a su inteligencia a unirse aunque tuviera con ello que renunciar a su libertad: *“El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, con tal de que tengan entendimiento”*; como ya explicara también Hobbes. *“Pero si llegáramos a la conclusión de que no es racional embarcarse en aventuras que puedan suponer*

²⁷⁰ ERC 83 y 84

²⁷¹ ERC 87. Veremos más adelante cómo esta aplicación de la ética a la educación se convierte también en la aplicación de la educación a la ética.

*intranquilidad , sacrificio o pérdida de estima social, porque así lo exige la dedicación a seres que son valiosos en sí mismos; si los seres humanos carecemos de la capacidad de apreciar, más allá de la propia conveniencia, aquello que es por sí mismo valioso, entonces los grandes desafíos de la justicia a los que nos hemos referido quedan más allá de nuestras posibilidades, lejos de nuestro alcance*²⁷². Por eso, el interés propio no puede construir una ética pública que debe encontrar soluciones justas para los afectados, porque, como ya hemos dicho, la vida se produce entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres humanos. La ética trata de resolver conflictos haciendo justicia, lo cual nos hace descartar el individualismo.

Cortina ve imposible que el egoísmo pueda fundar moral alguna sobre todo porque, por muy racional que sea quererse a sí mismo, la solidaridad exige una *“dialéctica de autocentramiento y descentramiento, que no surge de un quererse a sí mismo...contra tal cálculo se alzan el descubrimiento de la propia pertenencia a una comunidad y el de que hay seres, los hombres en sí y no solo para mí, valiosos*²⁷³. Precisamente, a raíz de esta propuesta de fundamentación ética del llamado por Savater *egoísmo ilustrado*, Cortina mantuvo una polémica periodística principalmente con él, que a su vez contestaba a sendos artículos de G. Vattimo y E. Lledó sobre el papel de la filosofía en la política democrática²⁷⁴.

La solidaridad no es así, para Cortina, simple cooperación porque, si bien introduce la asimetría entre los que la ejercitan y los que se benefician, la cooperación, al carecer de esa relación asimétrica, proporciona una autoestima mucho mas escuálida; y la autoestima es uno de los bienes morales primarios con los que se construye la moral. *“Hay que evitar la confusión de la solidaridad con la cooperación, a pesar de que en muchos casos parezca conveniente convertir la primera en la segunda, en la medida en que la cooperación, al no establecer*

²⁷² HPD 60

²⁷³ ESM 288- 289

²⁷⁴ Nos referimos a los siguientes artículos:

VATTIMO, G., “De la ideología a la ética”, El País, 8-1-1987, LLEDÓ, E., “¿Qué ética?”, El País 14-1-1987, SAVATER, F., “La democracia pendiente”, El País 18-1-1987, CORTINA, A., “Una ética de la responsabilidad solidaria”, 26-2-1987

relaciones de asimetría, fomenta la autoestima. Pero no deben confundirse, al menos en la medida en que se intente explicar la cooperación en virtud de agentes racionales pero egoístas, que sólo pueden llegar a cooperar cuando logran aprender por interacción repetida que la estrategia de cooperación genera mayor rendimiento que la contraria. Pues la cooperación consistiría, entonces, en lograr mutuo beneficio sin tener que coincidir en los fines. Los cooperantes coincidirían sólo en lo que atañe a los medios y no en cuanto a los fines. La colaboración es aquí puramente instrumental. En este orden de intercambio, la persecución de los fines particulares facilitaría el alcance de las metas de unos y otros. Por tanto, no haría falta recurrir a la solidaridad para propiciar las actividades cooperadoras de los individuos”²⁷⁵.

Hay en Cortina dos razones para apostar por la solidaridad frente a la cooperación por muy racional que ésta sea. La primera es que el reconocimiento del hombre como fin en sí mismo obliga no sólo a una cooperación que muchas veces es imposible, sino a una adhesión solidaria como actitud necesaria que considere a todos los hombres como valiosos en sí mismos y no sólo valiosos por el beneficio que pueden aportar a la colectividad.

La segunda razón es que, como el acto del habla muestra, existen dos polos: uno nos muestra a los hombres como individuos, sujetos autónomos y sería imposible el acto lingüístico sin pronombres personales; el otro nos dice que las relaciones intersubjetivas necesitan de un lenguaje que los haga capaces de reconocerse como personas. Por tanto, podemos decir que los dos principios de la ética política de Cortina son la solidaridad y la justicia. *“La libertad puede existir sin igualdad y la igualdad sin libertad. La primera, aislada, ahonda las desigualdades y provoca las tiranías; la segunda, oprime a la libertad y termina por aniquilarla... A mi modo de ver la palabra central de la tríada es fraternidad. En ella se enlazan las otras dos... La fraternidad es el nexo que las comunica, la virtud que las humaniza y las armoniza. Su otro nombre es solidaridad, El único puente que puede reconciliar a estas dos hermanas enemigas – un puente hecho*

²⁷⁵ CONILL J., “Ética universal de la cooperación y el desarrollo solidario”. En JONGITUD, J., *Ética del desarrollo y responsabilidad social en el contexto global*, México, Universidad Veracruzana, 2007. <http://www.etnor.org/doc/Conill-Desarrollo-2007>.

*de brazos enlazados – es la fraternidad. Sobre esta humilde y simple evidencia podría fundarse, en los días que vienen, una nueva filosofía política*²⁷⁶. Aunque no sean palabras de Cortina, sino de Octavio Paz, podrían servir también para exponer la labor de bisagra por una parte y de fundamento moral por otra, que, según Cortina, tiene la solidaridad, concepto de larga historia aunque haya pasado por diferentes denominaciones como amor universal, fraternidad, reconocimiento recíproco, etc.

El individuo posesivo queda también deslegitimado para Cortina en el momento en que reparamos en que nadie es dueño en exclusiva de sus facultades y el producto de ellas, sino que, gracias a que estamos a *hombros de gigantes*, podemos ver más lejos. Los bienes de la tierra son bienes sociales y por eso han de ser socialmente distribuidos. *“La lotería social es un hecho que no legitima a quienes salen favorecidos con los mejores premios para creer que es suyo lo que tienen, porque no lo es...el premio en su conjunto era también el producto del esfuerzo social. Los bienes de la tierra son, pues, bienes sociales y por eso tienen que ser socialmente distribuidos. Y no sólo en un país, sino en el conjunto de la humanidad, que a fin de cuentas es la que los produce...todos somos deudores de los excluidos, como mínimo, porque no se esfuerzan en arrebatarnos lo que tenemos tanto en el ámbito local como en el mundial”*²⁷⁷. Estas perspectivas del altruismo, la cooperación y la solidaridad completan, pues, las examinadas a propósito de la neuroética y la neuropolítica y nos abren el camino de actitud humana ante los valores.

2.2.- EL DINAMISMO DE LOS VALORES. LA RAZÓN CORDIAL Y SENTIENTE

La conquista de la libertad referida a la esfera propia, a la autonomía, a vivir según las propias leyes y obligarse a cumplirlas, viene de la Modernidad, como venimos diciendo. La autonomía presenta también esa doble cara de la moral. Formulo mis leyes y me obligo a cumplirlas, y esto porque, como ya

²⁷⁶ PAZ O., *La otra voz. Poesía y fin de siglo*, Seix Barral, Barcelona 1990, p. 129.

²⁷⁷ AC 161 - 162

Sócrates planteara, las leyes obligan y obligan siempre que uno, un grupo social o un pueblo haya sido capaz de dárselas. Con todo, reparemos en que la grandeza de la ética kantiana no está en el descubrimiento de la autonomía como el fundamento de la obligación moral, sino en la capacidad del ser humano de darse no cualquier ley sino una ley universal, la que considera digna de servir a todo el mundo. *“Las leyes no pueden ser individuales, eso es un contrasentido, las leyes o bien son generales o bien universales, y el ser humano que se da a sí mismo leyes no tiene como referencia su peculiar idiosincrasia, sino la de la humanidad”*²⁷⁸. He aquí cómo aparecen las dos caras de la moral mencionadas con anterioridad: la autoobligación individual del propio sujeto moral y la humanidad como referencia universal que traspasa la peculiar idiosincrasia del sujeto. Existe, por tanto, según este planteamiento, un ideal de la humanidad en el que estamos vinculados todos. Este ideal no es el interés calculado de Hobbes o de Maquiavelo, no es la utilidad entendida al modo de Hume como simpatía, estima o reputación, sino un doble vínculo: con uno mismo y con los demás.

Cualquiera de estos dos vínculos, la autoobligación y la humanidad, ha sido muy estudiado y criticado. El de la obligación ha sido negado por autores como Cohen que ven cómo el autor de la ley puede cambiarla o desobedecerla cuando le venga bien, si es que es realmente autónomo y legislador. Digamos que quien hace la ley, hace también la trampa. También lo niega Korsgaard que ve que una persona no pueda negar que se obliga a sí misma sin contradecir su propio querer: *“En el discurso de Korsgaard el problema no es, a mi juicio, el que Cohen se empeña en señalar con sobrada miopía. Más bien el problema es el siguiente: en su afán de ver en la naturaleza reflexiva del hombre la fuente de normatividad moral, olvida muchos otros elementos que también pertenecen a ese hombre y que pueden ayudarle a hacer sus elecciones, una vez sabemos que se autoobliga. Porque la cuestión es ahora: ¿desde qué criterios voy a comprobar si querría convertir en máxima de mi conducta obrar según un deseo?”*²⁷⁹.

Pues bien, aquí es donde entra en liza el concepto de “identidad práctica” acuñado por Korsgaard o el de “identidad moral” de Ch. Taylor, que es algo así

²⁷⁸ ERC 105

²⁷⁹ ERC 110

como el horizonte moral de las actuaciones de una persona: el conjunto de valores y prioridades morales. Para Cortina, la identidad moral de la que hablan estos autores está presente ya en Kant en la misma formulación del imperativo categórico: *“Obra de tal manera que trates a la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre como un fin y nunca solamente como un medio”*. Kant sitúa esta identidad moral o este horizonte en el reino de los fines. Cortina matizará en su razón cordial que el principio que preside el reino de los fines es también doble: la no instrumentalización del ser humano y el empoderamiento de todos ellos para que empleen bien sus capacidades. Y es precisamente este segundo aspecto el que requiere en la ética cordial especial atención porque es el que menos ha sido tratado. Todo arranca de la peculiar naturaleza de la obligación moral. Los contenidos de la conciencia moral son extensibles universalmente hablando y reconocemos que deberían obligar a cualquier ser racional. Volvemos a necesitar admitir que la moral tiene por eso más que cualquier otra ciencia exigencia y pretensiones de universalidad. Estas pretensiones no son sólo fruto de la razón, sino también y, sobre todo, de la sensibilidad de la conciencia moral, del amor al prójimo, de la autoestima. Ahora bien, *“tenerlas no es obligatorio, porque ellas mismas son condiciones subjetivas de la receptividad para el concepto del deber, no condiciones objetivas de moralidad. Son predisposiciones sensibles que tiene todo hombre normalmente constituido y, si alguien no las tuviera, no estaría obligado a cultivarlas porque no podría tener conciencia de obligación”*²⁸⁰, que es lo que les pasaría a los animales de la isla mencionada del doctor Moreau.

Ahora bien, es precisamente el sentimiento de respeto en donde encuentra Cortina el móvil moral más fuerte con el que debemos contar para fundamentar la moral. Es decir, es el reconocimiento de la dignidad, del valor en sí del propio sujeto que le dota a éste de una obligación de respeto para consigo mismo en primer lugar, y para con los demás, en segundo lugar, como veremos luego.

Así pues, según todo lo dicho, Cortina da una vuelta de tuerca a su ética mínima en la razón cordial colocando el sentimiento y la conciencia del propio

²⁸⁰ ERC 120

valor y respeto como la fuente principal de la obligación moral. Pero es que además, a esta propia dignidad, que brota ahora no sólo de la razón sino también del sentimiento, hay que unir el hecho de que los seres humanos sean dignos también por compasión. Admitir que la compasión es el principal móvil moral no es nuevo; y a pesar de ser un sentimiento que se ha ligado más a la lástima que al respeto por la dignidad de los otros, lo tenemos en Schopenhauer, en Kant, en Marcuse...y en Cortina que a propósito de la concesión del premio *Príncipe de Asturias* en 2003 a J. Habermas, desglosando la figura de éste filósofo, escribía lo siguiente *“según cuenta el propio Habermas, poco antes de que Marcuse cumpliera ochenta años se preguntaban ambos cómo explicar la base normativa de la teoría crítica. Pero Marcuse no respondió hasta la última vez que se vieron, dos días antes de su muerte, ya en el hospital: “¿Ves?”, dijo a Habermas. “Ahora sé en qué se fundan nuestro juicios de valor más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”. Es tal vez desde la compasión desde donde la razón humana descubre que no es miope como quieren los positivistas, que la clave de la vida social no es el individuo atomizado, sino personas que se saben vinculadas desde el origen, que la política precisa legitimarse desde el poder comunicativo, que lo justo no es atender a los pocos, ni siquiera a los más, sino a todos los afectados por las decisiones, a los que debe dejarse participar en un diálogo abierto para decidir cuáles son los intereses universalizables. Por eso las virtudes de la ética del discurso son la justicia y la solidaridad”*²⁸¹.

La visión que Kant tiene de la benevolencia, la simpatía o la compasión es que no pueden exceder lo particular y lo concreto lo que hace que tengan grandes dificultades en considerarse virtudes universalizables, son como virtudes de otro rango, bellas y seductoras pero no sublimes ni nobles. Y aquí es donde Kant no se atreve, quizá, a romper una lanza a favor de la igualdad entre los géneros: a la mujer le convienen las virtudes adoptadas y al hombre la genuina virtud. Parece pues, que lo bello o las virtudes adoptadas no pudieran fundar la moral, y con ello, tampoco las virtudes tradicionalmente femeninas, o al menos más vinculadas a la

²⁸¹ CORTINA Adela, *“Diálogo abierto”*, El País, 15-5-2003

mujer. Cortina se cuestiona cómo el olvido o incluso el desprecio o la subordinación de esas cualidades o virtudes en la moral ha llevado al fracaso en la construcción de un mundo mejor que es, a fin de cuentas, el objetivo de la ética: *“Y yo me pregunto...si no es el olvido de esas cualidades tenidas por femeninas el que ha hecho imposible, no solo la construcción de una paz perpetua, sino que quede siquiera esperanza de ella”*²⁸².

Pero reparemos en que una cosa es la lástima, que de alguna manera, supone un desconocimiento de la fuerza del individuo por superar esa situación y otra cosa, la compasión que nace de la dignidad reconocida en el otro como un sentimiento de grandeza que no desaparece ni en situaciones extremas de pobreza, sufrimiento o desgracia.

Así pues, no es la pura razón formal ni la pura inteligencia la que fundamenta la moral, para empezar, porque tal inteligencia no existe. Es la inteligencia sentiente, el respeto, la autonomía o la compasión la que forma el bagaje ético. Para Cortina, es la razón la que teje una urdimbre con los proyectos del corazón y así aparece la razón cordial en la que *“junto al espíritu geométrico, late el espíritu de la finura que nos hace conocer de otra forma”*²⁸³. Los valores, que son los elementos con los que se construye la moral, no pertenecen a la categoría del ser de las cosas, sino a una dimensión especial que les hace ser creación humana en tanto que hay que apreciarlos, quererlos y degustarlos. La capacidad de realizar esto es universal; de ahí la importancia de la educación y de la cultura que los transmite. Recordemos de nuevo que el subtítulo de la *Ética de la razón cordial* es educar en la ciudadanía del siglo XXI. Valer y ser son las dos dimensiones de las cosas que los humanos apreciamos. *“Los valores son valiosos y por eso nos atraen”*²⁸⁴. Los valores no son ángeles abstractos, sino que están incorporados a la vida humana *“son bienes verdaderamente compartidos cuyo lugar se encuentra en el espacio intersubjetivo de las relaciones que conforman las comunidades humanas. Los valores existen mediante prácticas sociales y los individuos los reciben como dados. Sin embargo, las prácticas sociales son*

²⁸² ESM 313

²⁸³ ERC 127

²⁸⁴ FP 177

*sustentadas por las acciones de los individuos que necesitan compartir una comprensión común del bien de los valores que ellos aprueban. Una vez que se cambia ese procedimiento común, también lo hacen las prácticas sociales y los valores que involucran*²⁸⁵. Podríamos decir que los valores y los derechos tienen en la comunidad humana su lugar natural.

Esta cuestión es importante porque, si nos inventamos los valores, estamos abocados al relativismo moral y será difícil defender unos valores frente a otros. Si, por el contrario, los valores los reconocemos, ¿por qué no podemos estimarlos de forma universal? La solución para Cortina quizá está en un punto intermedio: los reconocemos, los captamos, pero en ello nuestra capacidad creadora tiene algo que decir, no son pura creación subjetiva, como hemos dicho ya. El valor se refiere a la cualidad de las cosas. Machado decía que “*es de necios confundir valor y precio*”. Es exacto. Los precios los ponemos nosotros, son convencionales, relacionales, pero no subjetivos o relativos; los valores ya vienen dados porque son cualidades reales que según Cortina descubrimos creativamente. Dado que el hombre tiene una necesidad imperiosa de hacerse con la realidad, como todo ser vivo, y que los instintos no dirigen su comportamiento como en los animales, esa libertad, esa anuencia como diría Ortega, le arroja a un escenario pero sin papeles: tiene que inventarlo todo y lo hace con la herramienta que posee: la inteligencia.

Decía Hölderlin que “*poéticamente habita el hombre la tierra*”; creadoramente, haciéndose, “*poiein*”. El animal vive, el hombre super-vive; o sea, vive por encima de sus realidades porque tiene muchas posibilidades, muchos posibles. Dice Heidegger glosando y buscando la esencia de la poesía en la misma poesía de Hölderlin: “*¿Quién es el hombre? Aquel que debe mostrar lo que es... Pero ¿qué debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz en todas las cosas... La manifestación del ser del hombre y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión. Esta aprehende lo necesario y se mantiene vinculada a una aspiración más alta. El ser testimonio de la pertenencia al ente en*

²⁸⁵ DENEULIN S., *Valores, elecciones y los límites del liberalismo en el enfoque de las capacidades*, en PL 85

*totalidad acontece como historia. Pero para que sea posible esta historia se ha dado el habla al hombre, es un bien del hombre*²⁸⁶.

Esta creatividad de la que hablamos en el descubrimiento de los valores, confiere un dinamismo que es necesario comentar, porque es el motor de la ética lo que le hace ser una disciplina práctica, progresiva y realmente humana. Los valores son positivos o negativos y, en consecuencia, atraen o repelen; no dejan indiferentes, no son neutrales. Diríamos que nos interesan siempre, no podemos permanecer ajenos a ellos. Por ello, más vale, según Cortina, reconocerlos en voz alta, ya se trate de valores políticos, económicos, educativos o de cualquier otra índole. Pero es más, si admitimos, como lo hacemos, que los valores son dinámicos y nos mueven a actuar en una dirección, es necesario admitir que también hay una lógica de los valores que nos obliga a seguir los positivos y rechazar los negativos: *“Por eso podemos decir que la creatividad humana forma parte del dinamismo de la realidad, porque actúa como una partera que saca a la luz lo que ya estaba latente, alumbrando de este modo nuevos valores o nuevas formas de percibirlos. Los grandes genios y los grandes creadores de la humanidad son piezas indispensables de este dinamismo de la realidad, pero también los ciudadanos de a pie en la medida en que todos y cada uno son capaces de alumbrar nuevas perspectivas de valor*²⁸⁷.

La noción de valor, por tanto, es la noción central no sólo del imperativo categórico, sino también de la obligación moral, porque la obligación moral descansa en el hecho de que nuestra voluntad se ve movida no sólo por el deseo ni por nuestra facultad de desear, sino porque hay seres que valen por sí mismos, tienen un valor intrínseco. Por eso Cortina no participa de la distinción que hace Korsgaard entre valores intrínsecos y finales. Para Cortina, los valores son relacionales, o sea lo principal es que hacen falta seres que puedan estimarlos *“serán deseables algunas de sus cualidades, pero no es eso lo que les hace valiosos. Lo que les hace absolutamente valiosos es que son ellos los que pueden proponerse fines, organizar su vida, desarrollar formas de vida política y*

²⁸⁶ HEIDEGGER M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, F.C.E, Buenos Aires, 1992, p.2-3.

Se puede encontrar en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/holderlin_esencia-poesia.htm

²⁸⁷ ERC 144

económica”²⁸⁸. En conclusión los animales o la naturaleza tienen un valor interno, pero no absoluto sino relativo a otros valores. Ahora bien, sin medios materiales y culturales es imposible la razón comunicativa y dialógica, con lo que entramos en un orden distinto de la realidad, ya no hablamos de posibilidades teóricas, sino de capacidades reales “¿cómo tender un puente entre las capacidades y los derechos teniendo en cuenta que pertenecen a esferas distintas de la realidad?”²⁸⁹. Es el puente entre las capacidades, es decir, la antropología y los derechos, es decir el orden práctico. O en otro orden de cosas podríamos decir, el puente entre “el ser” y “el deber ser”, el eterno problema para la ética.

Si, por una parte, apreciamos los valores que hay en las cosas atendiendo a lo que realmente existe, y por otra, nuestra creatividad nos hace acondicionar la realidad para que los valores positivos triunfen, tenemos que la moral es la unión de creación y realidad. No cabe el relativismo, pero tampoco el objetivismo cientifista. Los valores y la moral se caracterizan porque dependen de la libertad humana al incorporarlos a nuestra vida. Son universalizables y son integradores de una vida digna. El valor *en sí* se opone, como decía Kant, al valor *para*, de forma que, como ya dijimos en su momento, en el reino de los fines hay dos tipos de seres, los que tienen precio y los que no lo tienen, a éstos es a los que se les llama personas, seres sin precio, seres con dignidad. Así, la dignidad es lo contrario del precio, del intercambio, del fin para otra cosa. Los seres que tienen dignidad merecen ser respetados y además, y esto es lo más novedoso en la teoría de Cortina, merecen ser “empoderados”, es decir, merecen ser cubiertos de capacidades que les posibiliten la realización de su dignidad.

Los derechos humanos se fundamentan en esta estimación de la dignidad humana; pero una cosa son los derechos y otra la dignidad. Los derechos hay que concederlos, la dignidad hay que reconocerla, pero ésta nos lleva necesariamente a aquellos. Como dice Marina, al comentar la obra de Cortina, planteará problemas encontrar un fundamento a la dignidad intrínseca del ser humano y al final nos veremos obligados a aceptarla como una invención ética: “*Al convertir (Kant) al hombre en su propio legislador, le inviste de dignidad, de*

²⁸⁸ JC 139

²⁸⁹ JC 103

estatus, que al mismo tiempo se convierte en dignidad como propiedad esencial. Sin embargo, aquí hay un salto no justificado. Se convierte un caso concreto (hay personas que se regulan a sí mismas) en una característica esencial de la humanidad. Es decir, se convierte el mérito en naturaleza, con lo que se elimina el mérito... Ocurre así en el ámbito moral lo mismo que ocurrió con la aristocracia en el ámbito social, a saber, que en el momento que se adquiría por herencia, y no necesitaba ser mantenida por acciones, se convirtió en un honor indecente. Convertir la noción de "dignidad" no sólo en fuente de derechos sino en fuente de deberes me parece una tarea prioritaria de la ética actual". Cortina cree que la estimativa es necesaria para "apreciar que hay seres con un profundo valor interno,"... Lo que hace que esta afirmación sea poco convincente es que la misma estimativa puede conducirnos a apreciar que "hay seres sin ningún valor interno". El problema del "valor intrínseco" de las personas es que debe admitir que es bueno que todas las personas hayan existido, porque tienen valor intrínseco con independencia de lo que han hecho. Pues bien, creo que hubiera sido mejor que Hitler no hubiera existido. Y eso me fuerza a redefinir lo que entiendo por dignidad"²⁹⁰. Y es que el problema del fundamento último de la dignidad, entendida como valor en sí mismo, sigue abierto: si es cuestión de estimativa o si es cuestión de acuerdo. Pero quizá sea muy aclaratoria la irrupción ahora de la intersubjetividad.

Podemos definir la razón cordial como la capacidad humana que se encarga de mostrar cómo el vínculo comunicativo, que es el núcleo de la razón discursiva, no sólo tiene una dimensión argumentativa, que es lo que la ética del diálogo ha puesto de manifiesto, sino también una dimensión cordial que es la que hace posible estimar valores y compadecerse. Con ello lo que estamos infiriendo es que la verdad y la justicia se conocen también, además de por la razón argumentativa, por la razón cordial que, para Cortina, ha sido arrinconada a favor de la primera. Se alinea así nuestra autora con las teorías que consideran la inteligencia humana como una realidad compleja en la que se integran todos los afectos. En España, en los últimos tiempos, el filósofo que contribuye a divulgar y

²⁹⁰ MARINA J.A., *Movilización educativa.es*. 2007. Resumen de ERC.

exponer esta visión de la inteligencia es J.A. Marina. Bástenos ahora con exponer, de una manera concisa, su concepción de la inteligencia que conecta extraordinariamente con la razón cordial que Cortina propone.

Diremos, para empezar, que el ser humano es radicalmente distinto a todos los seres que le rodean, fundamentalmente porque puede ser el autor de su vida. Los animales nacen ya con el libro de instrucciones, nosotros, si lo tenemos, lo tenemos en blanco y necesitamos escribirlo. El análisis de esas bases es, por ello, una parte fundamental de nuestro estudio en la teoría de Marina y de Cortina: ellas son las que nos posibilitan ingeniar, crear, inventar formas de vida buenas. De ahí que la ética tenga tanto que ver con el arte o con la ciencia como formas de creación inteligente o, si se quiere, exclusivamente humana.

Pero continuemos con la descripción de lo estudiado. La inteligencia hace posible la ética, digamos que la fundamenta teóricamente pero ¿qué nos hace preferir una moral a otra? Descubrimos que la libertad, y por tanto la ética, es también un proceso creativo de la inteligencia que fabrica proyectos, inventa, siente, de forma que nunca se puede hablar de libertad en abstracto, sino de libertad inteligente o de inteligencia libre. La libertad es algo que emerge, que se levanta sobre una base material de recursos que llamamos inteligencia. Visto así, la ética no es la conquista de la libertad sino la conquista de la capacidad humana por comprometerse. Hemos descubierto con ello que no es lo importante la libertad sino la autodeterminación, la autonomía personal.

Tradicionalmente hemos recibido la idea de la inteligencia como razón, con lo cual nos parece que el colmo de la inteligencia es la ciencia, y eso nos está pasando factura porque no es verdad. Lo importante de la inteligencia no es conocer sino dirigir la conducta, conocer las cosas para saber cómo salimos de la situación, y saber evaluar bien. Ese bien ¿qué significa?: que en la idea ultramoderna de la inteligencia, la ética como forma de vida aceptable es su gran creación. Descubrimos así que la ciencia está al servicio de lo que nos parezca una vida decente, una vida digna. La motivación es importante pero lo es más que las personas sean autónomas, que pueden valorar sus fines y realizarlos. También se aconseja en este proceso desembarazarse de quienes tienen la razón como algo ajeno a los sentimientos, fría y sometida a la lógica en su

búsqueda de la verdad universal. Hemos de mirar a la razón como algo más que el razonamiento, como un proyecto de la inteligencia que busca evidencias más fuertes que las privadas, las evalúa y las rechaza o las acepta. Hay una inteligencia racional que se deja seducir por la racionalidad de una vida inteligente y de un sujeto universalizado, por la razón de la mejor posibilidad pensable. La capacidad de la inteligencia que inaugura el ámbito moral es el sentimiento. Los sentimientos nos mueven, son motivos de comportamiento. Hablar de ética supone hablar en primer lugar de ellos porque “*son bloques de información integrada que incluyen valoraciones*”²⁹¹. Estos bloques son una construcción cultural que la educación va transmitiendo. Los sentimientos alumbran valores y la inteligencia crea valores nuevos a partir de ellos: la vergüenza, la culpa, el orgullo, la confianza, el respeto, el patriotismo, la estética...son creaciones sociales que tienen que estar sometidas a crítica y ésta es la labor de la ética.

Nos acerca esto al emotivismo moral de Hume en sus *Investigaciones sobre los principios de la moral*: “*Haced que los hombres se sientan indiferentes al vicio o a la virtud y la moral no será una disciplina práctica ni tendrá ninguna influencia en la regulación de nuestras vidas y acciones. Es posible que la sentencia final sobre lo bueno y lo malo dependa de algún sentido interno que la naturaleza ha dotado a toda la especie de una manera universal*”.²⁹² Autores como Epicuro, Séneca o el mismo Platón han evaluado basándose en este criterio.

Así pues, la percepción sentimental es un criterio ineludible en ética como lo es en la ciencia la percepción. Los análisis que realicemos de los hechos nos dirán qué teorías están mejor corroboradas en ciencia y cuáles son las mejores en ética. El criterio de evidencia directa encuentra su primera dificultad donde la encontraba el principio de la inducción en la ciencia. Popper aportó el criterio de falsabilidad y la falsación como sustitutivo de la verificación. Marina creará que la falsación puede también utilizarse en ética: la universalidad real de la aprobación de una norma es condición indispensable de su validez; pero para ello es necesario, siguiendo la ética dialógica, que la evidencia valorativa deba ser

²⁹¹ MARINA J. A., *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 20.

²⁹² MARINA J.A., *Ibidem*, p. 90.

accesible a todos y, además, que todos sean reconocidos como interlocutores válidos.

Zubiri con su inteligencia sentiente, Goleman con la inteligencia emocional, Unamuno, Tocqueville son también buenos antecedentes de esta razón cordial que Cortina reivindica como la constructora de la ética universal y no sólo de la discursiva: *“Que los interlocutores estén dispuestos a reconocer que un argumento es el mejor, no depende sólo de la lógica interna del argumento, sino también, y sobre todo, de que estén dispuestos a reconocer como buenos los argumentos que parezcan satisfacer intereses universalizables. Y para ello, han de contar con capacidad de estimar valores, con un sentir común, que les permita sintonizar con los demás afectados, con la capacidad de reconocer al otro en su alteridad y de construir la propia identidad moral, con un carácter forjado día a día para intentar descubrir el mejor argumento, y con un profundo sentido de la compasión que brota del reconocimiento recíproco entre los que se saben, no solo interlocutores válidos, sino carne de la misma carne y hueso del mismo hueso. Cultivar la virtud de la cordura, un injerto de la prudencia en el corazón de la justicia, es entonces el secreto de la educación moral”*²⁹³. Pero ¿cuáles son las entretelas de ese corazón?

En primer lugar hemos de decir que la ética de la razón cordial vuelve a unir los dos conceptos tradicionalmente enfrentados o separados de normas y de valores, cumpliendo así el objetivo mencionado en el prefacio de la *Ética mínima*. Las éticas, ya lo hemos dicho, sacrificaron los valores a favor de las normas (Kant) o de los procedimientos (ética dialógica), consiguiendo con ello ir más allá del relativismo y del subjetivismo, dado que su pretensión ineludible es precisamente eliminarlos y conseguir la universalización. Además, la ética del discurso tiene una ventaja añadida y es fundamentar la ética cívica en las sociedades pluralistas en las que nace, porque *“a fin de cuentas, si el reconocimiento recíproco nos constituye, existe un elenco de obligaciones*

²⁹³ ERC 196

*conjuntas que nos insta a organizar dialógicamente nuestra vida en cuestiones de justicia*²⁹⁴.

Es decir, las éticas procedimentales que Cortina ha asumido y estudiado en sus primeras obras, en concreto, la ética del diálogo es objeto de crítica en la *Ética de la razón cordial* porque no acaba de completar el origen y el fundamento de la obligatoriedad humana. Cortina reconoce que las éticas del diálogo se habían centrado excesivamente en las normas, y habían descuidado los valores. ¿Se resuelven los problemas siguiendo las leyes del discurso?, ¿Hace falta algo más? “Desde sus primeros trabajos Apel incluye en su planteamiento un adverbio, que pasa desapercibido al lector distraído y, sin embargo es crucial: “cualquiera que quiera dialogar “seriamente” sobre la justicia de una norma ha presupuesto ya siempre... Pero ¿por qué alguien va a querer dialogar en serio sobre lo justo y lo injusto si no aprecia el valor de la justicia? ¿Por qué va a optar por unos procedimientos, y no por otros, si no es porque en los primeros hay ya encarnados unos valores que le atraen con su dinamismo?”²⁹⁵. La técnica dialógica es imprescindible en la construcción de una sociedad justa, pero es sólo eso, una técnica que no puede suplir a las teorías de los valores. Y es que descubrir y buscar lo bueno y lo justo exige primero estimarlo, valorarlo, porque los procedimientos no pueden partir de cero ni ser neutrales.

En resumen, es la capacidad de estimar la que queda fuera de la ética del diálogo y esto, para Cortina, junto a la capacidad comunicativa y la autonomía es lo que sostiene y fundamenta la obligación moral. Así es que la razón cordial no es otra cosa que la capacidad de estimar, la valoración de las cosas, la atracción de unas y la repulsa de otras porque “los procedimientos están preñados de valores estimables por sí mismos, requieren capacidades que son deseables por sí mismas. Autonomía, igualdad y solidaridad son sin duda indispensables para un diálogo que pretenda desentrañar qué es lo más justo, pero a la vez son valiosas en sí, atraen por sí mismas, tienen dinamismo. Una vida vivida desde estas capacidades e impregnada de estos valores sería justa y digna de ser vivida, aunque con ello no bastara. Tendría en sí misma su télos: quien la viviera

²⁹⁴ ERC 197

²⁹⁵ ERC 198

*desearía seguir viviéndola*²⁹⁶. No hay procedimientos neutrales porque, además, no olvidemos que debajo de toda obligación moral está el valor en sí de los que pueden darse leyes y aspirar a la libertad propia y ajena. Ésta “indeclinable dignidad” conseguida por la autonomía humana necesita ser valorada, y eso sería imposible si no tenemos la capacidad de estimar.

El sentir y el entender común hacen que la acción comunicativa sea inteligible, esto requiere no sólo comprensión semántica sino capacidad de pensar en el lugar del otro, de sintonizar con los sentimientos y los intereses de otros, para Cortina, *“la ética del discurso es fundamentalmente epistémica. Al tratar de distinguir entre normas vigentes en la vida cotidiana y normas válidas, propone entrar en una forma de comunicación reflexiva o de segundo orden...y es verdad que las dudas y los desacuerdos deben resolverse argumentando, pero no conviene cortar el cordón umbilical que une la acción comunicativa, en la que nos reconocemos como interlocutores válidos, con las formas de comunicación expresivas de las experiencias personales y colectivas, reveladoras de historias únicas en las que las gentes han vivido el abandono, la humillación, el olvido. Decidir cuáles pueden ser los intereses universalizables y, por tanto, qué puede ser más justo, exige recurrir a los testimonios de quienes han vivido en carne propia los acontecimientos, a narraciones que amplían el horizonte vital, y a historias de vida capaces de abrir un mundo insospechado...No puede descubrirse lo más justo sin comprender qué está realmente en juego*²⁹⁷. Con ello, parece que Cortina tiende un puente a la ética de la liberación, que sí contempla la razón cordial como fundamento de la obligación moral.

Y es que la diferencia esencial entre la ética del discurso y la de la liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados excluidos de esa comunidad. Esta conexión que sugerimos entre la razón cordial de Cortina, que coloca las experiencias personales como fuente de moralidad, y la ética de la liberación, que valora estas experiencias como el punto de partida de toda fundamentación ética, las podemos ver en, por ejemplo, Dussel cuando cita

²⁹⁶ ERC 204

²⁹⁷ ERC 207

el relato de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*: “¡Narración real impresionante! Merece ser leída con detalle. Llamo razón ética originaria a lo que abre, como anterioridad, el espacio- posibilidad de la acción comunicativa, de la argumentación, desde la capacidad originante de establecer el encuentro con el Otro, y como límite extremo ético de exterioridad, en el Otro-afectado-excluido...¿Cuál es el problema primero, central, esencial de la ética filosófica?: su autofundamentación como ética o la fundamentación de la validez ética de la praxis vigente (que no puede ser sino de las que la ejercen hegemónicamente, o la fundamentación de la validez ética de la liberación de los dominados o excluidos. ¡No hay que poner el carro delante de los caballos! .La autofundamentación de la ética debe colocarse como un momento segundo que asegura racionalmente el momento primero de la fundamentación de la validez ética de la validez del acto práctico por excelencia (ya que la praxis de dominación no tiene validez ética, aunque sí efectiva, empírica), de la misma praxis de los dominados o excluidos, que son y han sido siempre la mayoría de la humanidad”²⁹⁸.

Para Cortina, la ética del discurso no valora suficientemente las tres dificultades que cualquier “comisionado” (integrante en una comunidad de diálogo) tiene que solventar en la búsqueda de lo más justo: las presiones de la vida cotidiana que no se pueden ni se deben aparcarse ni dejar aparte en un diálogo; las experiencias propias que tampoco se pueden obviar en la búsqueda de lo universalizable y que, como acabamos de mostrar, están en el origen del nacimiento de la conciencia y la fundamentación ética; el reconocimiento cordial de los otros, o como hemos dicho en otras ocasiones, una intersubjetividad bien trabada. Para Cortina un buen carácter comunicativo ha de tener estos ingredientes: la estimación de valores, el sentir común, la experiencia propia y la voluntad de justicia; y a fin de cuentas repararemos en que la ética es la formación de un carácter, de un *éthos* porque “*la predisposición a obrar bien no se improvisa*”; he ahí, como veremos en la siguiente parte de nuestro trabajo, la importancia capital de la educación en la formación de este carácter ético.

²⁹⁸ APEL-DUSSEL, *Ética del discurso-ética de la liberación*, o.c., 283 y 305.

Construir un sujeto con estas características es la tarea de la educación moral que si tuviéramos que caracterizarla por algo sería por la formación de la voluntad de justicia y la de investigar qué es lo más justo para los seres humanos respecto a la predisposición de elecciones inteligentes, cordiales que tengan en el reconocimiento del otro su fundamento. De ahí que en esta última parte, Adela Cortina proponga *“sustituir la virtud de la prudencia, virtud central del êthos griego, por la virtud de la cordura, que es un injerto de la prudencia en el corazón de la justicia. La prudencia puede tener corazón o no tenerlo; la cordura es la virtud del corazón y por eso quiere justicia”*²⁹⁹. La prudencia tiene límites que son la salvaguarda del propio individuo, diríamos que es una virtud individual y no podemos situarla en el lugar preferente de las virtudes como lo podría hacer Aristóteles con su término medio entre el exceso y el defecto: *“La prudencia puede obviar que somos humanos y que nada de lo humano puede resultarnos ajeno. Puede ser muy sabia, pero sin corazón”*³⁰⁰. Diríamos pues que la prudencia se ordena al vivir bien, a la felicidad, a la cordura y a la justicia. La cordura es la que establece así el vínculo, la ligatio de la que viene la obligatio con los otros que son “como” nosotros y forman así parte de nosotros, como Lévinas diría.

Reconocimiento cordial, esto es en dos palabras la *ética cordis*, el fundamento de la ética que Cortina reclama para que los humanos lleguen a ser personas, a ser fines en sí mismos. Recapitulando pues: tenemos un vínculo comunicativo y el diálogo es el vehículo de la justicia; pero nos hace falta un carácter bien formado si queremos llegar a buen puerto. Un carácter que Cortina, siguiendo a Peirce, cuando habla de la búsqueda de la verdad, sitúa en la apertura, el reconocimiento, el compromiso y la esperanza. La apertura garantiza la crítica racional y no anula las convicciones frente a las convenciones. El reconocimiento supone la predisposición a aceptar que los demás tienen derechos, el compromiso lo es con la justicia y la esperanza es por un acuerdo universal. Esto es lo que Cortina llama el *“socialismo pragmático”* al que más tarde volveremos. La ética de la razón cordial es así una versión cálida de la ética del discurso e incluso, podríamos decir, de su ética mínima del año 1986, porque

²⁹⁹ ERC 213

³⁰⁰ ERC 214

amplía la vista a los aspectos cordiales superando los procedimientos epistemológicos para lograr la universalización. En este sentido podríamos hablar también de una ética mínima de la ética cordial que tendría igualmente que materializarse en unos “*diseños institucionales*” que garanticen la implicación de las instituciones políticas y sociales en el reconocimiento cordial obligado de las personas. Esta “*nueva ética mínima*” vendría regida por los siguientes principios acuñados en la razón cordial: la no instrumentalización de las personas (dignidad), el empoderamiento (capacidades humanas), la distribución de bienes (justicia), el diálogo y la responsabilidad.

Como podemos ver, sigue presente el fundamento kantiano de la dignidad humana como la piedra angular de todos los principios éticos. Pero vamos a detenernos brevemente en cada uno de ellos, porque, aunque a lo largo del trabajo han ido apareciendo, conviene tomarlos ahora como principios que formarán el gran descubrimiento o invención, como dirán otros, de la dignidad.

La no instrumentalización de las personas, que ha sido expuesta en nuestro trabajo como el hilo conductor que guía la fundamentación ética desde Kant, viene a asegurar que no podemos poner a las personas al servicio de fines que no hayan elegido. Si el hombre es autónomo, puede elegir sus metas y ni siquiera él mismo puede instrumentalizarse: “*El límite de la actividad política, económica, científica, es la no manipulación...qué duda cabe que tomar este principio en serio obliga a cambiar muchas piezas de la actividad económica, pero no menos de la política democrática, en la que los pactos post-elecciones para gobernar son una auténtica instrumentalización de las voluntades de quienes presuntamente constituyen el pueblo soberano*”³⁰¹.

Posibilitar el empoderamiento de las personas significa que no sólo hay que evitar hacer mal, sino que sobre todo hay que hacer el bien potenciando las capacidades de la personas. Amartya Sen es quizá quien más ha insistido en este principio de empoderamiento social. Empoderar es hacer que las personas sean agentes de su propia vida y una sociedad que se diga justa debe proporcionar ese empoderamiento. Todo el mundo quiere elegir su vida quizá no porque sea la

³⁰¹ ERC 225

mejor, sino porque es la que él ha elegido. Por eso A. Sen considera que la pobreza sólo puede eliminarse cuando se eliminan las trabas que impiden la capacitación de las personas y muchas de ellas no son precisamente económicas.

Otra cuestión espinosa está en el terreno de la igualdad, ya planteada en Rawls, que consiste en decidir cuál es el mínimo de igualdad fijado para garantizar el logro de las capacidades del individuo. Cortina propone: *“El modelo de justicia del interlocutor válido, que consiste en empoderar a las personas para que puedan ser interlocutoras válidas, como un primer mínimo decente, a partir del cual puedan decidir qué consideran básico mediante el diálogo, ya que lo básico es lo que expresa intereses universalizables. Este criterio de justicia tiene una doble ventaja, al menos...concretar lo necesario para que las gentes puedan participar en diálogos defendiendo sus propios intereses...y comprometer a la sociedad para que diseñe las instituciones que propician los diálogos”*³⁰². La primera ventaja reclama una educación moral y una aplicación por tanto de la ética a la educación y la segunda exige una injerencia de la ética en la política. Cómo hay que diseñar la educación moral y cómo podemos aplicar la ética a la política, será el objeto de estudio de nuestra segunda parte.

Hay pues primero que empoderar, es decir, proporcionar lo necesario para que todo individuo pueda defender sus intereses mediante el diálogo; y hay además que diseñar la vida social para que esa participación sea efectiva y real. Hay también que aspirar a los máximos después del mínimo irrenunciable y, finalmente nada de esto es posible si no existe el reconocimiento cordial de los seres humanos que garantiza el hecho de que seamos iguales en dignidad. Cortina se lamenta de que *“existan tantas y tan excelentes propuestas y falte en los distintos países la voluntad política de llevarlas a cabo. No son utópicas, son razonables y justas. Por eso, en la persistencia bochornosa de las desigualdades injustas no puede decirse que haya más voluntad que acierto. Falta sobre todo voluntad”*³⁰³.

³⁰² ERC 236

³⁰³ ERC 234

En cuanto a la participación de los afectados, Cortina hace especial hincapié en que sean ellos los protagonistas en las decisiones políticas y sociales. Las políticas públicas y la participación ciudadana son imprescindibles, pero dejaremos esto para más tarde, cuando analicemos la ética cívica. Baste ahora decir que *“no se trata de entender la participación ciudadana como un reparto de responsabilidades por parte del poder político para eludir problemas, sino como un reconocimiento de que los afectados por las decisiones deben tener incidencia en ellas y como un camino legítimo para cambiar la percepción negativa de la sociedad respecto de actividades que les benefician. Se unen aquí pues lo justo y lo conveniente”*³⁰⁴.

Finalmente, es la responsabilidad con el planeta y con otros seres no humanos el último principio de la ética cordial que Cortina propone. El debate sobre la desigualdad y la diferencia entre animales y seres humanos lo aborda, como hemos dicho, en su libro *Las fronteras de la persona*, Cortina piensa que: *“Tal vez la solución no consista en extender el discurso a todo bicho viviente, sino en potenciar la responsabilidad de quienes pueden proteger a seres que son valiosos y vulnerables y no lo hacen. En este caso potenciar la responsabilidad de los seres humanos...el principio responsabilidad de Jonas: la obligación de proteger aquello que es internamente valioso y vulnerable puede decirse que ha pasado a formar parte de una ética cívica cordial”*³⁰⁵.

Y en cuanto a la responsabilidad con el medio y la sostenibilidad Cortina se inclina por considerar a la naturaleza con un valor interno aunque no sea absoluto, como pretenden los naturalistas. Tampoco tiene un valor puramente instrumental, tiene un valor interno en la medida en que es valiosa y tenemos así la obligación moral de cuidar de ella, de protegerla y de favorecer su desarrollo sostenible porque no podemos comprometer, con nuestro progreso y consumo las generaciones futuras. Tenemos que responsabilizarnos de los seres que son valiosos y pueden ser protegidos, y entre ellos está la naturaleza tanto como los animales.

³⁰⁴ ERC 239

³⁰⁵ ERC 242 y 243

2.3.- LA EDUCACIÓN MORAL

Vamos a ver ahora cómo se concibe, por parte de Adela Cortina, la educación desde una ética cordial y cómo, desde su perspectiva, la educación es la herramienta imprescindible en la formación del carácter, del *éthos* cordial. La principal pregunta que podemos hacernos en este sentido es: ¿la ética puede enseñarse? La opinión de Cortina es que no sólo se puede enseñar sino que se debe enseñar, porque, si bien hemos de partir de la existencia de algo que hemos llamado un “basamento” moral innato en los seres humanos, es necesario el cultivo de ese basamento para que levantemos sobre él el edificio de la ética. Primeramente examinaremos el hecho antropológico como punto de partida de la educación moral: la protomoral, la formación del carácter, y el hecho moral como la necesidad del ser humano de su modo peculiar de ajustarse a la realidad. Después nos centraremos en el contenido de la educación moral y cerraremos el apartado introduciendo la razón cordial como el eje sustentador de la educación en una ciudadanía justa

Adela Cortina entiende así que en la educación moral debemos partir de la existencia de la protomoral, de una estructura moral innata sobre la que construimos el contenido de la moral. No nacemos sujetos morales, nos constituimos sujetos morales. La construcción sobre aquella estructura primitiva moral humana es la labor de la educación: siguiendo la tradición hispana iniciada por Ortega, y continuada por Zubiri y Aranguren, Cortina toma como punto de partida la necesidad que tiene el ser humano de vivir por encima de sus necesidades o de sus realidades. Es un ser de posibilidades que su inteligencia tiene que terminar de hacer realidad y de justificar, porque no está ajustado al medio como los animales, ni está sometido completamente como ellos a las leyes de la naturaleza, por lo que necesita construir, completar y justificar su lugar-en-el mundo. En esa justificación está la ética. *“En principio, se hace cargo, a través de su inteligencia, de que los estímulos son reales, es decir, que proceden de una realidad estimulante por la que se siente afectado. El ser humano no está afectado, por tanto, por el "medio", sino*

*por la realidad, lo cual supone un compromiso originario con ella que tendrá, como veremos, sus implicaciones morales*³⁰⁶.

Este punto de partida antropológico tiene consecuencias para la educación moral; en primer lugar para el individuo, y en segundo lugar para la comunidad en la que vive. Las consecuencias para el individuo empiezan por conocer la realidad y tomarla en serio, no conocerla es para Cortina no sólo suicida son también homicida ya que *“el que vive siempre en las nubes, es un peligro privado y público, bien porque propone proyectos ilusorios, que acaban en la frustración de quienes se alistaron confiados, bien porque ignora si está causando daño o bien. Su ignorancia resulta en cualquier caso peligrosa*³⁰⁷.

Piensa Cortina que Ortega se quedaba corto al afirmar que la claridad era la cortesía del filósofo. Para ella, el filósofo no sólo debe ser cortés, sino honesto. Y es que es un deber moral ser claro, explicar las cosas claramente, si es que no queremos abandonar nuestra pretensión de construir un mundo más humano, porque es con la comprensión recíproca con lo que se puede construir. La metafísica, la lógica o la epistemología quizá se puedan permitir el lujo de despegarse del saber y el lenguaje ordinario, no así la ética que de alguna manera, pertenece a todo el mundo porque es algo que *“todos llevamos en el cuerpo”*, y es imposible deshacerse de ella porque todos entendemos algo y empleamos los términos de justicia, bien o valor. Simplemente su empleo y su uso muestran para Cortina la existencia de una protomoral natural en el ser humano, como hemos dicho ya anteriormente.

Hay, sin embargo, otra razón por la que la educación moral es necesaria. La moral no debe perder ni su vocación pública ni su vocación práctica, lo cual nos traslada a la ética aplicada tal y como la hemos expuesto anteriormente. En consecuencia, son los ciudadanos, primero como individuos y después como miembros de una comunidad, los que tienen que hacerse cargo de la realidad. No son sólo los expertos, sino los ciudadanos quienes tienen que asumir esta tarea. La ética, como la disciplina que sólo se mira el ombligo, ha pasado: *“Pasaron para ella los tiempos de la impunidad, en que el filósofo justificaba el sueldo con una jerga*

³⁰⁶ QE 82

³⁰⁷ QE 83

esotérica y enrevesada, de la que el público no sacaba nada en claro. Hoy la gente se ha hecho más lista y reclama sus derechos: "bien está -dice- que reflexionen ustedes pero, si quieren ganarse el sueldo, díganos algo para la vida cotidiana, y algo que se entienda". El derecho a entender es un derecho humano que la filosofía ha despreciado demasiado tiempo y por eso al gran público no suele interesarle. También la ética ha caído en ese defecto y en el de hablar de cosas que no le importan prácticamente a nadie, tarea a la que se dedicó hasta hace bien poco tiempo, en parte por deformación profesional, en parte por motivos serios³⁰⁸. Porque algo tendrá que decir la ética y los ciudadanos con ella a los casos cotidianos que inundan la vida social: la biotecnología, la corrupción política, la información, los negocios, la sostenibilidad, los recursos, las profesiones, la igualdad, la emigración...

Que la moral pertenece al acervo común y tiene una vocación pública lo muestra también el hecho de que no sólo tengamos moral, sino también "moralina" que es una moral superficial y falsa, la moral es a la moralina como la ética es a la cosmética. Frente a la moralina, Cortina elogia la moralita que es, siguiendo a Ortega, un explosivo espiritual como su pariente la dinamita: "Y es verdad que la moral se puede instrumentalizar, convirtiéndola en "moralina", pero también es verdad que es posible instrumentalizar la política, convirtiéndola en "politiquina", la ciencia en "cientificina", el derecho en "juridicina", la economía en "economicina" y, sin embargo, no se han creado esos vocablos... La perversión de las palabras es la más grave de las perversiones. Cuando a la escucha telefónica no autorizada la llamamos "seguridad del Estado" -así llamaban también en Argentina a las desapariciones forzadas de los opositores a la dictadura-, cuando justificamos el asesinato terrorista recurriendo a la "defensa del pueblo", cuando convertimos la difamación en libertad de expresión y la corrupción universitaria en "autonomía de la universidad", entonces hemos trucado todos los perfiles de la realidad y nos conviene transformar la explosiva moralita en dulzona moralina"³⁰⁹. Pues bien, para orientarnos en la vida y consecuentemente para educar, conducir, dirigir la vida no necesitamos el

³⁰⁸ QE 40

³⁰⁹ QE 19 y 21

sucedáneo de la moralina, sino la moralita, un explosivo que hace actuar al saber convirtiéndolo en saber práctico en el que colaboran los sentimientos y la inteligencia,³¹⁰ como señala la educación en la razón cordial.

La educación en una moral cívica se integra en la búsqueda del *êthos*, en tener una moral alta por decirlo con Aranguren: *“Por eso cuantos trabajos se realicen en la enseñanza para fomentar la autoestima serán siempre pocos, porque entre un altruismo mal entendido, que exige al individuo el olvido de sí mismo, y un egoísmo exacerbado, que lleva a despreciar al resto, se encuentra el quicio de la autoestima por la que el individuo se encuentra antes alto de moral que desmoralizado”*³¹¹. Una educación moral atiende así en primer lugar a la formación del carácter, a crear en los individuos una moral alta capaz de enfrentarse a los problemas de la vida. Pero también, de la misma manera ha de tener en cuenta que el deber es una cosa y la felicidad es otra y, como hemos dicho antes ya, a esta última no se puede obligar, sólo podemos invitar: *“El educador no tiene derecho, en una sociedad pluralista y democrática, a inculcar como universalizable su propio modo de ser feliz”*³¹².

La socialización en la tradición moral comunitaria es así otro objetivo, pero adoptando una solidaridad universalista, los métodos pueden variar. Entre el dogmatismo o el adoctrinamiento moral, y el relativismo, Cortina apuesta por los métodos dialógicos de educación, es decir, aquellos métodos en los que la verdad está por descubrir y en los que, siguiendo la estela de Sócrates, es el propio educando quien ha de descubrirla. Cortina menciona a M. Lipman, *La filosofía en el aula*, Kohlberg, *El crecimiento moral*, o a Puig Rovira, *La educación moral en la enseñanza obligatoria*.

Si la ética debe delimitar bien sus fronteras con la religión y con el derecho, especial cuidado debe tener la educación moral y no olvidar que aunque vecinos, religión y derecho no pueden ocupar esa *tierra de nadie*, por decirlo con Russel

³¹⁰ Cortina reconoce que en esta línea, como hemos venido mencionando, se encuentran en España los estudios de J.A. Marina, que concibe la ética como la gran creación humana realizada por la inteligencia de la que es imposible separar los sentimientos. Precisamente la educación en la ética cordial es tarea ineludible. Enseñar a sentirse atraído y movido por los “buenos sentimientos”.

³¹¹ CP 110

³¹² E 179

que es la ética. Por una parte, Dios es el que salva, no el que manda y, por tanto, no podemos recurrir a él en una educación del carácter humano, de ahí que la ética civil de Cortina sea, como hemos dicho más veces, una ética laica, que no laicista, porque no reclama a Dios para saber y dirigir al hombre, pero tampoco renuncia a él. *“Y es que las religiones nacen de la experiencia vivida por personas concretas y por pueblos concretos de que Dios salva del pecado, de la muerte y del absurdo, lo cual tiene mucho que ver -todo que ver- con alcanzar la felicidad. Pero desgraciadamente en muchas ocasiones se han olvidado de que Dios es “el que salva” y se han empeñado en que es “el que manda”, sobre todo, “el que prohíbe”, con lo cual algunos de sus representantes han acabado vigilando bañistas y cosas similares, igual que una moral mal entendida...por eso, como ética laica, intenta encontrar un criterio para marcar ese quicio y un fundamento para él que pueda ser admitido por cualquier persona, sea cual fuere su fe religiosa, su ateísmo o su agnosticismo”*³¹³. La religión llenó y ocupó el terreno de la moral, pero la historia nos ha dejado finalmente un mundo plural en materia moral y también en materia religiosa. En este pluralismo, educar moralmente ha pasado también por diferentes etapas: la que acompaña al educando socráticamente en el descubrimiento de los valores que deben guiar su comportamiento; la del procedimentalismo, que abunda en los procedimientos que nos permiten descubrir cuándo una norma es justa y, finalmente, la de los valores de la ciudadanía que pretende encontrar la base de una sociedad justa y feliz.

MacIntyre ha puesto el acento en la formación de las virtudes ciudadanas para lograr una sociedad justa oponiéndose sobre todo al liberalismo que había suplantado el mundo de las responsabilidades por el de los derechos con la consiguiente disolución de la ética en derecho. En la importancia dada a las virtudes coincide Cortina para quien *“ni siquiera los derechos pueden protegerse si las personas, amén de presentar exigencias, no están también dispuestas a asumir sus responsabilidades. Cosa que no se consigue con las prédicas liberales, sino educando día a día el carácter de las personas, de las*

³¹³ QE 31 y 32.

*organizaciones y las instituciones, de forma que estén dispuestas a defender eso que consideran sagrado. Sin la forja del carácter-de las personas, de las organizaciones y las instituciones- no quedan sino la anomia y la desarticulación de la sociedad. ...Para hacer justicia y propiciar la felicidad es preciso también hablar de solidaridad con lo vulnerable y débil, aunque no pueda esgrimir derechos...el mundo de la ética sobrepasa con mucho los confines de los derechos*³¹⁴. En este sentido podemos decir que MacIntyre y Cortina proponen un giro al comunitarismo que evitaría el atomismo de las libertades al considerar a las personas como átomos con derechos naturales porque la autonomía de las personas se da cuando cada una de ellas asume su responsabilidad para con la comunidad gracias a la cual esos derechos son valorados, conocidos y reconocidos además de enseñados y transmitidos.

Se rechaza así en el comunitarismo el pacto social como razón fundamentante de la sociedad y el iusnaturalismo tradicional, porque ahora no tiene la fuerza fundadora de los derechos la naturaleza, sino la razón que la hace posible: *“El simple hecho de reconocer que las personas tienen unas capacidades no es suficiente para exigir que su desarrollo sea protegido. Sólo cuando las valoramos profundamente como capacidades que hacen a una persona verdaderamente humana existe una razón para exigir que se proteja por medio de derechos el ejercicio y desarrollo de esas capacidades*³¹⁵. Visto así, no son lo originario los derechos sino los deberes y las obligaciones, porque los derechos derivan no de la naturaleza sino de las valoraciones y éstas nacen en la comunidad que es quien las enseña como esenciales en la formación de las personas.

Por otra parte, la educación moral no debe quedar reducida a la obediencia de normas, porque, para que una sociedad sea justa, no bastan las normas jurídicas que siempre obedecen a razones estratégicas. Es necesario algo más. Para Cortina, es necesario interiorizar las normas y degustar los valores. Recordemos a este respecto a los animales de la isla del doctor Moreau con los que Cortina ilustra

³¹⁴ HPD 86-87

³¹⁵ HPD 89

su teoría. Pero, aunque ya está muy utilizado, para nosotros más clásico e ilustrativo de este necesario sentimiento moral es “*el anillo de Gíges*” platónico; de cualquier manera, en ambos aparece el ingrediente imprescindible de la ética que es la aceptación y no la imposición de las normas, cosa que se acerca más a la tradición kantiana y dialógica de la ética. Se trata, por tanto, en la educación moral, según Cortina, de interiorizar un criterio moral para apropiarse de valores o virtudes como decía Aristóteles, con los que hacer frente a la vida y hacerse cargo de la realidad. Con ello nos acercaríamos así a comparar una sociedad moralmente educada con una sociedad sana en el amplio sentido de la palabra, aquella en la que los individuos se autoposeen y son capaces de controlarse a sí mismos.

La publicidad de las leyes es propia del Estado civil. Pero el plano ético de este Estado no es el plano político. En la ética no rige la coacción, sino el asentimiento, no se pretende la validez comunitaria, sino el universalismo. La moral reside, pues, en la internalización de la norma más que en ninguna otra cosa. Para ser un buen ciudadano políticamente hablando, bastará estar bien informado y cumplir con las normas vigentes. Para ser un buen ciudadano éticamente hablando, habrá que ser formado, educado y cumplidor. La importancia de la educación es capital en la rectitud de la maderera curva para Kant: *“La filosofía kantiana es revolucionaria si nos atenemos a las obras estrictamente éticas, pero se torna conservadora en las jurídicas y políticas en ellas, siguiendo la tradición luterana, respeta la autonomía del orden político frente a la Iglesia (Lutero)... Del kantiano no cabe esperar que resista al poder político ni tampoco que ponga en cuestión la pena de muerte. La revolución del corazón y la libertad de la pluma son los únicos terrores que se permite la virtud frente al orden político”*³¹⁶. Con todo ello, lo que tenemos que tratar es si la educación debe ceñirse a la comunidad concreta en la que el humano se desarrolla o debe aspirar a una educación más universal desde el punto de vista ético, es decir, ¿se trata de educar globalmente y de enseñar localmente?: *“Incorporar la universalidad moral exige crear comunidades éticas concretas que, precisamente por ser éticas, jamás pueden renunciar al punto de vista de la universalidad. Cosa que hoy en*

³¹⁶ AC 112

*día no se atreve a negar ningún comunitarismo y ningún republicanismo que no quiera ser tenido, sin más, por reaccionario*³¹⁷.

A la hora de hablar de educación moral como contenido, Cortina distingue cuatro escuelas históricas que determinan también las cuatro grandes tendencias morales en las que convendrá, según veremos, encuadrar los problemas que presentemos, porque, al final, la ética aplicada no podrá prescindir de ninguna de ellas, sino al contrario, integrarlas: la tradición aristotélica sobre la búsqueda de la felicidad, la tradición kantiana que funda la ética en la autonomía humana, la tradición comunitarista que enfatiza la pertenencia a una comunidad política y la tradición utilitarista que maximiza el placer. *“Yo, por mi parte, bien por tener poco de norteamericana, bien por no tener mucho de pragmática, propongo algo mejor: reconocer que distintas tradiciones éticas han desvelado distintos modos de fundamentar lo moral, porque cada una ha intentado dar razón sobre todo de una de las múltiples perspectivas de lo moral, y que hoy en día a la hora de aplicar a los problemas diarios lo ganado mediante la reflexión, es imposible prescindir de ninguna de ellas. Cada tradición ética es imprescindible para resolver determinados tipos de problemas. Lo importante es dilucidar para qué asuntos es insustituible cada tradición y desde dónde articularlas*³¹⁸. Articulación que Cortina realizará desde la ética del discurso.

El modelo que Cortina propone para la educación moral sigue la estructura de su teoría ética. Las etapas principales son: la estructura moral del ser humano, la interiorización del criterio moral, la autonomía, la actitud dialógica y la ética cívica. Puesto que ya hemos tratado de explicitar la ética de Cortina según los pasos mencionados, vamos ahora a exponer esa ética aplicada a la educación haciendo, en realidad, un ejercicio de aplicación de la ética sobre sí misma puesto que hablamos de la ética aplicada a la educación moral, o lo que es lo mismo, de ética dirigida a la propia formación ética humana.

Cortina propone en primer lugar educar en “la moral abierta” y en la autonomía que Bergson mostrara en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, lo que choca con cualquier tipo de inductación. Por eso se adhiere a la propuesta de M.

³¹⁷ AC 113

³¹⁸ QE 49

Hare que distingue la indoctrinación de la educación por las metas que persiguen ambos. El educador apuesta por una moral abierta en el sentido en que no se dan las respuestas sino que se procura que el sujeto piense por sí mismo y sea autónomo. El indoctrinador transmite contenidos morales con la intención de que el sujeto se cierre a otros contenidos. *“La indoctrinación empieza, concluye Hare, cuando queremos detener en los niños la capacidad de pensar por sí mismos sobre cuestiones morales. Por el contrario, no les estamos indoctrinando si, cuando estamos influyendo sobre ellos, pensamos: “Tal vez cuando tenga capacidad de pensar por sí mismo decida que el mejor modo de vida es totalmente distinto del que le estoy enseñando, y tendrá perfecto derecho a decidirla”. Precisamente, que un educador tenga esta actitud es una garantía de que no es un indoctrinador”*³¹⁹.

En segundo lugar, hemos de tener en cuenta que, si bien la autonomía es un valor y la formación de las personas autónomas es el objetivo de la buena educación moral, para Cortina no es el valor supremo porque *“autonomía, en el sentido moderno del término, no significa “hacer lo que me venga en gana”, sino optar por aquellos valores que humanizan, que nos hacen personas, y no por otra cosa. Con lo cual el educador no tiene más remedio que transmitir también a través de la educación aquellas cosas que él considera humanizadoras. ¿Qué cosas son esas?, ¿modelos de hombre?, ¿valores?”*³²⁰.

La educación moral persigue la autorrealización de los individuos en la sociedad y a grandes rasgos la autorrealización vendría a ser la suma de habilidades técnicas, habilidades sociales, la autonomía y la solidaridad. Las habilidades técnicas están en nuestra sociedad sobrevaloradas y más en el proceso educativo, se llevan la parte del león. La mayor parte del esfuerzo, del tiempo, de los recursos educativos se dedica a ellas porque abren la puerta a las habilidades sociales que proporcionan al educando la capacidad para relacionarse con las personas mejor situadas en la escala social, o porque como se justifica desde las reformas educativas que se suceden, mejoran la competitividad del mercado laboral. Sólo un miope positivismo puede así prescindir de la enseñanza de la reflexión ética en la enseñanza.

³¹⁹ QE 72

³²⁰ QE 73

La autonomía humana y no digamos la solidaridad permanecen a la sombra: la primera como capacidad de realizar por uno mismo proyectos o actividades que otorgan el derecho de ser feliz a su manera y de ser interlocutor y legislador de los asuntos que le importan; y la segunda, la solidaridad, como entendimiento con los miembros de la sociedad y también como potenciación de los más débiles, o, como dice Cortina, como empoderamiento, no está precisamente en sus horas altas. El otro mundo posible, el horizonte moral, el reino de los fines kantiano o la comunidad ideal del habla las sitúan, sin embargo, en primer lugar. La moral, la moral alta queremos decir, no se improvisa, por eso la transmisión de los valores es imprescindible en una ética cívica, pero *“hoy parece, sin embargo, más urgente averiguar si los adultos de nuestras sociedades creen que vale la pena enseñar la virtud, o si piensan, por el contrario, que para acondicionarse al medio social cualquier cosa es más útil que vivir moralmente. ¿Cómo tratar de enseñar a un niño que debe ser autónomo, que debe intentar respetar a los demás, e incluso ser solidario, si en la vida corriente se percata de que al autónomo, al responsable y al solidario le corren a gorrazos?... ¿usted se dejaría corromper? Y contesta el interpelado. Si es una encuesta, rotundamente no; si es una proposición, hablemos...de ahí que para conocer el grado de aprecio que una sociedad tiene por la moral consiste en observar el interés que se toma por transmitirla en la educación”*³²¹.

En el ámbito político la autonomía se traduce en que el ser humano es el afectado y por tanto el primer interlocutor válido, de forma que, los políticos son los gestores y asesores de la autonomía y, si se quiere, también del merecimiento. Pero la autonomía es universalizable porque supone la capacidad de asumir la universalidad de las normas morales y de la capacidad comunicativa para lograrlas. Asumir significa comprometerse con ellas, como hemos dicho en anteriores ocasiones, porque, si no es así, la moral queda diluida, reducida a derecho.

Otra cosa son los proyectos de autorrealización que, como hemos dicho, no tienen por qué ser universalizables y por tanto asumidos. Si el ser humano es

³²¹ CP 97

un ser autónomo que, movido por intereses universalizables, busca la justicia y la felicidad, la política o, si se quiere ahora la democracia, queda sometida a posibilitar la realización de ese hombre que, por otra parte, no es alguien abstracto, sino cada individuo. Los que apuestan por la democracia participativa en lugar de por la representativa lo hacen porque aquella posibilita la autonomía y la autorrealización humana. Pero, según Cortina, para que este tipo de hombre se realice necesita además de la sociedad política, y esto es lo que pretendemos demostrar en los siguientes capítulos, la sociedad civil. Por eso podemos hablar de la ética de la sociedad civil o de la ética cívica como la auténtica y más importante aplicación de la ética y no sólo ya a la política, sino también a todos los ámbitos de la vida social.

En tercer lugar es imprescindible, según hemos mostrado, que si queremos evitar las copias y la reproducciones y afianzar la moral abierta de creadores morales como Henri Bergson mostrara: *“Lo que importa, a fin de cuentas, es avistar valores y aprender a saborearlos, sabiendo que por atractivos que resulten unos personajes u otros, yo voy a tener que crear el mío, el que nadie puede representar por mí; pero que vale la pena hacerlo con valores que valgan. ¿Cuáles son esos valores? Y sobre todo, ¿qué criterio debemos emplear para espigarlos, si no queremos acabar tejiendo un “saco de valores”, una vez pasado de moda el de las virtudes?... Como ya hemos comentado anteriormente, para intentar responder a una pregunta de este calibre creo que hoy en día es necesario recurrir a las aportaciones de diversas tradiciones éticas y no optar únicamente por alguna de ellas, descartando las restantes”³²².*

Cortina apuesta así por un eclecticismo educativo, moralmente hablando, que es la consecuencia inmediata de la concepción de la enseñanza moral como una moral abierta que no busca la adecuación a la obligación dada, sino superarla con la creación de nuevos modelos de vida. La ley moral no puede ser el resultado de la presión social sino el resultado de la personalidad que cautiva y que atraiga. Si es la tensión de la obligación lo que fundamenta la moral cerrada, la atracción de la obligación sería lo que fundamenta la moral abierta. De esta forma, rememora la

³²² QE 76

genealogía de la moral que Nietzsche considerara como error histórico: el preconizado por Sócrates y su teoría del intelectualismo moral, según el cual, el bien, el valor, la virtud ejercería una atracción tal que el sujeto no puede sustraerse a ella si llega a conocerlo. Igual que *“en este sentido resulta incomprensible la actitud de algunos profesores, reticentes a educar en valores morales por el temor a producir ciudadanos domesticados, y sin embargo, dispuestos a enseñar el teorema de Tales o el de Pitágoras...¿No sería mejor dejarles que partieran de cero también en esos campos? Pues no, como muestra la teoría de la evolución social de J. Habermas, las sociedades aprenden no sólo técnicamente, sino también moralmente, y a la altura de nuestro tiempo hemos adquirido ya unos conocimientos morales de los que sólo podemos retroceder dando serias razones para ello”*³²³.

El concepto de ciudadanía engloba también la dimensión civil o social porque el ser humano, desde que nace, forma parte de una comunidad natural: familia, comunidad vecinal, etnia, pueblo... y, aunque a lo largo de la historia se ha entendido de muy diversa forma, para Cortina hoy día importa caracterizarla más por su solidaridad que por ser fuente de egoísmo. Es más, los llamados teóricos de la sociedad civil defienden que los ciudadanos no pueden aprender la civilidad necesaria para llevar adelante una democracia sana ni en el mercado ni en la política, sino sólo en las organizaciones voluntarias de la sociedad civil. *“Es en ellas donde aprendemos las virtudes de la obligación mutua, precisamente porque son grupos en los que participamos voluntariamente”*³²⁴.

Si la sociabilidad inunda la naturaleza humana, la educación es el medio en el que esa sociabilidad se materializa. Decía Kant, siguiendo en esto la tradición platónica y aristotélica, que la educación es lo que le hace al hombre ser tal como es. En el caso de la ética nos hace buscar la universalidad, que para Cortina implica la necesidad de educar en una ciudadanía global y cosmopolita con metas comunes y virtudes comunes. *“Únicamente por la educación el hombre (ahora diríamos la persona) puede llegar a serlo. No es sino lo que la educación le hace ser...La buena educación es exactamente aquella de donde brota todo el bien del*

³²³ CP 104

³²⁴ CM 118 - 119

*mundo*³²⁵. Por eso, a fin de cuentas, invertir en educación es garantizar la formación de sujetos morales, porque, como hemos dicho en anteriores ocasiones, la virtud también se aprende y también se enseña.

Cortina propone enfrentarse al parroquianismo y al abstraccionismo en una visión integradora de la educación moral y/o política de los ciudadanos, que se guie por el dicho de Terencio: *“Humano soy y nada de lo humano me es ajeno”* porque *“la gran asignatura pendiente consiste entonces en educar en una nueva sabiduría: en el saber armonizar las propias identidades, porque cada ser humano se caracteriza por un conjunto de identidades y sólo si sabe vivirlas de manera armónica puede ser una persona situada, como diría Ortega, en su pleno quicio y eficacia vital”*³²⁶.

Los estoicos fueron quizá los primeros que defendieron con ahínco la pertenencia humana a un *Logos* universal del que participaban todos, el cristianismo abundó en la idea de igualdad remitiéndonos a los hombres al mismo Padre. Kant reforzó la idea de autonomía y de universalización de las normas morales. Eso nos haría personas, fines en sí mismos, valiosos y dignos, con lo que la tradición histórico-filosófica apunta a un hecho esencial y sustancial y no diferencial: la especie humana, como especie integrada por seres diferentes en cuanto que son únicos, aunque sobre ella pesa más el hecho de ser humanos que el hecho diferencial que los distingue como únicos.

Sin embargo, no podemos ser ajenos a las razones que dan los partidarios de educar en el patriotismo, por ejemplo M. Barber, que busca enraizar al ciudadano en las comunidades concretas para hacerle más crítico con el mercado o con el Estado, porque es más importante sentirse miembro de una comunidad que votante de un Estado. El nacionalismo no sería sino la posibilidad de educar en el arraigo en las comunidades concretas, porque muchas veces sucede que el recurso al universalismo *“puede tener también el grave inconveniente de generar una indeseable, y muy extendida, hipocresía interna. Consiste la hipocresía interna en utilizar un lenguaje del amor universal como coartada para no amar a*

³²⁵ KANT E., *Tratados de pedagogía*, citado en conferencia de Cortina XIV FORO: *El Compromiso por la Educación: ¿Quién Educa?* www.fundacionhugozarate.com/

³²⁶ AC 120

*los seres humanos concretos, a los cercanos... el compromiso con el mundo circundante, con la circunstancia social es imprescindible para la auténtica salvación personal*³²⁷.

Aún así, para Cortina, no es el particularismo ni el universalismo el principal escollo a salvar en la educación moral, sino la ideología imperante del individualismo hedonista en el que el valor de la excelencia es el bienestar personal y el individuo se comprende más como átomo de una comunidad que como persona responsable de su entorno y de otras personas, y el lema “máximo placer, mínimo dolor” es la máxima de este comportamiento. Cortina propone su *cosmopolitismo arraigado* y es que *“quien no aprende las lealtades concretas difícilmente aprenderá las cosmopolitas. Lealtad fundamental no es lo mismo que la lealtad exclusiva y el cosmopolitismo no se construye prescindiendo de las polis concretas, de las comunidades de pertenencia, sino desde ellas, no se construye eludiendo las diferencias, sino asumiéndolas*³²⁸. Esto implica que la ética ha de construirse una identidad personal. En segundo lugar, hay que revitalizar las comunidades de sentido en las que aprendemos a degustar los valores y vivir desde ellos. En tercer lugar hay que exigir apertura y dinamismo en las comunidades, si no queremos que sean guetos opuestos al cosmopolitismo.

La educación es el pilar fundamental de la formación de la sociedad civil, y en este caso podemos relacionar claramente la posición de Cortina con la de J. A. Marina, cuando éste utiliza el dicho africano de que *para educar a un niño hace falta la tribu entera* porque, para inculcar la idea de sociedad y de persona que queremos, no educa sólo la escuela, educa la sociedad entera. Somos seres individuales que se sostienen gracias a los otros seres individuales con los que tenemos que convivir, aprender a hacerlo es aprender a vivir, porque nosotros no vivimos, convivimos y si no salvamos nuestra circunstancia, no nos salvamos a nosotros, como Ortega sentenciaría. Necesitamos que la sociedad avance hacia la dignidad y hacia el progreso social y moral que se manifiesta en la consecución de derechos. La educación tiene en este asunto una gran importancia y su objetivo no puede ser sólo el de obtener ingenieros, por ejemplo, sino el de hacer

³²⁷ AC 127

³²⁸ AC 129

buenas personas al más puro estilo platónico. La educación actúa contra ciertas predisposiciones. Debemos escoger las buenas y evitar las malas. De nuestra escuela dependerá cada vez más el progreso social, económico y ético del país. La consecuencia mayor de la educación moral, que brota también de la condición social del ser humano, es la de la educación cívica, no sólo porque ha de hacerse cargo de su realidad, sino porque *“la educación empieza por sentirse miembro de comunidades: familiar, religiosa, étnica. Pero también miembro de una comunidad política, en la que el niño ha de sentirse acogido desde el comienzo... Para formar hombres es, pues, necesario formar también ciudadanos”*³²⁹.

¿Qué lugar ha de ocupar la escuela en la formación de los ciudadanos? La vida en sociedad, ser ciudadano, exige compartir valores y, en la escuela, se deben enseñar estos valores compartidos que conforman ese capital ético-cívico que una sociedad pluralista integra. Ser ciudadano no es solo pertenecer a una comunidad política sino sobre todo trabajar para que sea justa y aún más compleja desde una diversidad de proyectos de vida buena. De ahí que sea importante aprender a degustar los valores compartidos, más aprendemos de ellos por degustación que por instrucción: *“Memorizar no sirve para nada en esto de los valores, lo que importa es aprender a degustarlos, como ocurre con los buenos vinos, de los que nada se sabe sin una amorosa cata. De donde se sigue el querer incorporarlos en la vida corriente porque dejan un buen gusto, ganas de repetir”*³³⁰.

¿Y cuáles son los valores que componen el capital ético y cívico? Pues dicho así y de forma general, según los temas más recurrentes en toda la obra de Cortina: la justicia como engranaje social, la libertad frente a la esclavitud y tiranía, la igualdad en el desarrollo de capacidades básicas, la solidaridad con los otros, el respeto activo hacia otras formas de pensar y de vivir, siempre que no sean injustas, la responsabilidad por lo más vulnerable en personas y en la naturaleza y finalmente, el diálogo como medio de resolver desacuerdos. El valor, la humildad, la prudencia, la cortesía, la generosidad, la compasión, la justicia, la

³²⁹ QE 106 y107

³³⁰ CORTINA Adela, *“Capital ético”*, El País, 28-4-2006.

templanza, la gratitud o la buena fe están desapareciendo, si no lo han hecho ya, frente al dinero, la celebridad y el placer.

Y es que la moral y la educación ciudadana no pueden ni deben ser exclusivamente de la familia, porque nadie vive sólo dentro de ella, es más, las influencias familiares son decisivas en la infancia, pero luego es el grupo de iguales el que educa. Ser ciudadano es estar ligado a personas que nos desagradan, a luchar por desconocidos, a sacrificar intereses inmediatos, a asumir leyes que no nos gustan, a pensar en común, porque, si todo el mundo va por lo suyo, nadie irá por lo nuestro. En definitiva, necesitamos ese común denominador ético y político en el que se base nuestra convivencia: libertad, igualdad y justicia, valores de la Declaración de Derechos Humanos y también de nuestra Constitución. Si queremos sintetizar los grandes valores en los que, según Cortina, la ética cívica debe enseñarse son los que ella ha encontrado como fundamento de la ética: la dignidad humana, una dignidad que ella encuentra ya anunciada en el cristianismo pero que luego con Kant aparece secularizada, una dignidad *“cuya raíz es la afirmación judeocristiana de que cualquier persona es absolutamente valiosa por haber sido creada a imagen y semejanza de Dios. Pero Kant ofrece una versión secularizada de este fundamento, dando como razón de la dignidad el hecho de que las personas son seres autónomos, capaces de darse leyes a sí mismos”*³³¹. La dignidad puede funcionar como el origen y el fundamento de la moralidad. Pero en versión de Rawls la dignidad se convierte en justicia y, en versión de Habermas, en responsabilidad y compromiso dialógico o en versión de Ellacuría, en responsabilidad frente a la realidad.

Ahora bien, la filosofía no está para dar recetas sino para conocer las enfermedades e igual que, quien quiere curarse va al médico y, quien quiere saber, estudia medicina, quien quiere conocer la estimación humana ha de recurrir al sentimiento de respeto hacia el otro, de la dignidad, del deber, de humanidad, porque como dijera Marcuse a Habermas en sus últimos días y en referencia ya citada, es la compasión, nuestro sentimiento por el dolor de los

³³¹ CP 105

otros, la base de nuestros juicios valorativos: *“Es la vivencia del sufrimiento injusto lo que pone en marcha una teoría crítica de la sociedad”*³³². Ahora bien, los sentimientos se desarrollan en las capacidades, por eso necesitamos tanto educar los sentimientos como potenciar las capacidades humanas en las que se han de desarrollar. Este es el enfoque también que da Amartya Sen precisamente para lograr un mundo más justo. Admitiendo que debajo están las razones del corazón de Pascal, que no es puro sentir sino también conocimiento porque *“no es que nos interesen nuestros sentimientos, es que los sentimientos son los órganos con los que percibimos lo interesante, lo que nos afecta”*³³³. Entramos con ello en la perspectiva de una razón cordial como integradora y unificadora de la fundamentación ética, y en la justicia cordial como la realización práctica de ella.

Recientemente Goleman con su *inteligencia emocional*³³⁴ ha remitido a una tradición filosófica según la cual el ser humano es un ser afectivo además de inteligente, en otras ocasiones hemos comentado ya el concepto de inteligencia sentiente de Zubiri y a él volveremos frecuentemente al explicar la naturaleza de la ética cordial de Cortina. En esta línea se sitúa Cortina cuando dice: *“Si alguien adoleciera de ceguera emocional, no tendría interés en nada ni podría preferir entre distintas alternativas, aunque tuviera un altísimo coeficiente intelectual”*³³⁵. Esta concepción, que integra los sentimientos dentro de la inteligencia y dentro por tanto de la creación ética, nos lleva en la educación moral a la imprescindible educación de los sentimientos en la pretendida educación del carácter. La etimología de educar es *educare*, que tiene por raíz *ducere*, o sea, conducir. La RAE define educar como desarrollar o perfeccionar las facultades intelectuales y morales de una persona por medio de preceptos, ejercicios, ejemplos, etc. Este desarrollo implica, pues, una meta previamente propuesta, lo que hace pensar en que es imprescindible el esfuerzo y los proyectos a largo plazo.

³³² JC 21

³³³ MARINA J.A., *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 2000, p.11.

³³⁴ GOLEMAN D., *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona, 1996.

³³⁵ ERC 248

El cortoplacismo no es para Cortina aconsejable en educación: *“Una propuesta semejante aconseja, sin duda, cuidar el presente -aceptar la invitación al “carpe diem”-, pero sobre todo tener conciencia de que la elección de cada día tiene repercusiones para el futuro, percatarse de que el pan de hoy puede ser hambre para mañana. El prudente no es entonces “presentista”, sino que sopesa y pondera los bienes que elige en el momento concreto, de modo que en la “cuenta de resultados” de la vida toda surja el mayor bien posible”*³³⁶. El *carpe diem* de Horacio no es educativo, si no se refiere al aprovechamiento de cada momento con vistas al logro futuro. En otra ocasión Cortina dice también: *“Organizar la propia vida con inteligencia significa saber ordenar las distintas metas, apostando por el esfuerzo presente para posibilitar el mayor bien a medio y largo plazo, que es el tiempo humano. Sin el esfuerzo a largo plazo es imposible seguir una dieta, estudiar una carrera, dar cuerpo a una amistad. Por eso el triunfo del corto plazo sobre el medio y largo, el “cortoplacismo”, es suicida para las personas, las organizaciones y los pueblos”*³³⁷.

En una razón cordial en la que el corazón juega tan gran papel según hemos venido diciendo, la educación emocional es tan importante como la educación en los conocimientos. Una persona moralmente educada es la que controla su vida y pone sus conocimientos y sus sentimientos al servicio de ella, porque no es el éxito social lo que busca la educación moral, sino el éxito moral. Cortina señala que por suerte o por desgracia, *“las cosas no son tan sencillas, porque la educación del deseo encierra siempre un doble lado, el de lo útil y el de lo valioso por sí mismo, el de lo deseable por el beneficio que reporta y el de lo deseable como digno de ser deseado, el del cálculo que se expresa en el lenguaje de los recursos, y en el de lo admirable, por eso la educación del deseo es también como un proceso de degustación de aquello que merece la pena por sí mismo, como la libertad o la equidad, como un proceso de degustación de una vida digna de ser vivida en la que tiene un lugar indiscutible la cordura, la sabiduría cordial”*³³⁸. Es decir, la prudencia, el juicio, la sensatez, son ingredientes

³³⁶ QE 24

³³⁷ ERC 249

³³⁸ ERC 252

de la sabiduría moral. En este sentido, Cortina propone tres ejes sobre los que la educación debe articularse: el primero es el conocimiento, el segundo, la prudencia; el tercero, la sabiduría moral. Están tomados de Kant, de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, y siguen siendo igual de válidos para Cortina. Veamos en qué consiste cada uno de ellos.

El conocimiento es el primer eje sobre el que la educación se vertebra porque la información es parte de la formación: *“Saber hablar y escribir con cierta corrección y fluidez, saber expresar las propias ideas, es una de las formas esenciales de poseerse a sí mismo. Y si es verdad que la salud puede caracterizarse como capacidad para apropiarse del propio cuerpo y dirigirse a sí mismo, en vez de necesitar constantemente que otros me lleven y me traigan, enseñar a los niños a ser dueños de sí mismos, a expresar su pensamiento verbalmente y por escrito, es una cuestión de salud”*³³⁹. El conocimiento es así el terreno sobre el que se construye la autoposesión y la autonomía que son fundamentales en la moral alta.

La información está en relación directa con el aprovechamiento de los recursos y en contra de la ignorancia, el engaño y los prejuicios que adulteran, cuando no impiden, el juicio moral autónomo. Las consignas y las etiquetas funcionan hoy como los nuevos mitos morales. Una moral alta necesita, por tanto, estar informada principalmente porque sus expertos son los que han de proponer alternativas. *“No es desde la ignorancia desde donde se diseña y pone en marcha una banca de los pobres, una tasa para la circulación de capitales financieros, una renta básica de ciudadanía, instituciones internacionales de justicia, mecanismos de comercio justo, fondos éticos de inversión, fondos solidarios, investigación con células madre, «recolocación» de los expulsados de las empresas, control de la investigación biotecnológica en países en vías de desarrollo... No es desde la falta de conocimiento y habilidades desde donde es posible hacer un mundo más humano, sino todo lo contrario. Necesitamos, por eso mismo, expertos en economía, en derecho, en empresariales y en humanidades, en biología, en medicina, que estén dispuestos, ante todo, a tres*

³³⁹ CP 98

*cosas: a diseñar en cada uno de sus campos alternativas humanizadoras y viables y a intentar ponerlas por obra; a presentar sus propuestas a los poderosos de la Tierra, de tal modo que, si se niegan a llevarlas a cabo, hayan rechazado una opción humana y viable, y no pronunciamientos abstractos; y a llevar sus conocimientos y opiniones a la esfera de la opinión pública, a ese ámbito en el que los ciudadanos de las sociedades pluralistas deliberan sobre lo justo y lo injusto*³⁴⁰.

El conocimiento es, pues, lo que nos sigue sirviendo para superar el mito, la superstición, la fe ciega en alguien superior a nosotros que nos dicta lo que hemos de hacer. Un conocimiento que se ha de concretar en los campos en los que se resuelve la vida humana: la economía, las relaciones nacionales e internacionales, la empresa, la escuela... Conocer los problemas es, para Cortina, la única forma de buscar soluciones y hacérselas buscar a los que tienen poder para llevarlas a cabo; y también para no conformarse con cualquiera de ellas, porque la autoridad sobre ellas sigue residiendo en los individuos.

La prudencia es el segundo eje de la educación. Por prudencia entiende Cortina “la calidad de vida”, perfilando así el concepto aristotélico de prudencia como virtud que hace relacionar bien los medios y los fines. Incluso el concepto de Kant, para quien la prudencia era el vehículo que nos dirige a la felicidad, aparece en Cortina retocado y a pesar de que tal concepto de calidad de vida es un concepto muy gastado y como tal muy impreciso, Cortina entiende que la calidad de vida *“depende del ejercicio de actividades estrechamente relacionadas con la capacidad de poseerse a sí mismo, con la capacidad de no «enajenarse», de no «expropiarse»; sea sometándose a medios «extraordinarios» al final de la vida, sea perdiendo la vida cotidiana en cosas que no merecen la pena, como la cantidad de mercancías o la ambición ilimitada de poder, que impiden relacionarse libremente con otros seres humanos*³⁴¹. Entiende Cortina que la prudencia sí es una virtud, pero que está dirigida más bien a lograr la autonomía moral, la capacidad de decidir por uno mismo, como el mayor beneficio que podemos lograr de la educación. Esa autonomía es la que nos puede hacer tanto

³⁴⁰ ERC 255

³⁴¹ ERC 258

rechazar medios extraordinarios para alargar la vida, como ejercer un control sobre nuestro propio consumo³⁴². Es por tanto una virtud que nos acompaña en todos los órdenes de la vida. Tal concepción le llevará a Cortina a proponer que la prudencia aconseja asimismo *“preferir tiempo libre para emplearlo en las relaciones humanas, en actividades solidarias y culturales, a optar por la cantidad del ingreso desmedido. Como lo es también apostar por ciudades con dimensiones humanas y no por urbes descomunales; elegir al amigo leal frente al conocido ambicioso; entrar por el camino de la cooperación, antes que por el camino del conflicto; negociar, y no enfrentarse, cuando la derrota está asegurada”*³⁴³. Prudencia es entonces ser dueño de los proyectos vitales, no deslumbrarse por las “luces de la ciudad”, tomar opciones que liberan y no esclavizan, por ejemplo fomentar las relaciones humanas³⁴⁴.

Conocimiento y prudencia no bastan, sin embargo, para hacer hombres justos que es también un objetivo ineludible de la moral. Se necesita el sentimiento de reconocimiento recíproco, porque sin él la información y la prudencia dejan al hombre encerrado en la bondad individual o en el egoísmo ilustrado porque *“declaraciones sobre los derechos humanos, cuantas se quieran, pero quien en realidad está educado para buscar la cantidad de los productos y la calidad de su vida, es inevitablemente excluyente. Excluye a cuantos no entran en el cálculo prudencial de su bien...es la experiencia básica del reconocimiento recíproco la que abre un sentido humano inteligente con dos vertientes igualmente inteligentes, igualmente sentientes: el sentido de la justicia y el sentido de la gratuidad”*³⁴⁵. Para Cortina la historia no es, como dijera Hegel, la historia de la libertad, sino la historia de la justicia, de forma que sentido y sensibilidad de justicia es el ingrediente esencial para educar bien, porque podemos saber qué es

³⁴² Este tema del control en el consumo es tratado por Cortina en otra de sus obras *Por una ética del consumo*.

³⁴³ ERC 259

³⁴⁴ Hemos de recordar aquí el estudio de Putnam de la infelicidad de los estadounidenses del que aparece un artículo en PUTNAM Y WILLIAMSON, *“Por qué no son felices los estadounidenses”*, el País 11-11-2000. En este estudio aparece la falta de relaciones personales como una de las razones más importantes por las que los estadounidenses caen en períodos depresivos. Por eso aconsejan los autores fomentar la participación en las asociaciones de todo tipo para evitar esos estados.

³⁴⁵ ERC 261

lo justo y no por eso sentir la necesidad de justicia, contrariamente a lo que Sócrates pensaba.

Con todo, Cortina añade otro elemento en la educación moral, se trata del sentido de la gratuidad: *“Quien hace la experiencia del reconocimiento recíproco, la experiencia de la Alianza con otro ser humano que es carne de la propia carne y hueso del propio hueso, no sólo se siente exigido a dar al otro «lo que le corresponde» como persona, sino que se siente urgido a compartir con él lo que ambos necesitan para ser felices...Necesitamos -¿quién lo duda?- alimento, vestido, casa y cultura, libertad de expresión y conciencia, para llevar adelante una vida digna. Pero necesitamos también, y en ocasiones todavía más, consuelo y esperanza, sentido y cariño, esos bienes de gratuidad que nunca pueden exigirse como un derecho; que los comparten quienes los regalan, no por deber, sino por abundancia del corazón”³⁴⁶.*

Cuando Cortina pone el acento en este sentido moral continúa también en esta ocasión con la tradición ética de Ortega, Zubiri y Aranguren, porque, en efecto, la ética persigue la justicia y persigue la felicidad, pero, para fundamentar una ética cordial, es preciso ese sentido o inclinación a la gratuidad, es decir, a los bienes que no pueden exigirse desde un punto de vista estricto, pero que deben existir. Quizá no puedan exigirse en una educación moral de mínimos pero deben tener su sitio y su peso en una enseñanza de máximos. Sin el sentido de la gratuidad la educación puede quedar absorbida por el derecho; lo moral diluido en lo legal. El sentido de la gratuidad es, por otra parte, el lugar en el que el reconocimiento recíproco logra realizarse plenamente y es donde adquieren sentido moral también el reconocimiento de los derechos de los animales por ejemplo, o el compromiso con el cuidado y la compasión con los demás. Con él podemos decir que la ética queda feminizada y abandona ese egoísmo ilustrado que la encierra en el concepto demasiado rígido y estricto de justicia.

Podríamos decir que, con este sentido de la gratuidad como eje de la educación moral, Cortina apuesta no sólo por la justicia, sino sobre todo por la felicidad de uno mismo y también de los demás, y por la regla de oro reformulada

³⁴⁶ ERC 263

ahora como da a los demás lo que quisieras también para ti: *“Educar para el siglo XXI sería formar ciudadanos bien informados, con buenos conocimientos, y asimismo prudentes en lo referente a la cantidad y la calidad. Pero es también, en una gran medida, en una enorme medida, educar personas con un profundo sentido de la justicia y un profundo sentido de la gracia. Educar personas con conocimientos, prudencia, sentido de la justicia y gratuidad, es construir una sociedad humana, en el más pleno y digno sentido de la palabra”*³⁴⁷. Y es que la compasión ante el dolor ajeno, la indignación frente a la injusticia, el respeto ante la dignidad humana son tres sentimientos fundamentales que se deben fomentar en la escuela. Eso sería para Cortina ser responsable de la realidad que al hombre le toca vivir.

Y tomar en serio la realidad significa hacerse cargo de ella para ampliarla, recrearla e idear alternativas viables: *“Una simple mirada a la globalidad -recuerda Ellacuría- nos muestra que existen “pueblos enteros crucificados”, al menos dos tercios de la humanidad, lo cual significa que partimos ya de una situación de “des-humanidad”. Un proyecto ético no puede eludir este punto de partida, sino intentar que el proceso evolutivo de hominización, por el que fue surgiendo paulatinamente el ser humano, se prolongue en un proceso de humanización...hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella para que sea como debe ser... Asumir estas tres obligaciones con la realidad social en la que ya estamos implantados es lo contrario de encogerse de hombros alegando que, a fin de cuentas “no soy guardián de mi hermano”. Pero en este caso no sería Yahvé quien pediría responsabilidades, sino la realidad de un ingente número de seres humanos despojados de sus derechos, realidad ante la cual es preciso haber perdido mucha humanidad para no sentirse conmovido, es preciso haber perdido mucha inteligencia para no comprender que las cosas deben ser de otro modo y que son también responsabilidad nuestra”*³⁴⁸. Lo cual nos sumerge en la educación moral del individuo para con la sociedad y en otra consecuencia: la de educar en la responsabilidad porque somos responsables también individualmente.

³⁴⁷ CORTINA A., *Educar para la ciudadanía* www3.planalfa.es/aesece/Ponencia.doc.

³⁴⁸ QE 88

Un concepto ético clave aparece ahora y es el de responsabilidad. En él se supera el sujeto con la aparición del otro y está muy ligado al de consecuencias sobre todo lejanas, como señalara Hans Jonas: *“Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”*³⁴⁹. El hombre es el único ser conocido que tiene responsabilidad. Sólo los humanos pueden elegir y eso tiene consecuencias. Tenemos libertad pero por eso mismo tenemos algo que brota de ella: responsabilidad. *La responsabilidad es la carga de la libertad*. El imperativo de la responsabilidad traspasa así los límites estrechos del individuo y toma como objetivo la vida que compromete a los demás y a las generaciones futuras. También está vinculado a lo que no hemos hecho, a la omisión o a los errores históricos del pasado. Visto así, la compasión no es un gesto generoso, sino el principio moral por excelencia, porque hace nuestra la causa del otro. Esa es la ética de la alteridad que propone Lévinas. El sujeto moral no se constituye desde la autonomía kantiana, sino desde el *tú*, el *otro-ahí* y ese es el núcleo de la responsabilidad, porque, gracias al otro nos constituimos en seres humanos. La compasión es un sentimiento moral que se construye así gracias a la razón que capta el compromiso con los otros porque el ser humano es responsable también de su realidad. La responsabilidad como concepto contemporáneo la encontramos pues como responsabilidad física de no mirar para otro lado y también como responsabilidad metafísica, porque, si el sufrimiento es injusto, todo ser humano debe luchar contra él. Estamos, pues, ante una educación moral que hace hincapié más en la ética intersubjetiva que intrasubjetiva, porque además de intentar dar razón de la moral, procura aplicarlo para orientar la acción a la vida social; y estamos también ante una educación moral en la que la felicidad se completa y se asienta sobre la justicia.

Es H. Arendt quien introduce la responsabilidad como ingrediente de la educación, porque educar significa integrar a los niños en el mundo transmitiendo conocimientos, valores, etc.; de forma que la educación es la actividad donde mejor se manifiesta la autoridad de los adultos y consecuentemente la responsabilidad: *“La educación es el punto en el cual decidimos si amamos al*

³⁴⁹ HANS JONAS, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (ed. original, 1973, Herder, Barcelona, 1975) <http://www.alcoberro.info/V1/jonas0.htm>.

*mundo lo suficiente como para asumir una responsabilidad por él, y de esa manera salvarlo de la ruina inevitable que sobrevendría si no apareciera lo nuevo, lo joven. Y la educación también es donde decidimos si amamos a nuestros niños lo suficiente como para no expulsarlos de nuestro mundo y dejarlos librados a sus propios recursos, ni robarles de las manos la posibilidad de llevar a cabo algo nuevo, algo que nosotros no previmos; si los amamos lo suficiente para prepararlos por adelantado para la tarea de renovar un mundo común*³⁵⁰. Bajo esta perspectiva, la educación ha de cumplir con la misión de empoderar a las generaciones venideras para que se encarguen también de la realidad que les toca.

He aquí, en nuestra opinión, el eje sobre el que giraría una ética que ya desde Kant y distanciándose de Aristóteles, cobra con la ética de la responsabilidad su mayor distanciamiento. La pretendida separación entre praxis y poiesis aristotélica queda anulada y es precisamente la educación en la responsabilidad la que facilita la unión. Así dice por ejemplo J.M. Aguirre sobre la figura de Ellacuría y su reflexión sobre la ética de liberación: *“La concepción aristotélica supone erróneamente que el hombre puede hacerse a sí mismo sin hacer lo otro de sí mismo, que puede crearse sin crear, transformarse sin transformar la realidad que le penetra y le constituye. Ahora bien, sólo es praxis aquel hacer que es un hacer real de realidad; un hacer que va más allá del puro hacer natural, «porque la historia, siendo siempre hecho, es siempre más que hecho, y este “más” es el novum, que el hombre añade a la naturaleza, desde ella, pero sobre ella. Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia». Esta praxis es praxis personal y praxis social conjuntamente. No se puede reducir a uno solo de sus componentes. No sólo es transformación de las condiciones materiales, de las estructuras sociales y políticas, sino también de las*

³⁵⁰ ARENDT H.; *Entre pasado y presente. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 20.

*dimensiones humanas*³⁵¹. De forma que lo que la ética pierde en verificación, en constatabilidad, lo ha de ganar en aplicabilidad y en imaginación para transformar la realidad que sólo parcialmente logra conocer.

Vemos siempre que lo que Cortina persigue a lo largo de su obra, está presente también en la educación que procura: que las normas morales pierdan ese carácter de absoluto y de acabamiento y que cobren importancia capital los principios, los valores y las actitudes, los derechos y, sobre todo, la responsabilidad que debe ser asumida por todos en el proceso educativo. Esto significa que en el terreno ético, es cosa de cada sujeto determinar la obligatoriedad de una norma moral, siempre que se esté dispuesto a escuchar, replicar y decidir según los intereses universalizables (en esto consiste el *êthos* dialógico). *“Porque no se trata entonces de indagar qué tipo de educación moral hemos de fomentar para construir una sociedad democrática, como si hubiera que poner a los individuos al servicio de un tipo de organización social, sino, por el contrario, qué modelo de educación es menester adoptar para configurar una sociedad que “produzca” un modelo de hombre deseable*³⁵².

³⁵¹ AGUIRRE J.M., *“Ignacio Ellacuría: razón, liberación y derechos humanos de los oprimidos”*, en CASTOR M. y BARTOLOMÉ RUIZ M, *Dereito à justiça memoria e reparacão. A condição humana nos estados de exceção*, Casa Leiria, Sao Leopoldo R.S., 2010, p. 483. También disponible en http://www.unisinos.br/catedra/direitos_humanos/

³⁵² CORTINA Adela; *Ética discursiva y Educación en valores* <http://www.pucp.edu.pe/eventos/>

3.- LA ÉTICA APLICADA

Si hay una disciplina filosófica con vocación práctica, ésa es la ética. Si además tenemos en cuenta que Cortina tiene como herencia filosófica la teoría kantiana y la ética del diálogo entendemos bien su consideración de que la ética sin una aplicación es una ética muerta, fundamentadora y fundamental pero una ética a la que le falta la otra cara de su rostro jánico. Esa otra cara es la ética aplicada. Nos ocuparemos ahora de establecer los límites de tal ética y de examinar algunos de los campos de aplicación posibles en la sociedad que se instala. En este sentido exponemos la *ética de la hermenéutica crítica* como la teoría modelo a la que se suma Cortina trayendo de la mano la ética del diálogo. Terminamos el capítulo con un botón de muestra de la ética aplicada: la perspectiva que ofrece Cortina de la aplicación de los fundamentos éticos a los derechos de las personas y los animales.

Si queremos hacer un poco de historia de la ética aplicada, tendremos que remontarnos a los orígenes de la misma ética, pues, como ya hemos dicho en alguna ocasión, toda ética se proyecta hacia el comportamiento humano para calificarlo y hacerlo merecedor de bondad o de justicia: *“Desde Protágoras hasta Sócrates la ambición de los maestros fue hablar no solo para enseñar, sino también para formar la recta conciencia ciudadana que luego se traduciría en éxito político”*³⁵³. Pero nuestro objetivo es más modesto ahora y sólo pretendemos indagar en las raíces próximas de la ética aplicada a la ciudadanía como entidad política y social, a la ética cívica, como la hemos llamado. Lo que nos parece más claro, según hemos visto en el primer capítulo al hablar de los fundamentos éticos, es que tales raíces se encuentran en La Escuela de Fráncfort.

El rastreo por los caminos que la razón práctica ha tenido o debe tener en una sociedad pluralista³⁵⁴, le lleva a Cortina a observar cómo la realidad social se ha acabado imponiendo en la reflexión ética, aunque como hemos visto, con muchos matices. El problema de la fundamentación de lo moral ha constituido

³⁵³ GADAMER H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 228.

³⁵⁴ Cortina lo lleva a cabo en RPEA, obra en la que coordina artículos de diferentes autores, citados en este apartado, que ofrecen su perspectiva de la ética aplicada. Algunos concuerdan con la visión de Cortina, otros son discordantes con ella.

durante toda la historia el gran asunto a tratar en la reflexión filosófica sobre la ética en el siglo XX y quizá por imperativo de la realidad social, ha ganado terreno la necesidad de incorporar a la vida cotidiana lo aprendido en ese proceso de fundamentación. Es como si la ética “*académica*”, que decía Kant, se hubiera convertido en ética mundana; como si la atención a lo real se convirtiera en la principal forma virtuosa. Ello ha dado lugar a las llamadas éticas aplicadas en las que las empresas, la ecología, los derechos de los animales, la biotecnología, los medios de comunicación, la paz mundial, la tolerancia de las religiones, la justicia global, la economía, el progreso...cobrarán ahora un nuevo protagonismo en el mundo de la ética que ha de volver su reflexión hacia los datos que nos proporcionan las diferentes materias sobre los que se le exige que proponga respuestas. Es cierto que tales respuestas no son soluciones y menos soluciones definitivas porque estamos en un terreno donde las verdades absolutas no existen, pero han de ser respuestas y funcionar como tales. Por ello, debido a su aspiración práctica y directa, la ética aplicada “*renuncia a su posición distante de la realidad social: abandona los institutos filosóficos y se envuelve en procedimientos prácticos institucionales para el tratado de los problemas sociales*”³⁵⁵. Lo que hace que la ética se positivice y se haga además de aplicada, sociable.

De manera que lo primero a tener en cuenta es que la ética como disciplina filosófica está ahora más pendiente que nunca de la realidad social y se ve interpelada por ella, a la que tiene que servir. Resulta que “*a la hora de enfocar las cuestiones morales no pueden dar por supuesto que existen acuerdos básicos, sino que es preciso descubrirlos –si es que existen– o construirlos, si hay voluntad de hacerlo. ¿Qué instancia está legitimada para abordar las cuestiones morales y desde qué ética puede hacerlo, teniendo en cuenta que tales cuestiones son ineludibles?*”³⁵⁶. No existen los Parlamentos Éticos que aporten respuestas a las cuestiones que la vida actual plantea. La democracia en ética tampoco es posible porque cada persona ha de formarse su juicio y ser artífice de su vida. Las religiones sólo prescriben a sus seguidores. Estamos, pues, ante un

³⁵⁵ BAYERTZ K., *La moral como construcción. Una reflexión sobre la ética aplicada*. En RPEA 51.

³⁵⁶ RPEA 14

reto nuevo de la filosofía, lo que seguramente le beneficia porque le hace seguir viva y no ya en la academia, sino en la vida real, junto al hombre de carne y hueso en cuanto que éste será sujeto activo de una convivencia social, será ciudadano más que súbdito, como veremos luego. M. Kettner plantea que el nacimiento de la ética aplicada coincide con *“el intento de una disciplina parcial de la filosofía que es la ética, para compensar y remediar mediante la percepción de las oportunidades significativas en la conciencia pública, aquello que la filosofía en su conjunto había perdido a lo largo de su camino hacia el nirvana de la relevancia social...un nuevo intento para cumplir su promesa antigua de contribuir a la organización racional de la praxis social”*³⁵⁷.

Uno de los factores que más ha contribuido al desarrollo de la ética aplicada ha sido precisamente la formación de comisiones de ética de diverso tipo. Estamos muy acostumbrados a la existencia de comités jurídicos, asesores políticos o consejeros técnicos; los gobiernos llevan tiempo acudiendo también a comisiones cuya misión es elaborar documentos con orientaciones y recomendaciones éticas. Las normas legales se apoyarán en principio en ellas; surge así una actuación interdisciplinar que forma la ética cívica. *“La formación de las comisiones es un factor central en el desarrollo de la ética aplicada; la composición de las mismas es un problema ético de primera magnitud, porque de su trabajo depende mucho de lo que cristaliza como ética cívica”*³⁵⁸. Por tanto, entrado ya el siglo XXI, tenemos a la ética aplicando su objetivo a *“lo que pasa en la calle”*, por decirlo con Machado. La demanda de la sociedad ha sido clave en este asunto, como lo ha sido también la pérdida de un pensamiento único religioso o político. Unido a ello, por otra parte, *“son ahora los hospitales, las empresas, los colegios profesionales y no los gobiernos los que reclaman a la ética para que colabore con ellos y “la opinión pública es otra de las instancias que reclama y que a la vez elabora respuestas éticas para cuestiones abiertas. Los ciudadanos van percatándose de que no basta con reclamar derechos, sino que es preciso asumir responsabilidades y participar directamente, bien en las distintas esferas como «legos» en la materia (pero como protagonistas en tanto*

³⁵⁷ KETTNER M., *Tres dilemas estructurales de la ética aplicada*, en RPEA 145-146.

³⁵⁸ RPEA 15

que afectados), bien a través de la opinión pública, que es uno de los órganos por los que se expresa el «republicanismo moral... Colaborar con los demás saberes en forma republicana, junto con expertos, juristas, teólogos, ciudadanos y gobiernos, es una obligación moral»³⁵⁹.

Las éticas aplicadas tienen, según lo que hemos visto, un papel más público que privado, porque, aunque es finalmente el individuo el que actúa, hay una necesidad de la deliberación pública que se manifiesta en la intersubjetividad ética indispensable para responder de forma compartida a problemas compartidos desde la ética de cada esfera de la vida social en la que expertos, afectados, políticos, se ven obligados a actuar. Surge así una forma *republicana* de hacer ética en la que el proceso de deliberación es esencial para decidir conjuntamente. La opinión pública es el interlocutor más válido. Para ello, Cortina entiende por tal todos los afectados por las decisiones, los sabios, los ilustrados de Kant, los ciudadanos de Rawls o los sujetos de intereses universalizables de Habermas. Esto hace que pensemos en todos los seres humanos. Esta tarea es más difícil porque el ámbito de la libertad es enorme y consecuentemente también el del caos que se puede organizar, pero habrá que contar asimismo con la responsabilidad de quien participa en la deliberación porque *“en descubrir esos valores compartidos y en aventurar desde ellos respuestas responsables se comprometen las comisiones y asociaciones nacionales o internacionales y los comités de ética de las instituciones públicas, que van descubriendo en su funcionamiento cómo un mínimo de acuerdos morales traspasa las fronteras y va forjando una ética cívica transnacional... Precisamente porque el ámbito de libertad es mayor, también es mayor la responsabilidad de participar en la deliberación pública de quienes –teniendo información suficiente en cada uno de los ámbitos de la vida social– persiguen en ellos que se satisfagan los intereses universalizables, siendo conscientes de que las normas éticas tienen que tener en cuenta a todos los afectados por ellas, sin exclusiones”*³⁶⁰.

Ahí tenemos como ejemplo el modo de proceder de las comisiones nacionales de bioética en los distintos países que elaboran sus documentos

³⁵⁹ RPEA 17

³⁶⁰ RPEA 38

teniendo en cuenta el de los demás; intentando llegar a mínimos compartidos que, frente al relativismo, saque a la luz una intersubjetividad ética ya existente porque *“el papel público de la ética aplicada no consiste sólo en participar en las deliberaciones públicas y en fomentar el uso público de la razón, sino también en encarnar sus convicciones en la vida cotidiana generando un bien público... De aquí está surgiendo una ética global, que podría hacer realidad el sueño kantiano de una comunidad ética cosmopolita, regida por leyes morales comunes”*³⁶¹.

3.1.-CONCEPTO, ALCANCE Y MÉTODO DE LA ÉTICA APLICADA: LA HERMENÉUTICA CRÍTICA

Según hemos venido señalando, Cortina entiende la moral como formación del carácter siguiendo la orientación marcada por Ortega o Aranguren que, regresando al sentido deportivo de la moral, la conciben como un entrenamiento que sirve para enfrentarte a los adversarios, para salir bien parado, para jugar bien y ganar los partidos. Por tanto, tener moral alta es, en nuestro caso, estar en condiciones para ganar la partida de la vida, para autorrealizarse y esto es imposible sin lo que los autores mencionados llamaban autoestima, porque, estar desmoralizado, es estar vacío de sí. Pero es que además, si la partida es la vida misma, no queda otra opción que la de aplicar la filosofía a la vida. Así lo manifiesta por ejemplo A. Hortal en sus escritos, un autor cercano a Cortina y a los autores anteriormente mencionados, un autor para quien toda ética es, por definición, ética aplicada, pero no sólo porque *“no existe ninguna regla separada de una variedad de aplicaciones”*³⁶² como dice MacIntyre, sino porque *“toda afirmación ética si no es directamente aplicada debe poder serlo; si al ser aplicada se pusiese de manifiesto que no es aplicable, quedaría en entredicho su misma validez teórica”*³⁶³.

Junto a la noción de moral como costumbre nació también la noción de moral que luego ha tenido más éxito en la historia, es la moral como felicidad,

³⁶¹ RPEA 42

³⁶² MACINTYRE A., *¿La ética aplicada se basa en un error?*, en RPEA 77.

³⁶³ HORTAL A., *Ética aplicada y conocimiento moral*, en RPEA 92.

dando lugar así a las llamadas éticas de la felicidad. El exponente más claro y más preciso es Aristóteles, quien es el primero que habla, de una forma independiente, de la ética como disciplina filosófica, dedicada a investigar lo que debe ser. La razón es la herramienta que nos guía a la búsqueda de la felicidad, que a su vez será determinada por la naturaleza de cada ser. El obrar sigue al ser en un orden inexorable. La metafísica y la antropología guían la ética. De lo que sea el hombre, ser racional, se sigue dónde ha de buscar la felicidad que es el bien debido de cada ser. Pero es la razón prudencial la que es guía y no la razón técnica que tiene unos fines mucho más particulares, concretos y puntuales.

A partir de Aristóteles, o mejor con Aristóteles, surgen diferentes maneras de entender esta felicidad: como placer personal, como bienestar para la mayoría, como autoconciencia, como eliminación de pasiones... Para Cortina, la razón prudencial de los eudaimonistas y la razón calculadora de los utilitaristas tienen limitaciones internas porque ni la razón prudencial tiene un criterio exacto para la actuación, ni la calculadora aclara en qué consiste la utilidad o el placer. Pero también tiene limitaciones externas, porque, en muchas ocasiones, entran en conflicto lo que conviene a mi felicidad y lo que conviene a la felicidad ajena. Por eso, Cortina ve que las éticas de la felicidad han de ser superadas por las éticas del deber, en las que la justicia se pone en el otro plato de la balanza y en las que la razón prudencial se convierte en razón práctica, formal y categórica porque lo que establece es el marco normativo del deber: *“No significa esto que la razón práctica dé los contenidos que los seres racionales han de cumplir, sino que indica qué requisitos debe reunir una máxima para poder ser considerada como moral...que sea universalizable, que se refiera a los seres que son fines en sí mismos, que aspire al reino de los fines”*³⁶⁴.

La historia de estas dos palabras, felicidad y justicia, es también la historia de la ética. Nacieron como almas gemelas y vinieron a coincidir en la Grecia clásica. Fueron incompatibles a partir de los estoicos, pero veremos cómo hay muchos intentos en la actualidad de hacerlas integrantes de la reflexión ética. En efecto, ya Sócrates igualó y condicionó la vida humana a la triada de saber, virtud

³⁶⁴ EADR 182

y felicidad afirmando que la una lleva a la otra. También Aristóteles habla de la vida virtuosa y de la vida feliz como las dos caras de la moneda de la existencia humana. La primera se refiere a la ley moral que, siguiendo su máxima de que “*el obrar sigue al ser*”, continúa la labor diseñada teleológicamente por la ley natural. Pero fueron los estoicos quienes separaron la ley moral y la ley natural y, por consiguiente, también los dos conceptos de virtud y felicidad, haciendo que uno se refiriera al mundo interior y el otro al mundo exterior.

La Stoa y más el Cristianismo propusieron la igualdad como valor, pero entonces se plantearon ¿cómo ser virtuoso en un mundo desigual? San Agustín apostó por algo próximo a lo que inmediatamente vamos a estudiar como el último fundamento de la ética según Cortina. Apostó por la razón cordial, ése, creemos, es el sentido de su “*ama y haz lo que quieras*”. La coacción moral frente a la coacción legal, podríamos decir. Sin embargo, a pesar de todo, la moral siempre pareció más vinculada a la coacción que a la gratitud. Por el contrario, el máximo de felicidad y distribución justa fue también el caballo de batalla del utilitarismo, por ejemplo.

Paralelamente en la historia han ido cobrando fuerza las éticas del deber como opuestas a las éticas de la felicidad. Su máximo exponente es Kant. En el siglo XX asistimos a la exposición de las teorías del bienestar social que quieren integrar las dos leyes que rigen el obrar humano: la ley natural, dominada por el egoísmo y la ley moral que tendría por objeto el altruísmo. Existe, pues, la posibilidad de trascender los imperativos naturales, aunque los dialécticos niegan esa posibilidad en la sociedad burguesa. Sólo Marcuse aventura que deber y felicidad lleguen a unirse de nuevo en una transformación social. Esa transformación social que será posible sólo por la educación ética, como se reclama ya en el panorama ético contemporáneo. Sin embargo, la revolución ni ha venido ni parece próxima, por otra parte los modelos de felicidad no pueden ya universalizarse y trascienden el dominio de la ética, al menos de la ética de mínimos, diríamos nosotros. Se impone así la búsqueda de una ética de máximos.

Para Cortina, éste es el gran reto de Kant: enfrentar a la felicidad individual la felicidad universal, metiendo en el escenario como bien supremo a ambas. Ésta

es la historia que abraza Cortina para quien, el principio kantiano de que hay seres que son fines en sí mismos, iniciará el camino hacia las éticas del deber que por establecer como objetivo la justicia y no sólo la felicidad, se llaman también éticas de la justicia. Hemos de concluir, por tanto, que, desde Kant el universalismo no tiene vuelta atrás, la ética tiene como primera pretensión ser universal, repetible en todos los casos y como segunda pretensión servir a cada individuo. Se trata, pues, de universalizar la máxima individual, con lo que en la ética está presente el dualismo de la razón práctica noúmeno-fenómeno, sujeto-objeto, trascendental-trascendente, puro-práctico. Cortina intentará superar este dualismo con la ética de la modernidad crítica y con el recurso de la capacidad comunicativa que lo encuentra en la ética dialógica. Y no sólo en el plano estrictamente ético, sino también en el plano de la ética política o de la reflexión que la ética realiza sobre la democracia.

Superada la crítica social del posmodernismo, la filosofía práctica recupera su tarea orientadora, y es que la filosofía, o mejor, la ética no puede encogerse de hombros ante problemas acuciantes del mundo actual como son las relaciones entre el progreso y la destrucción del ecosistema, la pobreza extrema, la guerra, el beneficio de las empresas, el papel de los políticos, de las instituciones...y tantos otros de índole individual como son los relacionados con la muerte, el envejecimiento, las libertades individuales... K. Bayertz, por ejemplo, considera a la ética aplicada como *“un intento de reaccionar a través de medios filosóficos a la creciente presión que ejercen los problemas sociales. Si bien la ética, al igual que la filosofía en general, siempre ha sabido hacer frente a dichos problemas sociales, los ha abordado de una forma mediada y abstracta. La ética aplicada se diferencia de la ética tradicional por la inmediatez con que percibe los problemas, por la idoneidad del modo y por su reacción sustancial”*³⁶⁵.

Ya hemos dicho que la ética orienta pero no lo hace como la moral, sino de otra forma porque su tarea consiste en reflexionar sobre los fundamentos racionales de la moral y éstos son normativos. Diferentes fundamentos normativos desembocan en diferentes éticas, lo que nos lleva también a concluir

³⁶⁵ BAYERTZ K., *La moral como construcción. Una reflexión sobre la ética aplicada*, en RPEA 48.

que, igual que no hay una moral única, no hay una ética universal porque los filósofos encuentran en las diferentes morales fundamentos normativos distintos: el interés, la utilidad, la autonomía o la felicidad: “*Al pluralismo moral de la vida cotidiana viene a sumarse la pluralidad de teorías éticas. ¿Qué hacer ante la pluralidad de morales y la diversidad ética?... Porque sin pretensión de universalidad de valores y principios morales, ¿cómo dilucidar si es moralmente aceptable investigar con embriones, clonar seres humanos, permitir que los maridos maltraten a sus mujeres e hijos, dar por buena la discriminación por razón de recursos, de raza o sexo, exigir un desarrollo sostenible, tener en cuenta las generaciones futuras?*”³⁶⁶. La tentación del relativismo y del subjetivismo es fuerte, pero la necesidad de universalizar los principios morales también, sobre todo porque la realidad social (la moral vivida), exige también respuestas éticas (moral pensada). Ahora bien, ninguna de las morales históricamente conocidas es por así decirlo la ética aceptada por toda la humanidad, se impone así una moral compartida, una ética que venga a descubrir la intersubjetividad en un mundo globalizado, transnacional o global.

La moral también se ha entendido como comunitarismo, sobre todo como reacción al individualismo generado en la Modernidad. La moral se entiende así como el conjunto de rasgos de conducta que tiene un individuo porque pertenece a una comunidad, de forma que es ésta quien construye, según sus excelencias, al individuo moral. La moral es una superestructura de la comunidad, por decirlo con Marx. Para Cortina, este comunitarismo está presente en la ética del discurso porque la pertenencia a comunidades reales de comunicación es lo que hace al individuo ser interlocutor válido con valores, normas y virtudes. Pero la ética del discurso no se limita a la comunidad y en su afán universalista trasciende el provincianismo de la solidaridad grupal, porque “*una democracia auténtica precisa el tipo de solidaridad universalista de quienes, a la hora de decidir normas comunes, son capaces de ponerse en el lugar de cualquier otro, son capaces de sentirse miembros de una comunidad universal de hombres, que incluye a los ya*

³⁶⁶ AC 134

*existentes y a las generaciones futuras. Y es que en definitiva, sigue siendo irrefutable que somos hombres y nada de lo humano puede resultarnos ajeno*³⁶⁷.

Por otra parte, la ética como filosofía moral es normativa, pero sólo indirectamente, por eso podemos decir que describe, pero también prescribe, aunque no lo haga de forma tan directa como la moral propiamente dicha. La descripción o la prescripción resulta ser un fundamento clasificatorio. *“Quienes admitían esta distinción entre éticas normativas y descriptivas, pensaron que la ética normativa no era, en realidad, competencia del filósofo moral, sino del moralista, puesto que, en definitiva, identificaban a la ética normativa con un código moral concreto... Las éticas más relevantes de nuestro momento se profesan prescriptivas sin ningún empacho. Su tarea principal es justificar la existencia de lo moral...En unos casos se trata de una ética más directamente normativa, como el utilitarismo, mientras que en otros casos se encuentra más alejada de la prescripción directa, como las éticas que ofrecen un criterio o un procedimiento para enjuiciar la moralidad de normas ya existentes sin añadir normas nuevas. Pero también éstas son normativas desde el momento en que ofrecen tal criterio o procedimiento...toda ética es normativa, aunque de modo mediato, a diferencia de la moral cotidiana, que es normativa de modo inmediato*³⁶⁸.

Precisamente es en este interés de la prescripción normativa indirecta en la que debemos encuadrar la ética aplicada, porque no tiene una incidencia inmediata sobre la vida cotidiana, se trata de un saber práctico que conserva todas las características del conocimiento teórico, pero que puede ser aplicado a la realidad, a la praxis: *“La ética aplicada se ocupa de reflexionar sobre la presencia de principios y orientaciones morales en los distintos ámbitos de la vida social y constituye de algún modo la aplicación de una moral cívica a cada uno de esos ámbitos; de ahí que existan desde una ética política hasta una de la*

³⁶⁷ EADR 193

³⁶⁸ E 107

*información, pasando por una ética de la economía y la empresa, una ética de la educación y una ecológica, pero también la bioética o la genética*³⁶⁹.

La ética aplicada se sitúa así más allá de los distintos modos de concebir la moral, ya sea como vida buena, como felicidad, como autorrealización, como placer, como deber, como justicia, de forma que la ética aplicada es la pista de aterrizaje de todos estos fines últimos: *“la reflexión sobre la justicia debería aterrizar en la prueba de fuego de la ética aplicada, de modo que el criterio último para la elección de una teoría frente a otra fuese el de la mayor capacidad para afrontar la cruda realidad de los problemas humanos de un modo crítico y creativo*³⁷⁰.

Tarea ineludible de la ética es, por tanto, no sólo fundamentar sus criterios de moralidad, sino también aplicar esos principios, puesto que ya hemos dicho que es sabiduría práctica. La tarea de la ética aplicada es averiguar cómo se aplica la universalidad, el placer, el diálogo, a la actividad humana. *“No parece conveniente hacer una aplicación mecánica de los distintos criterios éticos a los distintos campos de acción, sino que es menester averiguar cuáles son los bienes internos que cada una de esas actividades debe aportar a la sociedad y qué valores y hábitos es preciso incorporar para alcanzarlas*³⁷¹. La manera de actuar de la ética aplicada es así un tanto diferente, pues como hemos dicho, en primer lugar ha de contar con los expertos y los profesionales en cada campo de aplicación: empresarios, biólogos, médicos..., es decir, la ética aplicada es por definición interdisciplinar. En segundo lugar, no puede ser ajena a la moral cívica que rige la sociedad a la que pretende aplicar esos criterios, y que tiene sus fundamentos, sus valores y sus derechos reconocidos.

Vemos, por consiguiente, que, aunque a primera vista el término de ética aplicada alude a la aplicación de principios éticos a la casuística concreta, no es exactamente eso lo que pretende. La ética aplicada no es el arte de aplicar cualquier tipo de principios morales que se tengan a mano en los casos concretos. Podríamos decir que la ética aplicada no ha de entenderse como una

³⁶⁹ CORTINA, Adela, *Ética discursiva y Educación en valores*, Universidad de Valencia, www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/2008.

³⁷⁰ MARTÍNEZ NAVARRO E., *Justicia*, en DPC 201

³⁷¹ E 151

deducción, porque no contamos con principios éticos universales y materiales. Los principios éticos o son formales si quieren ser universales, o son materiales y entonces, no pueden ser universales. Esta crítica a la aplicación deductiva de los principios formales ya está presente en Kant con la distinción y la necesidad de encontrar los principios prácticos supremos o los juicios sintéticos a priori. Pero la ética aplicada tampoco es el descubrimiento de máximas o normas generales que, extraídas de la experiencia, hacen coincidir a una mayoría. La aplicación de las máximas a casos concretos es lo que podríamos llamar la sabiduría popular, esa que da sentido al refrán *“más sabe el diablo por viejo que por diablo”*. Quienes defienden esta posición *“no tratan sino de reflexionar acerca de sus propias experiencias y formularlas en forma de método, porque se han percatado de que, aunque les resulte imposible llegar a acuerdos con otros especialistas en el terreno de los principios éticos, la necesidad de tomar decisiones conjuntas ha revelado que pueden ponerse de acuerdo en ciertas máximas para orientarse en los casos concretos”*³⁷².

Las máximas son así suficientes para mostrar la racionalidad de las experiencias, pero con todo, ésta llamada a veces por Cortina casuística segunda, en contraposición a la casuística primera que seguiría la inducción aristotélica, funciona con cierta probabilidad, pero no con certeza, de forma que en ella podríamos decir que los principios formales supremos no existen, pero... funcionan. Cortina mantiene que debe haber un principio ético universal que legitime las máximas, pero este principio es procedimental y no deriva *“tampoco de una razón «pura», como desearía un kantismo estricto, sino de una razón «impura», históricamente generada, como Conill muestra en “El enigma del animal fantástico”. Este principio constituye el trasfondo ético de una cultura social y política democrática y pluralista y se modula de distinta forma en los distintos ámbitos de la vida social”*³⁷³. Este principio es el que hemos tratado de explicar en toda la parte primera, que arranca del hombre como fin en sí mismo, como poseedor de una conciencia moral, social y afianzado en la ética del discurso, aunque para Cortina existe una manera nueva de aplicarlo que inmediatamente

³⁷² E 154

³⁷³ E 155

veremos. Pero, en cualquier caso, *“no es verdad que no haya de hecho un principio universal, común a los distintos ámbitos, sólo que no se descubre por una suerte de intuición, ni tampoco a partir de él se extraen conclusiones para los casos concretos de forma deductiva”*³⁷⁴.

Se impone en el nuevo estatuto de la ética aplicada ir más allá de la deducción y la inducción, se impone, según Cortina, una aplicación del principio procedimental de la ética discursiva. Es Apel quien insiste en que ha sido necesaria *la transformación de la filosofía*, de hecho uno de sus libros lleva ese título, que haga evolucionar la autonomía kantiana hacia otro principio formal: el dialógico, en el que *«todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y 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.»*³⁷⁵. Persona e igualdad son ahora los dos conceptos fundadores de la moralidad, pero según Apel, y aquí empezaría sus diferencias con Habermas, no basta la misión fundadora en la ética, es necesario traspasar el momento kantiano y orientar la ética a la responsabilidad, la parte B de la ética discursiva, porque al lado de *“la fundamentación de un principio formal de procedimiento, de una meta-norma, de la fundamentación discursiva de normas universales susceptibles de consenso, la ética del discurso tendría que dejar claro, sin embargo, en una parte de fundamentación B, qué o cómo su exigencia de una fundamentación consensual puede vincularse a las relaciones situacionales, en el sentido de una ética de la responsabilidad histórica”*³⁷⁶.

La parte B supone, entre otras cosas, prever las consecuencias de nuestros actos con lo que la ética del discurso llama una *racionalidad estratégica* y que, en otras ocasiones, hemos tratado a la hora de poner en práctica el discurso y de poder llegar a un acuerdo consensuado. No se trata del primer principio habermasiano del modo que A. M. Pieper sugiere: *« ¡Obra (siempre) como si fueras miembro de una comunidad ideal de comunicación! »*, sino *« ¡obra*

³⁷⁴ E 156

³⁷⁵ APEL K.O., *La transformación de la filosofía II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 380.

³⁷⁶ APEL y DUSSEL, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004, p. 60.

*siempre de tal modo que tu acción vaya encaminada a sentar las bases (en la medida de lo posible) de una comunidad ideal de comunicación!»*³⁷⁷ Ciertamente, la preocupación por diseñar un marco de mediación del principio ético por la racionalidad estratégica dota a la ética discursiva de un «realismo» que la hace aplicable en ámbitos como el político, el económico o el mundo de la violencia. La idea de que es necesario aplicar responsablemente el principio en cualquier contexto, pero especialmente en situaciones de violencia, es perfectamente comprendida por un buen número de interlocutores, sobre todo en América Latina³⁷⁸.

Aún así, para Cortina, este modelo del racionalismo estratégico tiene deficiencias. En primer lugar, el uso de estrategias en ámbitos como la empresa o la política es posible, pero no lo es en otros ámbitos como la genética o la biología. Además no es desde luego el único valor a tener en cuenta. En segundo lugar, no se trata de aplicar un principio a las cosas concretas previamente construidas para tal fin, sino al revés, se trata de descubrir en los distintos ámbitos el principio práctico supremo: *“La actual ética aplicada ha nacido más de las exigencias «republicanas» de las distintas esferas de la vida social (medicina, empresa, genética, medios de comunicación, ecología, etc.), que de la «monarquía» de unos principios con contenido que quieren imponerse a la realidad social. Las situaciones concretas no son mera particularización de principios universales, sino lugar de descubrimiento de los principios y los valores morales propios del ámbito social correspondiente”*³⁷⁹.

Para Cortina, igual que para Conill, Habermas y Apel pecan de formalismo *“de ahí que sea importante mostrar las virtualidades de una noción de razón más amplia, una razón experiencial, que puede contribuir a reconstruir la razón práctica desde la perspectiva hermenéutica, a fin de comprender más adecuadamente cada ámbito, cada actividad humana, su peculiar racionalidad y*

³⁷⁷ FORNET R., SENENT J.A., *Filosofía para la convivencia*, Edit. MAD, Sevilla, 2004, p. 301. También disponible en *Filosofía de la Convivencia*. books.google.es/books?isbn=8466532684

³⁷⁸ SOBRINO J., «*Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia*», en *Iglesia, Sociedad y Reconciliación*, Desclée de Brouwer, 1993, pp. 113-139; en EADR 183-192.

³⁷⁹ E 153

*sus principales facticidades*³⁸⁰. Y es que, como anunciábamos y luego comentaremos más ampliamente, no es *la razón pura* la protagonista sino *la razón impura*, en la que caben todas las experiencias. En este sentido, Hans Schelkshorn, por ejemplo, también estima que, en la búsqueda de la universalidad la ética del discurso ha de realizar correcciones al imperativo categórico de forma que demanda discursos prácticos para resolver los conflictos, *“el árbol de la ética filosófica ha perdido casi todas las hojas de la moralidad sustancial...La ética del discurso restringe el campo de las cuestiones morales a la estrecha área de los conflictos entre diferentes formas de vida buena que permanecen sin ser tocadas en su sustancia. Al delegar las cuestiones controvertidas a los discursos prácticos de los afectados, la ética del discurso evita caer en la trampa de cualquier moral universalista, la universalización de normas particulares*³⁸¹.

Tarea de la ética es asimismo, fundamentar la moral racionalmente. Pero también lo es la que nos ocupa ahora, aplicar los principios a la vida; por eso la ética lleva siempre un apellido filosófico: *“A diferencia de las morales, las éticas no se caracterizan por llevar un apellido propio de la vida cotidiana (moral católica, musulmana, calvinista, sino filosófico (éticas kantianas, comunitarias, utilitaristas), en la medida en que intentan reflexionar sobre el fenómeno de la moralidad en su conjunto, utilizando para ello los métodos y el lenguaje propios de la filosofía*³⁸². La ética es, pues, una disciplina filosófica, pero con aplicación práctica, pero no es ni una casuística, ni puede prescribir inmediatamente las acciones. O sea, es una reflexión sobre los asuntos morales, pero no es un decálogo ni un protocolo concreto de actuación. No va dirigida a responder qué debemos hacer, sino por qué debemos hacerlo *“no es cosa de la ética tanto solucionar casos concretos- objetos de casuística- como diseñar los valores, principios y procedimientos que en los diferentes casos deberían tener en cuenta los afectados. Son éstos quienes han de servirse de la prudencia para ponderar consecuencias y circunstancias en el contexto concreto... La ética se las ha con el diseño del marco de aplicación, no con la aplicación concreta, y con el*

³⁸⁰ CONILL J., *El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas*, en RPEA 124.

³⁸¹ SCHELKSHORN H., *Discurso y liberación*, prólogo en APEL Y DUSSEL., o.c., p. 17

³⁸² EADR 164

*esclarecimiento del estatuto de ese marco que no puede ser, por lo dicho, el del silogismo deductivo*³⁸³.

Es decir, por ser la autonomía, la subjetividad y la intersubjetividad fundamentos de la moralidad, la deducción silogística no es la adecuada en la corrección de juicios morales. La ética aplicada no es la ética tradicional que, operando de forma deductiva, admitidos los principios fundamentales, ofrecía un protocolo de actuación. Y no puede serlo porque ni siquiera hay un principio admitido por todos; pero es que tampoco puede aferrarse a la forma inductiva porque en ella los juicios no son ciertos sino probables y se refieren más a las máximas concretas que a los principios. Cortina concibe con Apel que lo primero, la parte A, son los principios, y la aplicación viene después. Los principios no pueden venir determinados por la experiencia en las actuaciones. Este es el punto de vista al menos de la ética del discurso, pero también de toda ética formal³⁸⁴.

Podríamos definir entonces la ética aplicada como *“la aplicación a los distintos ámbitos de la vida cotidiana de los principios descubiertos en el nivel de la fundamentación”*³⁸⁵. Al hecho, por tanto, de que haya diferentes éticas, según los principios y procedimientos filosóficos en los que se fundamenten, hay que añadir que hay también diferentes campos de aplicación y así podemos hablar de ética política, económica, genética, biológica... Por eso nosotros nos centraremos en exponer la aplicación de la ética discursiva.

Recapitulando, podríamos decir que la *ética aplicada* como disciplina novedosa reúne estas características:

1.- Recurre a la reflexión y al lenguaje filosófico y en esto no es posible prescindir de las grandes teorías morales: Aristóteles, Kant o el utilitarismo.

2.- Limita sus prescripciones a la ética cívica quedando en principio excluidos los proyectos personales y ciñendo sus aplicaciones más a la vida

³⁸³ EADR 168

³⁸⁴ He aquí un punto de discrepancia entre la ética de Cortina y otro tipo de ética radicalmente distinta en cuanto a su fundamentación, como por ejemplo, la ética de J.A. Marina que apuesta por la fundamentación inductiva. Puede verse mi artículo: *“J. A. Marina: en busca de una fundamentación práctica de la ética”*, en Brocar, Cuadernos de Investigación Histórica; Universidad de La Rioja, Logroño, 2009.

³⁸⁵ EADR 166

social que a la individual. Su objetivo, pues, no es tanto la felicidad cuanto la justicia; no el sujeto cuanto la sociedad que lo mantiene como tal.

3.- Elabora la normativa junto a otros expertos en otros campos para que todos los afectados estén representados y se tengan en cuenta sus intereses. De forma que, como hemos dicho, la ética aplicada traspasa los límites de la filosofía y sus resultados se recogen no sólo en publicaciones académicas sino en documentos oficiales que tienen así fuerza prescriptiva y no sólo sancionadora.

4.- Construye desde diferentes éticas porque problemas diferentes requieren soluciones diferentes. Se impone el pluralismo ético.

Cortina presenta un nuevo modelo de ética aplicada a la luz de la ética del diálogo, Se trata de la propuesta de una hermenéutica crítica que como aplicación ética no se reduciría a una sola teoría ni a un solo marco deontológico y tendría “varios momentos” en su aplicación. La hermenéutica crítica se convierte así en la tercera vía por la que apuesta Cortina, una vía entre el camino aristotélico y el camino kantiano. Empecemos por dibujar el perfil de esta hermenéutica crítica.

La ética del discurso presenta los conceptos de persona e igualdad como piedras angulares del quehacer moral. Cuando Apel desarrolla la fundamentación de la ética, sustituye el principio kantiano de universalización de normas por un nuevo principio “*todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas...*” El nuevo concepto de persona como interlocutor válido aparece y con él el del reconocimiento de las personas como sujetos de argumentación, ya que la ética no es sólo la comunidad ideal de comunicación sino, y sobre todo, la comunidad real. Por eso mismo, Apel distingue entre la parte abstracta que él llama (A) y la parte que él llama (B), referida a la posibilidad de la aplicación de las normas. Igualdad e interlocutor válido son ahora los a priori kantianos: “*La idea de sujeto como fin en sí mismo y como interlocutor válido configura el trasfondo común a todas las esferas*”³⁸⁶. Este es el medio de coordinación de la ética aplicada cuya estructura tendría varios momentos.

La ética del discurso se convierte así, sobre todo con Apel, en una ética que se compone de una pragmática del lenguaje, una antropología del

³⁸⁶ RPEA 31

conocimiento, una teoría de la acción comunicativa, una teoría de los tipos de racionalidad, una teoría consensual de la verdad y una teoría de la evolución social. Todas ellas vienen a servir de puente entre el *yo pienso* kantiano y el *nosotros argumentamos*, como ya dijera Habermas y nosotros hemos recogido en diferentes momentos. De fundamentar esta ética nos hemos ocupado en las páginas precedentes. Pero en este punto hemos de recordar que Cortina se alinea con Apel y no con Habermas al afirmar que ha de haber una parte B que recoja cómo se pueden aplicar los principios fundadores de la vida cotidiana: la aplicación de la moral pensada a la moral vivida por decirlo con Aranguren: *“De suerte que cabe decir con Apel que, en lo que respecta a los contenidos morales, ostenta la primacía el mundo de la vida, mientras que en el ámbito de la fundamentación racional, es la ética quien ostenta la primacía”*³⁸⁷.

Sin embargo, para Habermas, la ética está para fundamentar la moral y no para que se convierta en ética aplicada. La consecuencia de la perspectiva de Apel y de Cortina es que la ética pasa de ser una ética de la fundamentación a una ética de la responsabilidad, de ser un saber teórico a ser un saber práctico, de ser una racionalidad comunicativa a ser una racionalidad estratégica. Es como si para Cortina la razón comunicativa se hubiera quedado pobre, como se quedó también la buena voluntad kantiana a la hora de iniciar el fundamento de la obligación moral o como si el ideal regulativo, que es como el reino de los fines kantiano, se hubiera convertido en la comunidad ideal de comunicación en el que su imperativo sería: *“¡Obra siempre de tal modo que tu acción vaya encaminada a sentar las bases, en la medida de lo posible, de una comunidad ideal de comunicación!”*³⁸⁸. El principio máximo de la ética del discurso es así procurar de la comunicación sin reservas como condición de la búsqueda de soluciones.

A modo de síntesis, conviene que recordemos ahora cómo se entiende la ética del discurso en cuanto a su estatus de ética aplicada:

-La ética del discurso no se puede aplicar a todo y, contra Apel, Cortina defiende que en algunos ámbitos, como la economía o la política, la razón estratégica ha de ser completada con la razón prudencial. Más claro se ve esto en

³⁸⁷ EADR 196

³⁸⁸ EADR 172

la ética aplicada a la bioética o a la educación, es como si un momento aristotélico limitara el momento kantiano.

-La ética del discurso es un marco conceptual, una hermenéutica crítica que ha de contar con la interdisciplinariedad, si no quiere perderse en especulaciones.

-Los principios éticos son los principios supremos. Pero cuando entran en colisión con otros principios, que Cortina llama de *prima facie*, son los propios afectados los que han de decidir porque las decisiones son personales, vale decir argumentables y no subjetivas, que serían las que carecen de argumentación.

-No podemos prescindir de la tradición ética para fundamentar la moral, es más, la ética del discurso no es la única que puede dar razón de la moral.

-La ética aplicada, según la definición que hemos dado, es una ética cívica que se pronuncia en todos los ámbitos de la vida social. En esta vida social se inscribe una democracia auténtica o radical porque es la que garantiza una vida autónoma felicitante y autorrealizadora.

Hemos dicho que la hermenéutica crítica, aún inscribiéndose en la ética del discurso, presenta también un doble rostro a la hora de servir de ética aplicada: el momento kantiano y el aristotélico: un *momento kantiano* porque la ética aplicada de Cortina se sitúa más allá de la deducción y de la inducción y más allá del logro de la felicidad como finalidad última, porque, siguiendo a Kant, si el fin es la felicidad, haríamos mejor en guiarnos por nuestros instintos que por nuestra razón. Por otra parte, si es la naturaleza la que propone el fin último, poco espacio dejamos a la voluntad.

Finalmente, si en algo hemos avanzado en ética, es en saber que la felicidad no es un concepto objetivo, y que, por lo tanto una cosa es ser bueno y otra ser feliz, a las dos debe mirar la ética aunque el primer objetivo no sea la felicidad sino la bondad. La ética aplicada se sitúa así también más allá incluso de la parte B de Apel, al descubrir en los distintos ámbitos de la vida cotidiana y de la ciencia los valores que deben procurarse y perseguirse. En este descubrimiento, además de emplear la interdisciplinariedad, no podemos prescindir de las tradiciones éticas porque tenemos, como diría Apel, responsabilidad histórica y un solo modelo ético sería inviable a la hora de aplicarlo a todos los ámbitos. “Por

eso nos vemos obligados a tener en cuenta los diferentes modelos en el momento oportuno, aunque el elemento coordinador será la ética del discurso, porque hunde sus raíces en la acción comunicativa y en la subsiguiente argumentación, que constituyen el medio de coordinación aunque no la sustancia de las restantes actividades humanas. La idea de sujeto como interlocutor válido configura el trasfondo «melódico» común a todas las esferas, ya que en todas ellas es el afectado, en último término, quien está legitimado para exponer sus intereses, y sólo deben considerarse legítimas aquellas normas que satisfagan los intereses universalizables»³⁸⁹.

Con todo, el momento kantiano debe ser superado si no queremos quedar encerrados en la fundamentación del principio moral. Las aplicaciones generales valen para generalidades, pero no para las concreciones de las formas de vida en las que tengan que aplicarse. *“La excesiva confianza en el sujeto como única fuente de validez queda rota desde el momento en que se muestra cómo ese sujeto es a su vez dependiente de las estructuras de la praxis social en que se constituye. Hoy en día sabemos que todo proceso de individualización sólo tiene sentido como proceso de socialización. «Somos lo que somos gracias a nuestra relación con los demás», dice Mead, explicitando así la relación de dependencia que guarda la conciencia con respecto a los contenidos que conforman nuestros contextos sociales. Desde estas consideraciones., no es suficiente el experimento mental de la referencia a todos los demás en que consiste el imperativo categórico»³⁹⁰.* Así pues, el momento kantiano es completado con el momento que podríamos llamar discursivo. La ética hermenéutica crítica descubre que las éticas individuales no sirven para la ética universal y menos para la ética aplicada, porque la buena voluntad que Kant preconizara en el comienzo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, puede tener malas consecuencias para la colectividad. No es la buena voluntad lo importante sino la inteligencia, o como dijera Descartes: *“No sólo es importante tener ingenio, lo importante es aplicarlo bien”*. *“Por eso es necesario transitar de la lógica de la*

³⁸⁹ E 159

³⁹⁰ GARCÍA MARZÁ, D., *Deber*, en DPC 92.

acción individual a la de la acción colectiva, es decir, «moralizar» las instituciones y las organizaciones, de suerte que las consecuencias sean beneficiosas»³⁹¹.

La hermenéutica crítica tendría que contar asimismo con un *momento aristotélico* o de una ética de las actividades sociales. Que la ética ha de aplicarse a la sociedad y a las instituciones y no sólo al individuo parece claro, pero ¿cómo hacerlo? Este es el gran problema de la ética en cuanto a justificar su aplicación en ámbitos concretos, de ahí que haya sus conflictos en lo que se ha dado en llamar “el estatuto de la ética aplicada”. Para los utilitaristas, el criterio de aplicación está en la máxima del mayor bien para el mayor número, los deontologistas afirman sin embargo que antes están las exigencias éticas que la suma de las utilidades. Por otra parte, ni la aplicación inductiva, ni la deductiva convencen a Cortina que se inscribe en el Grupo de Investigación en Ética y Democracia, un grupo que, paralelo a la fundación ETNOR, propone una hermenéutica crítica de la ética aplicada, que trata de descubrir en el seno de cada actividad, desde dentro, las metas que le dan sentido y legitimidad social, las máximas específicas por las que ha de orientarse para alcanzar esas metas, las virtudes que han de cultivar quienes trabajan en ese ámbito y los valores que es preciso alcanzar. La hermenéutica crítica está basada en el hecho de que por una parte las actividades humanas tienden al objetivo individual de buscar la felicidad y el bien propio, según la tradición aristotélica y, por otra, tienden también a un objetivo universal que es el deber y la justicia según la tradición kantiana. Además recalca el hecho de que las actividades humanas se desarrollan siempre en un marco moral. Tenemos brújulas, que son las normas, pero también tenemos mapas: las actividades. La articulación de las dos es lo que nos puede garantizar una buena conducción.

Aristóteles ya propuso que, en la actividad social, hay que deliberar sobre los medios, puesto que el fin o el bien último ya nos viene dado, de alguna manera, impuesto, como el bien del paciente en la actividad sanitaria, la satisfacción de necesidades con calidad en la actividad empresarial, la transmisión de la cultura y la formación de personas en la docencia... Pues bien,

³⁹¹ E 160

una tarea fundamental de la ética aplicada consiste en dilucidar qué principios de alcance medio, qué valores y qué virtudes concretas es preciso asumir para conseguir los fines dados. Esto exige en primer lugar una estrategia para contar con los mecanismos específicos de la sociedad en la que pretende implantarse.

Aristóteles dice en su *Metafísica* que la praxis es una acción que no tiene otro fin que ella misma, que perfecciona al agente y no tiende a la realización de una obra fuera de este agente: su fin último no es más que el ejercicio mismo de la acción. Por ello es una acción que tiene que ver con la vida pública, la relación con los otros, la política, la virtud y “la vida buena”. La praxis es una acción que necesita de otros humanos para poder existir ya que en ella aparece la identidad singular de cada individuo, identidad que sólo puede mostrarse en las relaciones con los otros, que responden a ese sujeto que aparece en su propia acción.

Por todo ello, la distinción de Aristóteles acaba remitiéndonos a dos tipos de acciones. Por una lado, la *praxis teleia* como actividad que se funda y encuentra sus fines en ella misma y sobre el agente que la ejercita y que, como tal, nos acerca al dominio de la ética. Por otro, la *poiesis*, la *praxis atelés* como actividad de producción de un objeto, como medio para un fin y que, en consecuencia, nos acerca al dominio de la técnica. Esta distinción nos será de suma utilidad, pues, por una parte, entronca con la distinción kantiana entre las acciones que se realizan *por deber* y las que se realizan *conforme al deber* y, por otra, constituye un criterio para distinguir las acciones encuadradas en la ética cívica, como la ética de las profesiones por ejemplo. Esta distinción es de mucha importancia para Cortina pues: “*Se presenta ya la idea, típica del deontologismo, de que algo se persigue por sí mismo, como caracterizando a una racionalidad práctica que, a diferencia de la poiética, se ocupa de las praxis teleia, de la acción que tiene el fin en sí misma, y no fuera de ella (praxis atelés). En este sentido, introduce hoy A. MacIntyre, reclamándose de Aristóteles, una distinción en la praxis humana entre dos tipos de bienes: los internos a la práctica, que son los que le dan sentido y lo especifican, y los externos, que son comunes a distintas prácticas y resultan de ellas. Uno de los grandes fracasos de nuestro momento*

*consistiría en preferir los bienes externos -dinero, prestigio, poder- a los internos*³⁹².

La ética aplicada se inscribe así según la hermenéutica crítica, en una actividad cooperativa, una práctica, siguiendo también a MacIntyre, en sentido más aristotélico, que persigue bienes internos conseguidos por hábitos que se convierten en virtudes. Bienes internos quiere decir que vienen impuestos por la naturaleza misma de la actividad. El bien del paciente en sanidad, presente por ejemplo ya desde antiguo en el juramento hipocrático o la formación de las personas en educación. *“Precisamente por eso en las distintas actividades humanas se introduce de nuevo la noción de «excelencia», porque no todos los que cooperan para alcanzar los bienes internos tienen la misma predisposición, el mismo grado de virtud. La virtud es graduable, y un mínimo sentido de la justicia nos exige reconocer que en cada actividad unas personas son más virtuosas que otras. Esas personas son las más capacitadas para encarnar los valores de esa actividad que nos permiten alcanzar sus bienes internos*³⁹³. Pongamos un ejemplo muy recurrente para Cortina: el bien interno que persigue la actividad empresarial, que es la búsqueda del beneficio económico en la satisfacción de las necesidades humanas, no la hace sospechosa ni intrínsecamente inmoral. Más bien convierte la búsqueda de este bien en un reto para moralizar la economía: *“ciertamente, el hecho de que para alcanzar su fin tenga que recurrir a medios como la búsqueda del beneficio o la competitividad, despierta la sospecha de que es intrínsecamente inmoral. Sin embargo, no es así sino que el bien por el que cobra su sentido y legitimidad social no puede alcanzarse en una sociedad moderna si no es a través de esos mecanismos. Otra cosa es que el medio se convierta en fin: en tal caso la actividad es inmoral, o más bien, está desmoralizada*³⁹⁴.

Y en esa tarea descubrimos la excelencia: bienes, valores y virtudes, son los conceptos que integran las éticas aplicadas, pero también las estrategias o las reglas del juego que nos impone la responsabilidad histórica. Y es que la

³⁹² CORTINA A., *Razón práctica* en DPC 337.

³⁹³ E 162

³⁹⁴ RPEA 33

excelencia es precisamente la virtud que traspasa los límites individuales de hacer excelentemente una cosa y se convierte en una virtud fecunda para la comunidad. Por esta razón quien la posee es admirable, *“es indispensable contar con ciudadanos excelentes, no solo con unos pocos héroes que sobresalen por una buena cualidad, sino con ciudadanos curtidos en virtudes como la justicia, la prudencia, la magnanimidad, la generosidad o el valor cívico. Ante la pregunta “excelencia, ¿para qué?” habría una respuesta clara: para conquistar personalmente una vida feliz, para construir juntos una sociedad justa, necesitada de buenos ciudadanos y de buenos gobernantes... A fin de cuentas, no se construye una sociedad justa con ciudadanos mediocres, ni es la opción por la mediocridad el mejor consejo que puede darse para llevar adelante una vida digna de ser vivida”*³⁹⁵. Esta excelencia, que para Cortina merece ser universalizada, ha de manifestarse principalmente en tres ámbitos: el mundo empresarial, el mundo de las profesiones y el ámbito educativo. Pero esta excelencia como virtud socializadora ya estaba en Aristóteles: *“tal vez sea éste el rasgo más paradójico de la ética aristotélica, al ser comprendida desde un intento de recuperación desde la filosofía contemporánea: nos reclama una actitud internalista de la acción moral para comprenderla como tal acción, pero nos muestra también su fuerte carácter socializado y socializador. Ciertamente, eso nos conduciría de manera directa a aquella otra temática, la política, que Aristóteles considera indisociable -es más, es su matriz- de la ética... Si la virtud es fruto de un proceso de aprendizaje, es fruto, también, de un proceso de socialización moral y depende, para ello, de alguna forma de comunidad moral... Si ello es así, la analítica de la virtud nos permitiría el paso a otra analítica de las estructuras de interacción por el camino de los procesos de socialización”*³⁹⁶.

Asimismo, la ética aplicada como hermenéutica crítica ha de atenerse a una serie de reglas del juego que legitimen las estrategias que en definitiva la constituyen, la conciencia moral de una sociedad o lo que es lo mismo, su ética civil: el conjunto de valores compartidos en la sociedad pluralista y de

³⁹⁵ CORTINA Adela, *“Universalizar la excelencia,”* El País 29 -12- 2010.

³⁹⁶ THIEBAUT C., *Virtud* en DPC 448-450

procedimientos para avanzar en ellos: tolerancia y diálogo. Por decirlo ya en otras dos palabras: Ética Mínima. Pero esto no basta en la ética aplicada y en la ética mínima, hay que acudir a los valores que han de ser racionalmente respetados, es necesaria una moral crítica. *“No basta con este nivel de moralidad, porque a menudo intereses espurios pueden ir generando una especie de moralidad difusa, que hace que sean condenados por inmorales precisamente aquellos que más hacen por la justicia y por los derechos de los hombres. Tenemos en esto una larguísima historia de ejemplos. Por eso, para tomar decisiones justas es preciso, como hemos dicho, atender al derecho vigente, a las convicciones morales imperantes, pero además averiguar qué valores y derechos han de ser racionalmente respetados. Esta indagación nos lleva a una moral crítica, que tiene que proporcionarnos algún procedimiento para decidir cuáles son esos valores y derechos”*³⁹⁷. Véase a este respecto lo que hemos anunciado de la justificación de la violencia en América Latina y que luego analizaremos en profundidad. Así las cosas, parece que el principio de hacer a todos los afectados interlocutores válidos es la cuña crítica y moral que hace avanzar y dinamiza la ética mínima. Ahora bien, necesitamos asimismo tener en cuenta la actividad, la meta, los valores, los principios, las actitudes los datos situacionales y sus consecuencias.

Recapitulando, lo que Cortina propone es seguir una serie de pasos a la hora de aplicar los principios éticos. En primer lugar, determinar el *fin específico*, el *bien interno* de la actividad sobre la que hemos de decidir algo. En segundo lugar, dilucidar cuáles son los medios adecuados, las virtudes y los valores de acuerdo al fin específico y al bien interno. En tercer lugar incardinar la actividad en la moral cívica en la que se pretende desarrollar entendiendo por moral cívica lo que en otras ocasiones hemos dicho: *“la conciencia moral cívica alcanzada en una sociedad es decir, su ética civil. Entiendo por «ética civil» el conjunto de valores que los ciudadanos de una sociedad pluralista ya comparten, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena. El hecho de que ya los compartan les permite ir construyendo juntos buena parte de su vida en común”*³⁹⁸. Tampoco hay que olvidar en este sentido la existencia de una moral por una parte crítica que

³⁹⁷ E 163

³⁹⁸ E 178

ponga en cuestión las normas vigentes y por otra, con pretensiones de universalidad. Finalmente, hay que tener en cuenta siempre a los afectados y dejar en sus manos la toma de decisiones.

Puede verse la aplicación de estos principios en ámbitos como la genética, la empresa, la ecología o la educación en su obra *Ética*. Pero también podemos exponer más ampliamente estos principios de la ética aplicada al trato humano que debemos dar a los animales, en su libro *Las fronteras de la persona*, según haremos inmediatamente, o a la economía empresarial según veremos más tarde. Lo que subyace en todos estos tratamientos es que debemos darles una consideración que va más allá de la empresa, la ecología, los animales o la educación. Debemos darle una consideración moral, quizá, por eso, también hay esperanza en la solución de los problemas y en que todavía, como hemos dicho en otras ocasiones, otro mundo más justo, en un medio más habitable, es posible.

En efecto, otra de las características de lo ético es que tiene en cuenta no tanto “el ser”, sino también “el deber ser”, con lo que ha de incluir necesariamente un horizonte más o menos lejano en el que situar ese deber ser y al que la actividad humana tiende. En este sentido, la misión transformadora de la ética es clara, porque no puede limitarse a la justificación de las actividades presentes: *“Las éticas aplicadas tienen entonces la estructura circular propia de una hermenéutica crítica: no parten de unos principios con contenido para que sean aplicados, porque en las sociedades pluralistas no hay principios con contenidos comunes; tampoco descubren únicamente principios de alcance medio desde la práctica cotidiana, porque en cualquier ética aplicada hay una cierta pretensión de incondicionalidad que rebasa todos los contextos concretos. Más bien detectan hermenéuticamente en los distintos ámbitos de la vida social principios éticos y valores que se modulan de forma diferente en cada ámbito: los principios éticos y valores que constituyen la ética cívica, común a todos los ámbitos, y que tienen como trasfondo los principios éticos a los que nos hemos referido”*³⁹⁹.

Podríamos decir, por tanto, que las distintas éticas aplicadas constituyen la modulación de la ética cívica en las distintas esferas de la vida social, que las está

³⁹⁹ JC 49

obligando a convertirse en transnacionales y a estar presentes en una esfera pública que es también transnacional porque persigue intereses universalizables. Podríamos decir que la hermenéutica crítica es la ética aplicada que actúa de bisagra entre la ética aristotélica y la kantiana.

Sin embargo, convendría, aunque fuera sólo a título testimonial, hacernos brevemente eco de otras versiones de la ética aplicada, por ejemplo, la de Alasdair MacIntyre, quien repudia la ética aplicada porque no puede explicar cómo teorías opuestas llegan a acuerdos prácticos al aplicarse a casos concretos y porque los principios morales compartidos que sirven de acuerdo para los comités de éticas aplicadas *«no son principios o reglas genuinamente morales»*. Esto implica que en la ética aplicada se apele más a los casos que a las reglas. La casuística concreta triunfa, según MacIntyre, sobre las reglas morales o sobre lo que él llama los principios morales durables que se refieren a seres humanos de todas las épocas: *“El requisito básico de la concepción dominante de la ética es, por lo tanto, que las reglas de moralidad sean aceptables por cualquier agente racional. Pero es un hecho igualmente importante en los filósofos morales que comparten esta concepción de la ética el no ser capaces de coincidir en el contenido preciso de las reglas de moralidad o en el modo apropiado en que dichas reglas deben justificarse racionalmente”*⁴⁰⁰. Así, o bien los desacuerdos sobre las reglas morales se reproducen en la ética aplicada o bien, si es que hay acuerdo, éste llega a realizarse porque no se aplican de forma recta los principios o reglas morales sobre los que no se está de acuerdo: *“No hay ningún método para gestionar los casos, excepto en el contexto de un importante acuerdo en las reglas y, por las razones ya mencionadas, en una buena negociación más que en las reglas”*⁴⁰¹. Aunque, por otra parte, no exista ninguna regla que como tal esté separada de una variedad de aplicaciones.

Esta versión, podríamos decir extrema, de MacIntyre, no es compartida, como podemos suponer, por los defensores de la ética aplicada como disciplina autónoma que abogan, precisamente, por no aferrarse a ninguna teoría ética concreta. *“Lo que falla, a mi modo de ver, en el caso de MacIntyre es la forma de*

⁴⁰⁰ MAC INTYRE A., *¿La ética aplicada se basa en un error? En RPEA 73*

⁴⁰¹ MAC INTYRE A., *Ídem*, p. 83

*entender la relación entre principios y casos particulares, por un lado, y la concreción de normas específicas en determinadas actividades a las que contribuye la ética aplicada, por otro. La unilateralidad de su decisión a favor de la tradición aristotélico-tomista le oculta las posibilidades que las pretensiones de validez de los principios morales revisten en los casos concretos, sin la necesidad de optar exclusivamente por una tradición. De manera que la dimensión crítica y la pretensión de validez permitirían transitar entre tradiciones inconmensurables y ver modos de aplicación de principios morales sin limitarse a una tradición particular. Acaso en el mundo actual donde los afectados ante determinados problemas somos todos, ¿no exigen una auténtica fusión de horizontes de lo mejor de cada tradición?*⁴⁰².

En parecidos términos se expresa Conill para quien *“la remisión al mundo de la vida, a los contenidos históricos y culturales, a las situaciones y supuestos pragmáticos, a las tradiciones, exige superar el nivel lógico argumentativo para situarnos en la realidad histórica y vital de las comunidades y personas humanas en sus respectivos horizontes y contextos. Precisamente ésta ha sido una de las aportaciones ya clásicas del enfoque hermenéutico a través de sus diversas modalidades*⁴⁰³. Y es que la hermenéutica tiene siempre esa vocación de interpretar y comprender las acciones humanas y éstas aparecen siempre en una conciencia, en un sujeto y en una sociedad determinada, en eso consiste la *idiosincrasia* de las acciones humanas, porque *“no existe mundo sin sujeto personal que lo vive, pero tampoco sujeto personal encapsulado y segregado de su circunstancia histórico-cultural*⁴⁰⁴.

La propuesta de la hermenéutica crítica de Cortina es un ejemplo de cómo la ética se aplica a la economía, las organizaciones empresariales y las instituciones políticas; de cómo la ética aplicada no se elabora sólo por filósofos, sino por todo tipo de expertos y, finalmente, de cómo no se construye sólo desde una teoría. Y ello porque la fundamentación hermenéutico-crítica descubre los

⁴⁰² GRACIA CALANDÍN J., *Charles Taylor. Presupuestos hermenéuticos para una democracia moderna intercultural*, 2009. p 491. En internet <http://congresos.um.es/sefp/sefp2009/paper/viewFile>

⁴⁰³ CONILL J., en RPEA 125

⁴⁰⁴ G. GÓMEZ HERAS J.M.; *Ética y hermenéutica*, o.c., p. 144.

derechos pragmáticos que son presupuestos del discurso, exigencias de la acción comunicativa, ya que son criterios racionales bajo los que se desarrolla el discurso o el diálogo. De ahí que podamos hablar de una razón impura, como defiende Jesús Conill en *El enigma del animal fantástico*, porque antes que un conjunto de normas, la moral es exigencia y vida y está históricamente generada. *“El discurso práctico es la prolongación necesaria de la acción comunicativa, cuando ha sido puesta en cuestión una de las pretensiones de racionalidad (la pretensión de validez de la norma de acción), y que la acción comunicativa es el mecanismo de coordinación de las restantes acciones humanas tendentes a fines, tenemos que concluir que los derechos pragmáticos son presupuestos de la racionalidad de cualquier acción con sentido”*⁴⁰⁵. Y los derechos pragmáticos que utiliza como herramienta la lógica del discurso (la necesidad de los interlocutores y afectados) descubre como imprescindibles los principales derechos humanos: el derecho a la vida, a participar, a argumentar, a la libertad religiosa, de opinión...y el derecho a unas condiciones materiales que garanticen la posibilidad de un discurso, de un acuerdo en pie de igualdad. De ahí que podamos decir que, para Cortina, los derechos humanos no son objeto de pacto.

La ética de la razón cordial intenta dar razón de los derechos humanos apelando a la razón impura. En primer lugar, la razón no debe ser ajena a las emociones con las que convive. En este sentido, según ponen de manifiesto Burstin y Modzelewski, M. Nussbaum ha hecho, por ejemplo, un gran esfuerzo en integrar las emociones en la ética, hasta el punto de que *“no se trata, según Nussbaum, de que las emociones tomen un lugar privilegiado de confiabilidad dentro de la filosofía moral, sino de que se las trate con la misma confiabilidad que cualquier otro sistema de creencias...que la razón pueda ser definida al margen de las emociones no deriva en la conclusión de que no deba mezclarse con las emociones, de la misma manera que no podemos separar los órganos de un sistema biológico aun cuando puedan ser estudiados y definidos aisladamente, porque, de hecho, aisladamente no funcionan”*⁴⁰⁶. Las emociones son así juez y

⁴⁰⁵ AC 63

⁴⁰⁶ BURSTIN V., y MODZELEWSKI H., *Narración como factor educativo de mujeres marginadas: un caso experimental*, en PL 98

parte de nuestro sistema de razonamiento ético y, en consecuencia, la filosofía moral no debe ignorarlas, por eso, *“las narraciones, tanto propias como de otros, sanan ese fallo emotivo, logran desbaratar un auto-estereotipo que los afectados se han formado de sí mismos...hacen que las personas se vean a sí mismas de una manera diferente, mostrando a la vez posibles modos de actuar, reabriendo las posibilidades del sujeto de encontrar su propia salida de una situación que muy raramente sería en realidad preferible”*⁴⁰⁷.

En segundo lugar, la razón no es una razón pura y abstracta, ajena a la realidad social o histórica en que se forma, sino que está “contaminada”, adulterada por la “circunstancia” en la que surge y se desarrolla. En este sentido, la razón comunicativa descubre derechos pragmáticos (a participar en los discursos, por ejemplo, o a no ser obligado), pero también derechos previos por ejemplo el derecho a la vida o el derecho a la libertad; así como derechos económicos o sociales. *“Un consenso fáctico que decidiera violar alguno de estos derechos, atentaría también contra los presupuestos mismos del procedimiento por el que se ha llegado al consenso, con lo cual la decisión sería injusta y se produciría una contradicción performativo-práctica... trascendentalidad e historia son dos lados constitutivos de ese contenido universal de lo justo al que hemos ido llamando derechos humanos y capacidades básicas”*⁴⁰⁸.

Cortina dice también que la exigencia de satisfacer esos derechos se presenta como exigencia en cualquier contexto, aunque sólo sean las sociedades postconvencionales descritas por Kohlberg las que los hagan posibles y que su aceptabilidad racional y moral tiene como hilo conductor la necesidad del diálogo. *“Deberíamos tener una declaración similar de deberes y responsabilidades morales, a fin de proporcionar un contrapeso al debate sobre los derechos que ha sido acusado de ser una expresión del individualismo y egoísmo occidentales. Pero ¿no debería ser posible además formular los principios procedimentales de la ética del discurso como un marco racional de acuerdo posible sobre cualquier propuesta material que pueda concretarse con respecto a los deberes y responsabilidades comunes en nuestra época, teniendo en cuenta que, de forma*

⁴⁰⁷ BURSTIN V., y MODZELEWSKI H., Ídem, 113

⁴⁰⁸ JC 115-116

vaga, estos principios procedimentales, ya están- por presunción- reconocidos en nuestros miles de diálogos y conferencias públicas?”⁴⁰⁹.

Para Conill, por ejemplo, la razón impura la encontramos también en la actividad económica. La economía es una ciencia social cuyo objetivo no es solo el dinero, sino que *“está más atenta a la experiencia de las realidades concretas y capaz de sacar a las gentes del círculo vicioso de la pobreza...ligada a una ética de la responsabilidad en el ámbito económico y empresarial...no basta la economía pura, es necesaria la razón hermenéutica e interpretadora...crítica e impura”⁴¹⁰*. Bajo esta perspectiva, la racionalidad hermenéutica de la economía se libera de la formalización matemática que puede hacer olvidar la experiencia real, y se construye una nueva racionalidad económica que completa el hombre ético, religioso, político...En esta racionalidad el autointerés queda completado con la simpatía y el compromiso, aunque Cortina se pregunta en otra ocasión: *“Si existe una extendida conciencia de que es un deber ya erradicar la pobreza extrema, ¿hay razones para tener que optar por el compromiso, aunque no nos interesara de forma egoísta y ni siquiera nos moviera la simpatía, o esa es una opción más, tan razonable como cualquier otra?”⁴¹¹*.

3.2.-UN CASO DE ÉTICA APLICADA. LAS FRONTERAS DE LA PERSONA

Como ya hemos mencionado, Cortina preside la fundación ETNOR, Fundación para la ética, los negocios y las organizaciones, Fundación en la que se pretende vincular los planteamientos éticos a la actividad empresarial y a la de otras instituciones. En la información que facilita Internet en la página de esta Fundación se puede ver cómo la ética aplicada que estamos estudiando se materializa en la actuación ética sobre tres ramas de la actividad humana: la de los grandes sistemas de la política y la economía; la de las organizaciones como

⁴⁰⁹ APEL K.O., *Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción trascendental y procedimental de la ética discursiva.* en RPEA 218

⁴¹⁰ CONILL J, *Por una economía hermenéutica de la pobreza;* en PL 160-162

⁴¹¹ PL 30

la administración pública, la empresa y el voluntariado, y la de las profesiones como la bioética, periodismo, educación... Según hemos mostrado anteriormente, Cortina, tras analizar el modelo kantiano y el aristotélico, apuesta por un modelo de aplicación que sea la síntesis superadora de ambos, que es el modelo hermenéutico: *“La hermenéutica crítica, que defiende la Escuela de Valencia dirigida por Adela Cortina, defiende que el modo más adecuado de realizar la aplicación es tomando ambos modelos a la vez. Por un lado, acercarse al problema con una teoría bien razonada y, por el otro, a partir de los debates que ya se están produciendo en la realidad, conocer las conclusiones a las que han llegado los que viven esos problemas día a día”*⁴¹².

Sin embargo, podríamos realizar una aproximación, si se quiere teórica, a la ética práctica examinando el ensayo *Las fronteras de la persona*, abandonando, de momento, esa aplicación de la ética a los grandes sistemas y aceptando que, dentro de ellos, también cabe un subsistema como es el trato que debemos dispensar a los animales. Esto es interesante porque en este estudio vemos aparecer los valores que inspiran la ética de Cortina, a la vez que la vemos definirse frente a otros valores y fundamentar una actuación concreta. En efecto, Adela Cortina trata de establecer los límites de la definición del ser humano como ser diferente, en principio, a todos los demás. Cortina acostumbra a subtitular sus libros quizá para adelantar y aclarar su contenido. Así lo hace en éste también, que lo subtitula: *El valor de los animales y la dignidad de los humanos*. Y en efecto, ésta es una de sus tesis principales. Los animales tienen valor, pero no un valor en sí como los hombres, que, por ser valiosos en sí mismos, tienen lo que podríamos llamar algo mayor, dignidad. Naturalmente esta respuesta trae aparejada muchas otras preguntas relacionadas con nuestros deberes para con los animales, en primer lugar, y para con los otros seres humanos, en segundo lugar, incluso también para nosotros mismos.

Hemos de situar este ensayo en la larga trayectoria filosófica y ética de la autora que desde la primera publicación con peso específico, *Ética Mínima*,

⁴¹² <http://www.etnor.org/conoce.php>

concede un estatus importante a la ética aplicada, porque la ética como disciplina filosófica también debe dar respuesta a los problemas que la razón teórica, la moral pensada, por decirlo con Aranguren, plantea, y la razón práctica, la moral vivida, tiene que resolver de una forma más inmediata y urgente. A lo largo de este libro creemos que se articulan los tres principios que forman la base de su teoría ética: la consideración kantiana de que el hombre es un fin en sí mismo, la razón comunicativa y dialógica de Habermas y Apel, y *la razón cordial*, que ella intenta acuñar.

El libro consta de un prólogo, nueve capítulos y un epílogo. En el prólogo sitúa el cometido del libro en el planteamiento de la sociedad actual sobre el trato y el maltrato de los animales⁴¹³, pero que trasciende este debate llevándolo a la cuestión del trato debido a los seres humanos, y sobre todo del intento de dar razón de él, que es lo que en definitiva, la ética debe hacer. En este sentido, el tema se plantea como una discusión entre los que llaman *especistas*, que consideran que los hombres son una especie única, con características propias que les hacen pertenecientes, sólo a ellos, de comunidades políticas y morales; y los *animalistas* que consideran que los animales tienen derechos y nosotros obligaciones con respecto a ellos, porque el hombre no es el centro moral del universo y es necesario ampliar el horizonte moral más allá de los seres humanos. *“Pero tales recuerdos y el discurso anterior no hacen sino abrir un gran número de preguntas bien difíciles de responder. ¿Dónde poner el límite de los derechos que reclaman justicia? ¿Dónde el de la vulnerabilidad que exige una protección responsable por parte de quien puede ejercerla? ¿En la especie humana? ¿En la capacidad de sufrir? ¿En el género animal? ¿En la naturaleza toda?”*⁴¹⁴.

Cortina va a intentar desmontar las razones de los animalistas a partir de sus principios de la dignidad humana, la relación comunicativa y el reconocimiento recíproco del otro ser humano. Estos principios hacen al hombre un ser distinto radicalmente a todos los demás seres. Además, añade Cortina: *“A mi juicio,*

⁴¹³ Este tema en España ha estado de actualidad recientemente en la discusión en el Parlamento de Cataluña sobre la prohibición de los espectáculos taurinos, discusión que ha trascendido los ámbitos políticos.

⁴¹⁴ CORTINA, Adela, *“La pequeña simia”*, El País 05-09-2006.

mientras haya seres humanos necesitados de ayuda, no me parecía razonable dedicar el esfuerzo voluntario a otros seres...cuando gran parte de la humanidad está por debajo del límite de pobreza y un quinto de ella por debajo del límite de la pobreza extrema...más suerte tienen los animales y las plantas en esto de encontrar defensores poderosos en la lucha por el reconocimiento”⁴¹⁵. Aunque esta afirmación será necesario matizarla más adelante, parece claro que, para Cortina, los animales no pueden ser el primer objeto de ocupación ética en cuanto a la defensa de sus derechos.

El primer paso consiste en afirmar que el hombre ya no es la medida de todas las cosas, como dijera Protágoras, ni está más allá del bien y del mal como Nietzsche pretendiera. El punto de partida no es tampoco ninguna instancia superior, sino un principio ético firme que es el reconocimiento del valor intrínseco del ser humano. Hay una afirmación realizada ya por Kant que es el punto de arranque de toda la ética occidental a partir de la Modernidad: *“Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor meramente relativo...”⁴¹⁶.*

Este texto, como hemos ya dicho en repetidas ocasiones, es crucial para Cortina porque asienta la piedra angular del edificio ético: los seres humanos tienen valor y no precio y por tanto no se les puede instrumentalizar, de forma que el hombre es para el otro hombre un fin limitativo que se traduce en no dañar, y un fin positivo: empoderar⁴¹⁷. Precisamente la materialización de estos valores es

⁴¹⁵ FP 14.

⁴¹⁶ KANT, E., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, o.c., p.115.

⁴¹⁷ Algunos autores, como Diego Gracia Guillén, matizan y distinguen más la afirmación kantiana, aunque al final la conclusión en el fundamento de la dignidad humana es la misma: *“¿Los seres humanos tienen precio? La respuesta de Kant no ofrece ninguna duda: sí, los seres humanos tienen precio. Dudar de eso sería una enorme ingenuidad. Lo sorprendente, lo realmente maravilloso es que no tienen sólo precio; que tienen algo inapreciable, superior a todo precio: eso es lo que Kant llama “dignidad”... Es frecuente citar mal a Kant y decir que, según él, los seres humanos son “fines y no medios.” Kant, más precavido que sus epígonos, nunca dice eso. El ser humano es fin en sí mismo y no sólo medio. Todos somos medios para todos. Lo demás sería puro angelismo. Pero lo grande, lo enorme, es que no somos sólo medios; somos fines. Por eso tenemos dignidad. Por supuesto, los seres humanos tenemos también “precio”, precisamente en tanto que medios. En cuanto fines tenemos dignidad, que por ello mismo es lo que no tiene precio”.*
www.fundacionalzheimer.org/articulodelmes/2007/154

lo que realiza la Declaración Universal de los Derechos Humanos que deciden y concretan qué capacidades humanas hemos de proteger y cuidar. Pero estos derechos adquieren entidad cuando en la vida práctica se realizan, es decir, cuando las comunidades políticas los reconocen.

Además, ya en el siglo XX, han aparecido movimientos sociales que han denunciado el antropocentrismo moral imperante por razones varias: porque no ha tenido en cuenta a toda la especie humana (el feminismo), porque ha obviado el mundo en el que vive el ser humano (el biocentrismo), o porque pecan de especismo (movimientos de liberación animal). El feminismo militante quiere resarcir a las mujeres de la discriminación secular. En esta línea, C. Gilligan ya distinguió entre una ética masculina, que se centra en la justicia y la autonomía moral y una ética femenina que es la ética del cuidado, llamada a sustituir a la ética masculina. De ahí que, a veces, feminismo se equipare a animalismo y ecologismo en el sentido de que los tres procuran el cuidado de los débiles. Pero, para Cortina: *“Justicia y cuidado no constituyen el núcleo de dos éticas diferentes, una asignada a los varones y otra a las mujeres. Son dos voces morales complementarias, sin las que no sobrevive bien la ética moderna. Mujeres y varones, poderes públicos y privados deberían intentar que las gentes pudieran hacer su vida de forma autónoma y a la vez cuidar de su vulnerabilidad, si es que realmente quieren ser justos. Sin distribución de papeles, sin dejar a unos colectivos la preocupación por la autonomía y a otros la responsabilidad por lo vulnerable”*⁴¹⁸.

La ética no es ajena a los estereotipos de lo masculino y lo femenino mantenidos a lo largo de la historia y, así, tenemos entre nosotros a Esperanza Guisán que se atreve a hacer una clasificación de las éticas en masculinas o femeninas según estén fundadas en la racionalidad abstracta, cualidad ligada a la masculinidad o a los sentimientos y al mundo concreto, algo unido a la feminidad. Kant sería el ejemplo de ética masculina y el emotivismo, con Hume a la cabeza, lo sería de las éticas femeninas. Incluso la ética del discurso que recurre a la justicia, solidaridad o compasión entraría en el grupo de éticas masculinas. El

⁴¹⁸ FP 31

problema es que, según Cortina, la teoría moral lleva a una teoría jurídica y política. Así las cosas, en la teoría kantiana las mujeres quedan excluidas del ejercicio activo de la ciudadanía porque son ciudadanos pasivos. La hipótesis de Cortina es que más bien *“se trata de preguntar si en la base de la discriminación jurídico- política se encuentra la inconfesada convicción de que las mujeres son incapaces de vida moral. ¿No serán las presuntas cualidades femeninas, que toda mujer debe asumir, las que incapacitan para una vida moral y, por tanto, para una vida política activa?”*⁴¹⁹.

Con respecto al ecologismo, como contrario al antropocentrismo, hay varias posturas: la ortodoxa propone una actitud responsable y prudente con el medio ambiente; la postura reformista pretende atribuir derechos no sólo legales, sino también morales a todos los seres vivos; la posición revisionista propone el biocentrismo frente al antropocentrismo imperante, de forma que, lo que es valioso en sí, no es sólo la vida humana, sino la vida. Lo que decíamos con Kant sobre el ser humano, hay que decirlo de la naturaleza, existe una reverencia por la vida.

Los animalistas defienden que los animales tienen los mismos derechos que el ser humano porque tienen capacidad de sufrir, de experimentar una vida, y una vida buena. Cortina observa centrándose en los animalistas que no es la utilidad lo que confiere derechos *“la dignidad humana es el fundamento de esos derechos, no la utilidad que se puede seguir de ellos. Los derechos son exigencias de la dignidad, no recursos, instrumentos de los que se extrae utilidad. Esos derechos reciben el nombre de humanos porque se extienden a todo ser humano por el hecho de serlo...por eso no es el utilitarismo la ética ilustrada que sirve de base a la ética cívica, sino la afirmación de la dignidad humana que tan bien respalda la ética kantiana y... la ética de la razón cordial”*⁴²⁰. Cortina va a desmontar ahora las razones, que le parecen descabelladas, de los animalistas y que confieren igualdad moral a los seres que van desde los protozoos al ser humano.

⁴¹⁹ ESM 306

⁴²⁰ FP 39 -40

La historia del cuidado y trato que el ser humano ha de tener con los animales viene de lejos. Las diferentes culturas humanas se mueven y se han movido entre el respeto y la adoración. Pero lo que es cierto es que en todas las culturas el ser humano ocupa un lugar privilegiado en el reino animal. En la Biblia aparece ya afirmada la dignidad del ser humano y aparece también su razón: está creado a imagen y semejanza de Dios. El cristianismo acaba con la creencia en la transmigración o metempsicosis y concede al ser humano el grado superior de forma de vida como ya hiciera la filosofía griega, con Platón o Aristóteles a la cabeza, pero es este último quien da una razón todavía más excluyente: *“sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales... En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. La participación comunitaria de éstas funda la casa familiar y la ciudad”*⁴²¹. O sea el ser humano es único. Es más, los animales, y este será uno de los puntos argumentativos de Cortina, no pueden formar parte de la comunidad política o moral porque, aunque pueden comunicar el dolor o el placer de alguna manera, no pueden pactar, crear normas de comportamiento, proyectar una familia, una sociedad. Los animales no tienen *logos*, palabra, lenguaje, pensamiento, adolecen de una capacidad comunicativa que es la que lleva a los humanos a ser más sociales que nadie, más necesitados de la sociedad que ningún otro ser vivo para desarrollarse como humano.

El mecanicismo cartesiano de la Modernidad hundió a los animales porque los consideró máquinas, *res extensa*. Pero a partir de la Ilustración aparecen los defensores de los animales, como Bentham, porque consideran que ellos tienen también intereses, al menos de no sufrir y de gozar; de forma que *“atender a los intereses de unos, los humanos, y relegar los de los demás, supone introducir una discriminación injusta entre seres en cuanto que todos tienen la capacidad de sufrir. Las acciones y las leyes serán justas cuando atiendan a los intereses de todos”*⁴²². Es por tanto el egoísmo humano quien origina este trato injusto y discriminatorio, teoría que incluso el utilitarismo cristiano mantiene ¿pero qué

⁴²¹ ARISTÓTELES, Política, I, 2.

⁴²² FP 54

quiere el animalismo? Para Cortina, lo importante es determinar si las relaciones con otros seres implican exigencias de justicia o simplemente de benevolencia y de buena voluntad, porque lo esencial es decidir si nuestra ética mínima debe incluir deberes de justicia para con los animales. De momento, diremos que, para Cortina, las semejanzas entre animales y hombre no comportan obligaciones morales, “según los datos de la genética, por ejemplo, compartimos con los grandes simios, un tanto por ciento muy elevado de nuestros genes...de donde se concluye que existe una gran semejanza, pero también cómo esa maravillosa diferencia puede llevar al lenguaje, la autoconciencia y la autonomía”⁴²³.

J. Bentham situó el límite del reconocimiento en la capacidad de sufrir, con lo que pretendía ampliar los derechos a todos los seres vivos, aunque, siguiendo su teoría de los derechos como *absurdos con zancos*, en la más pura teoría positivista no hay obligación de reconocerlos si no es por coacción. Los derechos no sólo son un absurdo, sino *un absurdo con zancos* porque no existe ningún derecho que, cuando su abolición sea provechosa, no pueda ser abolido. Es decir, los derechos naturales no existen como tales, todo derecho es derecho positivo. Los derechos son así sin sentidos, disparates, tonterías que caminan sobre zancos porque han sido elevadas por el hombre a categorías supremas pero su fundamento es provisional, convencional y desde luego prescindible según la utilidad que reporten⁴²⁴.

Para Cortina, el animalismo utilitarista reduce al placer o al dolor los intereses humanos cuando el ser humano persigue metas valiosas por sí mismas. En realidad, la noción de interés es mucho más amplia porque incluye un cálculo racional, una conciencia de las posibilidades, una evaluación de las alternativas, una decisión por una de ellas y una asunción de la responsabilidad por las consecuencias de la decisión. Atribuir intereses a los animales en este sentido sería un antropomorfismo. Además, si tomamos el interés en su sentido más reduccionista como “aquello a lo que nos inclinamos de forma inmediata”, el ser humano sería el animal que hace lo que no le interesa; que es capaz de parar el

⁴²³ FP 58

⁴²⁴ Bentham, J. Enciclopedia Oxford de Filosofía www.alcoberro.info/V1/utilitarisme7.htm

impulso y evaluar las consecuencias, haciéndose responsable de su actuación, “haciéndose cargo de ella”.

Por otra parte, el animalismo es también reduccionista al limitar a los animales la capacidad de sufrir, ¿y las plantas?, además, el reconocimiento de los derechos animales implica que *“no basta con no dañar, sino que hay que tratar de impedir que se dañen unos a otros y hay que empoderarlos positivamente para que desarrollen una vida buena. Eso es lo que implica reconocer derechos. Y ello cuando mil doscientos millones de seres humanos se encuentran por debajo de la pobreza extrema y dos mil ochocientos millones por debajo de la línea de la pobreza, alcanzando con ello el 46% de la humanidad”*⁴²⁵. Cortina ve en las teorías animalistas una falacia naturalista en su iusnaturalismo empírico: *“el es del iusnaturalismo metafísico es canónico, incluye el telos, y, por tanto, de él se sigue un debe: mientras que el es del utilitarista es empírico porque es naturalista, y de él no se sigue un debe”*... *Afirmar que los seres humanos tienen deberes morales de no maltratar a los seres no humanos es completamente distinto de reconocer derechos*⁴²⁶.

A partir de aquí, Cortina analizará las diversas teorías que pretenden dar solución a este asunto atendiendo a la siguiente clasificación: las teorías del deber indirecto, el contractualismo, el utilitarismo, el enfoque de las capacidades, el deontologismo y las teorías del reconocimiento.

Sobre los deberes indirectos diremos que hay teorías que afirman que tenemos deberes morales con respecto a los animales, pero son deberes indirectos, no están derivados de unos derechos previos, sino de unos deberes nuestros para con la humanidad o para con nosotros mismos. Kant ya explicaba esto: *“Los hombres sólo tienen deberes directos consigo mismos y con los demás hombres, pero para cumplirlos necesitan cultivar unas virtudes, un carácter, unos sentimientos que les predisponga en ello. Ejercitar esas virtudes con los animales predispone a practicarlas con los seres humanos”*⁴²⁷. Compasión y cuidado son las dos virtudes a las que en otra ocasión aludíamos y que también se aprenden

⁴²⁵ JC 126

⁴²⁶ JC 127

⁴²⁷ FP 69

con el buen trato a los animales y a la naturaleza en general porque sirven para el trato humano. Pero, para Kant, igual que para Cortina, estamos hablando de deberes indirectos porque sólo pueden obligar moralmente a los seres dotados de voluntad, con los que entramos en relación recíproca, en consecuencia sólo obligan a quien puede obligarse a sí mismo. La reciprocidad es el límite del deber que se ha de ejercer directamente. Por eso, es un deber indirecto tratar a los animales con compasión, porque es un sentimiento que nos ayudará en la convivencia con los demás. Pero también y, por parecidas razones, tenemos el deber de cuidar de la naturaleza y de los seres aunque no sean vivos: *“Cuidar de lo bello, de aquello que nos atrae, aunque no tenga ninguna utilidad, supone cultivar el sentimiento de amar algo sin propósito de utilidad alguna. No es éste un sentimiento moral, pero se le aproxima”*⁴²⁸.

Hay que distinguir entre lo valioso en sí y lo valioso para otras cosas. Para el utilitarismo nada es valioso en sí, para Kant lo es el ser humano, el ser como fin en sí mismo, y precisamente éste es el comienzo de la moralidad. Pero ¿cómo se llega a esta conclusión? Cortina reclama el método trascendental para saberlo: este método, inaugurado por Kant, muestra las condiciones que hacen posible el hecho moral, que es en este caso el que se pretende explicar. Así como, si queremos dar razón del conocimiento, el método trascendental consistirá en explicitar las condiciones que lo hacen posible, así, en la ética, el método trascendental descubre que somos morales porque reunimos una serie de características: existe una buena voluntad y existe la voluntad de querer que lo que hagamos, valga universalmente. Pero esto sólo es posible si admitimos que hay seres que valen por sí mismos *“no tiene sentido preguntar para qué existen los hombres, los seres capaces de tener conciencia de sí mismos, de saber que son autónomos y no están sujetos sólo a leyes ajenas, los seres capaces de percatarse de que, al sufrir un daño, se está violando un deber para con ellos, los que pueden proponerse fines y tratar a los seres restantes como medios para sus fines”*⁴²⁹.

⁴²⁸ FP 72

⁴²⁹ FP 75

El método del equilibrio reflexivo, cuyo representante es J. Rawls, es distinto al trascendental y consiste en dar cuenta del fenómeno moral tomando como punto de partida la conciencia moral pero de una comunidad y, a partir de ella, se busca una posición original en la que los sujetos propondrían el pacto de los principios morales más justos posibles que, en principio, serían los que deberían regir en la sociedad. El método trascendental busca la universalidad, el del equilibrio reflexivo solo pretende servir para una sociedad concreta. Así pues, en el tema de la obligación moral con respecto a los animales, *“la tradición de los deberes indirectos reconoce con todo acierto que la crueldad con los animales no tiene un buen carácter, le falta humanidad. Sin embargo, esta tradición se resiste a reconocer en los animales algún valor interno...No tienen derechos naturales, porque el único derecho innato y natural es la libertad, que es propia de los seres humanos. Sin embargo, es posible tener obligaciones con seres que no tienen derechos. Basta con que esos seres sean internamente valiosos”*⁴³⁰. Los seres humanos no *deben* tener derechos, sino que los tienen, antes, incluso, del pacto social del que se derivan las instituciones y las leyes que pueden o no respetar esos derechos *previos*. Estamos ante un decidido iusnaturalismo que presupone la existencia de un orden moral previo a cualquier contrato social.

Las teorías contractualistas defienden un positivismo antropocéntrico. Los derechos son un acuerdo, un contrato realizado por y para humanos. Los no humanos no entran en ese contrato, por lo que no hay deberes de justicia para con ellos. Según los animalistas, esta postura es egoísta, pues sólo intenta mejorar a los que entran en el pacto, y el egoísmo no puede servir de fundamento a la obligación moral ni a la ética. De ahí que P. Singer y otros autores propongan sustituir este egoísmo como fundamento de la ética por el utilitarismo y en concreto por la capacidad de sufrir, en la que el egoísmo se cambia por el altruismo, pues orienta la obligación moral tomando como referencia los otros seres, incluso generaciones futuras. Los derechos de los animales han tenido en los utilitaristas a sus mayores defensores; en concreto Peter Singer⁴³¹ busca una ética que traspase los límites del propio interés y egoísmo yendo más allá de la

⁴³⁰ FP 82

⁴³¹ SINGER P., *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

reciprocidad. Por eso, la relación y obligación con los animales o con la naturaleza es la menos egoísta pues no nos pueden devolver el beneficio, *“una afirmación verdaderamente asombrosa viniendo del utilitarismo, que ha sido bien cansino en criticar a la ética kantiana por ser una ética del desinterés y en no reconocer que las éticas de cuño kantiano, como la dialógica, apuestan por el interés universalizable”*⁴³².

Para Cortina, esta crítica utilitarista no es justa pues el contractualismo, aunque tiene sus límites, no puede entenderse de forma tan tosca. El contractualismo es la teoría política de la Modernidad que da lugar a los Estados modernos. Su origen está en Hobbes, Rousseau y Locke, pero recientemente J. Rawls es su nuevo exponente. Para los animalistas y biocentristas, el contractualismo, también el de Rawls, comete la limitación de reducir como beneficiarios del pacto a los humanos, cuando bien puede extenderse a los animales e incluso a la naturaleza. Sin embargo, para Cortina, no es lo mismo el contractualismo de Hobbes, o más modernamente el de Gauthier quienes consideran el egoísmo inteligente el responsable de cualquier acuerdo, que el de Rawls. En el contrato hobbesiano, los animales o incluso los discapacitados humanos están en franca inferioridad por un hecho crucial que antes hemos anunciado: no tienen el lenguaje que *“nunca hubiera nacido de la naturaleza, sino que nace por la voluntad del hombre y precisamente es el lenguaje el que permite a los hombres reunirse y llegar a contratos, que les permiten vivir de forma segura y feliz si así lo quieren”*⁴³³.

Son, pues, los hombres quienes crean el Estado y la moral, podríamos decir de la nada o a lo sumo del Estado salvaje de guerra de todos contra todos, y por tanto, ni la justicia, ni el bien existen antes del pacto. No es que los animales sean dominados para propio beneficio, sino que, al carecer de lenguaje, no tienen posibilidad de acceder a pactos o acuerdos y no pueden sustraerse al estado de naturaleza. Son incapaces de pactar. Por eso cree Cortina que acusar de egoísmo a estas teorías es inoportuno, sobre todo cuando sabemos desde siempre que hasta el más débil te puede quitar la vida. La cuestión es, pues, que

⁴³² JC 122

⁴³³ FP 90

sólo podemos pactar con los que tienen lenguaje, inteligencia, capacidad de valorar una norma y comprometerse a cumplirla.

También Rawls ve algo más que egoísmo en su teoría de la justicia, porque los que persiguen el pacto, además de perseguir su beneficio, persiguen la justicia en la distribución de posibilidades de vida buena: *“Esta idea de equidad es la que se expresa en el famoso símbolo del velo de ignorancia: los sujetos del pacto hipotético que van a decidir qué principios de justicia estarán vigentes en su sociedad, desconocen su lotería natural y social a la hora de elegir y por eso, como egoístas racionales que son, se pondrán en el lugar del peor situado y construirán los principios que más les favorezcan”*⁴³⁴.

Pero fue M. Nussbaum quien amplió el universo de la justicia de Rawls a los animales y discapacitados, porque en la teoría de la justicia de Rawls no cabían en el marco de su doctrina, preparada sólo para ciudadanos libres e iguales. Es necesario reconocer, superando a Rawls e incluso a Kant, que no hay por qué identificar a los firmantes del pacto y a los beneficiarios, y en este sentido, el por qué hacemos un pacto y para quién lo hacemos son cosas distintas y perfectamente podemos imaginarnos una comunidad política que entiende el pacto político como la mejor manera de proteger derechos humanos y el valor de los animales frente a los cuales, como hemos dicho, sólo tenemos deberes indirectos porque no pueden obligarme mediante su voluntad.

La diferencia entre ciudadanos activos y pasivos está en la tradición contractualista e incide ya en esta distinción. Los activos participan en el pacto, en la legislación. Los pasivos, por ejemplo los niños, no; pero tienen derecho a ser tenidos en cuenta y defendidos por leyes. Es decir, que el contractualismo considera que hay razones naturales o sociales que excluyen la ciudadanía activa, pero no es posible criticar al contractualismo por esa exclusión, porque con ellos, desde el contrato hay deberes de justicia y no de simple beneficencia: *“Por tanto, se podría criticar esta tradición por distinguir arbitrariamente entre ciudadanos activos y pasivos, pero no por identificar a los adultos con los*

⁴³⁴ FP 93

*destinatarios de los deberes de justicia, porque también lo eran los demás seres humanos. No lo eran, claro está, los animales*⁴³⁵.

Los contractualistas son los primeros en oponerse al reconocimiento de los derechos más allá del género humano, pues sólo los humanos son capaces de pactar y concederse mutuamente normas y derechos. Cortina reconoce que en sentido estricto, su ética de la razón compasiva no es contractualista, porque, como hemos mostrado, no es el beneficio mutuo el que guía la conducta sino el sentido de la reciprocidad como el de los seres que se reconocen mutuamente como capaces de pactar y asumir responsabilidades “*parece, pues, que ni las teorías del contrato ni las éticas dialógicas, como la de la razón cordial, reconocen a los animales o a la naturaleza derechos anteriores al pacto político. Ni unas ni otras consideran que los seres humanos tienen deberes de justicia con seres no humanos, sino a lo sumo de beneficencia*”⁴³⁶. Es decir, que la cuestión de los derechos de los animales o de la naturaleza forma parte más de la ética de máximos que de la de mínimos, forma parte más de la invitación que de la obligación.

También podemos hablar de un pacto político doméstico según lo califica Cortina, como el que sella el comportamiento en la comunidad en la que vivimos, pero hay también un pacto de mucho más largo alcance que traspasa esos límites y llega a la humanidad entera. En este sentido, las éticas de la razón cordial afirman que no hay derechos anteriores al pacto político y los deberes de justicia sólo alcanzan a los seres humanos pero hay otros deberes de beneficencia que son los que brotan de la buena voluntad o de la benevolencia, pero que los beneficiarios no tienen derecho a reclamar. En el fondo, lo que está detrás de todo ello y lo que sustenta esta argumentación es la teoría de la ética de mínimos y ética de máximos a la que se invita, pero a la que no se puede obligar.

Animalistas y biocentristas acusan al contractualismo y por extensión a toda teoría que niegue a los animales y a la naturaleza derechos propios, de antropocentrismo y de situar, como Protágoras hiciera, al ser humano como medida única de todas las cosas. Hay un estatuto ético y una consideración moral

⁴³⁵ FP 97

⁴³⁶ JC 119

más allá del ser humano. Por nuestra parte diremos que no son nuevas, como a veces se nos hace ver, estas teorías que denuncian el antropocentrismo que se halla ya en La Biblia o en el renacentista Pico de la Mirándola. Para M. Kundera, por dar un ejemplo no tan filosófico pero sí actual de antropocentrismo, la verdadera bondad del hombre se manifiesta en el trato que dispensa a los que están a su merced porque *“el Génesis fue escrito por un hombre, no por un caballo. No hay seguridad alguna de que Dios haya confiado efectivamente al hombre el dominio de otros seres. Más bien parece que el hombre inventó a Dios para convertir en sagrado el dominio sobre la vaca y el caballo, que había usurpado. Sí, el derecho a matar a un ciervo o una vaca es lo único en lo que la humanidad coincide fraternalmente, incluso en medio de las guerras más sangrientas. Ese derecho nos parece evidente porque somos nosotros los que nos encontramos encima de la jerarquía (...) Es posible que el hombre uncido a un carro por un marciano, eventualmente asado a la parrilla por un ser de la Vía Láctea, recuerde entonces la chuleta de ternera que estaba acostumbrado a trocear en su plato y le pida disculpas (¡tarde!) a la vaca”*⁴³⁷.

Animalistas y biocentrismos exigen que también sean positivizados los derechos de animales y los de la naturaleza en general pero, para Cortina, hasta la tradición contractualista maneja algo más que el egoísmo para fundamentar las leyes morales o los derechos positivos: *“No habla sólo de un interés egoísta de pactar con aquellos a los que no se puede dominar (los seres humanos), sino de que sólo pueden comprometerse con el pacto quienes tienen capacidad de hacerlo por gozar de un lenguaje que crean voluntariamente...por eso los animales crean comunidades que conviven ateniéndose a las normas de la naturaleza, pero no a normas construidas por ellos mismos. Lo cual es verdad...los animales viven en sus comunidades, en ellas se socializan, y no son más felices ni mejores animales los que más se parecen a los seres humanos”*⁴³⁸. Los animales pueden vivir sin los hombres, son los hombres los que necesitan de sus semejantes, por eso en el caso de los discapacitados es preciso remediar el defecto para que sean miembros de la comunidad que les corresponde. La idea

⁴³⁷ KUNDERA M., *La insostenible levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1985, p.293.

⁴³⁸ FP 99

de beneficio mutuo es clave, pero también lo es la aceptabilidad racional, es decir que los hallazgos sean publicados y asumidos por los afectados y, si los discapacitados no pueden hacerlo, es necesario integrarlos en el pacto porque así evitaremos lo que Cortina llama la pendiente resbaladiza en la que caeríamos al poner el límite de la capacidad, preservaremos la estabilidad social y fomentaremos la compasión. Pero, esto es lo más importante, los discapacitados comparten el aspecto y las pautas de comportamiento de los agentes racionales, son valiosos en sí mismos: *“Si hay seres que son valiosos, tiene todo el sentido defenderlos del maltrato y educar en el cuidado, no en la crueldad o la indiferencia. Pero siempre, eso sí, que eso no reste un ápice de energías en el trabajo por el desarrollo humano”*⁴³⁹.

Los movimientos de liberación animal tienen en el utilitarismo moderno una de sus principales teorías morales, para ellos el criterio de moralidad es *“el conjunto de reglas y preceptos de humana conducta por cuya observación puede asegurarse a todo el género humano una existencia exenta de dolor y abundante en goces en el mayor grado posible”*⁴⁴⁰. Vemos con ello que el utilitarismo de nuevo cuño se distancia del hedonismo individualista o del epicureísmo y se acerca a una teoría de las mayorías y de la transformación social. La herencia más importante es el estado de bienestar. Pero la cuestión más importante para el utilitarismo y que le sirve de criterio moral es si el ser animal puede sufrir o gozar, y esto está claro que no sólo los seres autónomos pueden hacerlo. P. Singer es ahora el mayor representante de esta teoría cuya máxima es conseguir el máximo placer para el mayor número. Y así tenemos deberes no sólo indirectos para con los seres que tienen capacidad de sentir, aunque ellos no tengan derechos; lo contrario es especismo o egoísmo.

Para Cortina, el utilitarismo, llevado a sus últimas consecuencias, exigiría a los humanos plantearse al menos ser vegetarianos pues ningún animal obtiene placer en ser matado para servir de alimento y exigiría también, sobre todo, atender al trato que se da a los animales en las granjas, en la experimentación y desde luego en los espectáculos. Y aunque reconoce que el utilitarismo ha

⁴³⁹ FP 109

⁴⁴⁰ FP 112

promovido beneficiosas reformas sociales en la mejora de las condiciones de vida de los seres sensibles, ve algunos inconvenientes que podríamos sintetizar así:

-El utilitarismo es reduccionista en lo que respecta a los móviles de los humanos, porque no nos movemos sólo por interés, por placer o por dolor; también lo hacemos por compasión o porque creemos que algo tiene que ser protegido y potenciado.

-No se trata de comparar placeres, sino de cuidar lo que es valioso.

-Los individuos tienen derechos que no pueden someterse al cálculo de la mayoría.

-Los animales no pueden ser el límite de intereses, también hay vegetales con parecidos intereses en crecer, alimentarse o reproducirse.

-Hablar de interés es antropomorfizar a los animales.

-El animalismo critica el egoísmo especista, pero cae en un egoísmo animalista.

-Las diferencias con los humanos son abismales, lo cual no significa que los animales puedan ser tratados de cualquier modo, pero tampoco que puedan ser miembros de una comunidad moral humana.

-Es imposible presentar un proyecto de bienestar para los animales cuando existen tantas diferencias entre las especies que el beneficio de unas supone la ruina de otras.

Finalmente el animalista dirá que también los discapacitados, los niños o los enfermos mentales son representados por nosotros a la hora de los procesos deliberativos, aun cuando ellos no pueden hacerlo. *“Pero lo hacemos porque son seres que pertenecen a la comunidad humana y que sólo en ella pueden desarrollar sus capacidades, por mercedas que estén de hecho. Ésa es su comunidad natural, tanto moral como política, y ninguna otra”*⁴⁴¹.

Entre el utilitarismo, que cifra el fundamento de la moralidad en el interés por maximizar el placer de los seres vivos, y el deontologismo que toma por base los derechos humanos o animales, está la teoría heredera de Aristóteles que fundamenta su argumentación ética en el desarrollo de las capacidades de los

⁴⁴¹ FP 133

seres necesarias para llegar a su autorrealización o *eudaimonía*, por decirlo con Aristóteles. Esta teoría supone alguna ventaja frente al utilitarismo porque: no sólo tiene en cuenta el placer, su punto de referencia es el individuo y no la colectividad, busca la justicia más que el bien y evita conceptos tan ambiguos como utilidad, placer, preferencia o dolor. También supera al deontologismo en el sentido en que sitúa los deberes para con los animales como deberes directos de justicia para el desarrollo de las capacidades. Marta Nussbaum y MacIntyre son representantes de este nuevo aristotelismo que nos recuerda la tesis antigua del hombre como racional pero animal. Para Cortina, esta teoría exigiría, en buena lid, aceptar el derecho a desarrollarse plenamente no sólo a los animales, sino también a las plantas. Por otra parte, ve un salto injustificado entre el ser y el deber ser, porque una cosa es que los seres tiendan a autorrealizarse, y otra que debamos potenciar esa autorrealización y hasta qué punto debamos hacerlo. *“Por si faltara poco, todos los seres humanos somos vulnerables, todos necesitamos ayuda en alguna época de nuestra vida. Y es de recibo decir que un enfermo mental no es un perro, sino que es un ser humano al que la sociedad debe ayudar para que florezca al máximo según la norma de la especie, debe vivir en la comunidad humana y desarrollar en ella sus capacidades”*⁴⁴².

Marta Nussbaum apuesta por el respeto humano hacia las otras especies porque también tienen dignidad y merecen ser ayudadas en su autorrealización. En primer lugar, para ella, habría primero que universalizar los mínimos de justicia, al modo que lo hace Rawls en su teoría de la justicia humana: los mínimos vendrían dados por las capacidades básicas del ser humano para autorrealizarse, capacidades que son dignas por sí mismas: *“Las capacidades no son sólo instrumentos al servicio de una vida digna, sino que son dignas en sí mismas siempre que se desarrollen alcanzando un determinado umbral”*⁴⁴³. Hasta aquí, Cortina estaría de acuerdo, pero ¿cuál es el umbral mínimo de desarrollo de las capacidades? No hay una conciencia social universalmente aceptada. El método del equilibrio reflexivo es para Cortina insuficiente para una concepción de la justicia que pretende valer universalmente.

⁴⁴² FP 145

⁴⁴³ FP 148

Rawls diseña en su teoría, como hemos dicho, un acuerdo sobre los principios de justicia por los que los ciudadanos querrían gobernarse. En ellos los beneficiarios se identifican con los firmantes del pacto. Para Nussbaum, éste es el error, los beneficiarios han de ser todos los seres con dignidad, pero dignidad tienen también los animales: *“El razonamiento es semejante al que sigue Hans Jonas en el principio de responsabilidad... los animales son seres activos que persiguen ese bien (persistir y florecer), de donde se sigue que maltratarlos es injusto, porque son seres a los que se les debe algo, son fines en sí mismos”*⁴⁴⁴. El peso moral de la argumentación está así en las capacidades y no en la utilidad o el pacto. Para Cortina, sin embargo, el error está en querer empoderar cualquier capacidad innata, por ejemplo la de matar, y por mucho que haya vínculos entre las especies, la vida buena difiere mucho entre ellas. En definitiva, la justicia exige contar con la especie para la autorrealización del individuo, cosa que nos obliga a dejar a los animales tranquilos más que a intervenir en su vida. Porque la norma de la especie no se consigue describiendo hechos, sino que es éticamente evaluativa. Hay que evaluar los hechos, no extraerlos, para ver las capacidades que son buenas y centrarlas para la vida, por ejemplo humana y por eso, *“una persona que carece de esa capacidad es desgraciada y la sociedad está obligada en justicia a promover acciones y programas para que pueda alcanzar unos mínimos de convivencia”*⁴⁴⁵.

Como decepcionantes califica Cortina las respuestas de Nussbaum a por qué debemos empoderar las capacidades animales, ya que, abandonando ahora a Aristóteles, Nussbaum propone una razón utilitarista según la cual debemos actuar en referencia a la capacidad de sufrir que tienen los seres, abandonando de esta forma a los vegetales. Aún así, para Cortina, este enfoque de las capacidades tiene el mérito de no identificar a los beneficiarios del pacto con los integrantes del mismo y de fijar el empoderamiento en el individuo y no en el mayor bien del mayor número.

En resumen, Nussbaum no fundamenta ese cuidado de los animales o de los hombres que A. Sen no podía o no quería hacer. Quizá es que el enfoque de

⁴⁴⁴ FP 154

⁴⁴⁵ FP 158

las capacidades no está pensado para fundamentar, sino para medir el desarrollo social y que el equilibrio reflexivo es más apropiado para una teoría del bien que para una concepción de la justicia. Si se quiere, por aventurarnos en el lenguaje de Cortina, y aunque ella no lo diga explícitamente, es más propio de una ética de máximos que de mínimos.

Las teorías del valor inherente son las que consideran el valor interno de los seres como el fundamento de sus derechos. Valor sustituye a autonomía, interés o capacidades y valor, como dice Tom Regan, tienen todos los seres con vida y no sólo los humanos porque podemos encontrar humanos sin la característica que precisemos como la que les concedería sólo a ellos el valor inherente, ya que, si la característica es su pertenencia a la especie humana, caemos en un especismo. Cortina ve en estas teorías unas consecuencias desastrosas por las medidas intervencionistas que habría que hacer para defender a los animales más débiles, por ejemplo.

Además, del hecho que los humanos tengamos obligaciones no significa que los animales tengan derechos. Los juicios morales no tienen un significado sólo emotivo sino que son racionales y objetivos por ser intersubjetivos y *“son los seres humanos, gracias a las capacidades propias de su especie, los que han creado el discurso de los derechos y los que tienen la capacidad de entender qué significa tener derechos, como también de percibir que están siendo violados”*⁴⁴⁶.

Las teorías del valor inherente (T. Regan) van más allá del utilitarismo animalista y consideran que no sólo los humanos tienen valor intrínseco o consideración moral. Pero ¿qué es la consideración moral? Para Cortina este asunto no puede resolverse bien si es que no distinguimos claramente la comunidad política y la comunidad moral. Ésta última la forman los seres capaces de comunicación y decisión conjunta de normas *“dos criterios serían entonces los que permitirían decidir qué seres son miembros de la comunidad moral: que tenga sentido justificar ante ellos una acción, porque puedan aceptarla o rechazarla (Scanlon, 2003), que sean capaces de reconocer la dignidad y la vulnerabilidad*

⁴⁴⁶ FP 173

*de los otros y la suya propia, y que precisen de esa comunidad para desarrollar todas sus potencialidades*⁴⁴⁷.

Los deberes indirectos son los que tenemos con respecto a seres a los que en principio no corresponden derechos, un ejemplo propuesto por Hart es el de *“alguien puede prometer a un amigo cuidar a su madre enferma y adquirir por lo mismo un deber hacia la madre, pero no es ella la que tiene el derecho a ser cuidada, sino que es el hijo quien lo tiene”*⁴⁴⁸. Los deberes indirectos nos trasladan a la vieja discusión de los derechos naturales: ¿existen derechos naturales? Dos razones se aducen para reclamar estos derechos para con los animales o con la naturaleza: se trata de seres que interesan a mucha gente y en este sentido según Cortina tienen entidad moral, o porque según la tradición kantiana, el modo como tratamos a estos seres es revelador de nuestras virtudes o defectos, virtudes a cultivar como la compasión, el cuidado, la gratitud o la responsabilidad se manifiestan en el trato a los animales, a los niños o a los enfermos.

De forma que, según Kant y parece que también según Cortina, la fuerza moral que nos liga al buen trato de los animales no reside en su valor interno, sino en el valor o la utilidad que tiene para tratar a los otros hombres de forma virtuosa *“los deberes para con los animales son indirectos porque cobran su fuerza obligatoria no del reconocimiento de derechos que no tienen, sino del derecho de los hombres a ser tratados con respeto. Quien no cultiva esa actitud de compasión con los animales, que se comportan de una manera semejante a los hombres, difícilmente respeta a los demás hombres”*⁴⁴⁹. Diríamos así, que el maltrato animal conduce al maltrato humano y el buen trato animal fomenta el cuidado de los hombres. Sin embargo, ¿podemos admitir esto sin afirmar que no siempre sucede? No siempre, en efecto, el cuidado a los animales es signo de una actitud compasiva e incluso justa con los otros humanos, piénsese por ejemplo en dictadores o malhechores sin escrúpulos que cuidan a sus mascotas y no tienen piedad para con sus semejantes, quizá porque seguramente a estos no

⁴⁴⁷ JC 130

⁴⁴⁸ JC 133

⁴⁴⁹ JC 135

los ven como semejantes. No parece, por tanto, que este argumento del contagio de la compasión sea un argumento consistente para fundamentar nuestra obligación de cuidar a los animales.

Lo que es claro es que, para Cortina, siguiendo la estela kantiana de la teoría de los deberes indirectos, sólo los seres dotados de voluntad pueden obligar moralmente de una manera directa; los demás, animales o naturaleza, sólo pueden hacerlo de una manera indirecta porque fomentan las virtudes del cuidado, la compasión, el sentimiento de amor, de apreciar la belleza. Y es que para Cortina, la gran clave de la ética moderna no utilitarista es la distinción entre lo que es en sí valioso y lo que vale para otros propósitos...que algo valga en sí es el comienzo de la moralidad: es preciso ponerlo todo a su servicio. Y es el método trascendental el que descubre racionalmente la moralidad, lo bueno, lo justo, es decir, la voluntad de cumplir unos deberes que nos llevan a construir la moral universal, la universalidad y nos invitan a construir una humanidad y unas leyes universales, que nos hacen superar el egoísmo y trascender el propio individuo. Pero, para ello, es imprescindible admitir un concepto en el que apoyar toda la construcción, es preciso admitir que hay seres cuyo valor está en ellos mismos y no en otros y que, por tanto, no se les puede instrumentalizar *“no tiene sentido preguntar para qué existen los hombres, los seres capaces de tener conciencia de sí mismos, de percatarse de que, al sufrir un daño, se está violando un deber para con ellos, los seres capaces de proponerse fines y de tratar a los restantes como medios para sus fines”*⁴⁵⁰. Nuevamente aparecen los seres, seres que son fines en sí mismos, como el gran fundamento base de la moralidad.

Ya hemos dicho que los deberes indirectos son identificados por Kant para referirse a aquellos deberes que cultivan buenos sentimientos, como es la capacidad de amar algo por su belleza, o por sí mismo. Esta distinción es crucial en ética pues marca la diferencia entre seres valiosos en sí y seres valiosos por otros, diferencia que es el comienzo de la moralidad. Así pues, el valor intrínseco es la piedra angular sobre la que descansa no sólo la ética de Kant, sino también la animalista o la biologicista, la cuestión es determinar quién tiene ese valor y

⁴⁵⁰ JC 137

por qué. Cortina mantiene que hay que distinguir seres valiosos y cualidades valiosas como la salud, la justicia, la belleza o la libertad, y así *“lo que hace valiosos a los hombres es que puedan proponerse fines, proyectar su vida, desarrollar formas de vida política y económica, entender qué sea un derecho y en qué medida pueda ser violado...son ellos quienes pueden vivir desde la libertad”*⁴⁵¹. En este sentido, por tanto, a los seres humanos no se les puede instrumentalizar, tienen dignidad y no precio, tienen valor absoluto y sus derechos son, por ello, anteriores al pacto político y *“la naturaleza y los animales no son sujetos de derechos, pero los humanos están obligados a no dañarlos, siempre que no haya razones superiores para hacerlo, porque tienen un valor interno, pero relativo a la fuerza de otros valores”*⁴⁵².

En diversas ocasiones Cortina enuncia el argumento principal que le lleva a conferir un estatus especial a los humanos y en consecuencia a dotarlos de unos derechos, pero también de unas obligaciones para con los demás: *“La noción de persona tiene relevancia moral porque reconocemos como persona a quien tiene las capacidades requeridas para la autoconciencia, para el mutuo reconocimiento de la dignidad, para actuar desde la libertad y para asumir su responsabilidad. Esas capacidades pueden no estar en ejercicio en el caso de discapacitados psíquicos, enfermos mentales o niños, pero ése es un defecto que es necesario superar al máximo desde la comunidad humana”*⁴⁵³ y no precisamente porque seamos una gran familia sino porque sólo en comunidades humanas es posible la realización plena. En este sentido, Cortina se acerca en esta argumentación a la tradición sobre la concepción del mal y la obligación de remediarlo que, arrancando de Aristóteles, pasa luego a la filosofía cristiana de S. Agustín y Sto. Tomás y a la teoría de que el mal no es sino una ausencia de bien debido a un ser; por eso, la teoría aristotélica de que el obrar sigue al ser sigue vigente. Si el humano reúne unas características propias, será malo no tenerlas y obligado remediarlo, así como no lo será intentar que otras especies posean características que no le son propias o debidas. Esta opinión contrastaría por ejemplo con la de

⁴⁵¹ FP 177

⁴⁵² FP 178

⁴⁵³ FP 186-187

De Grazia, para quien hemos de reconocer como personas a seres no humanos con tal de que reúnan algunas características propiamente humanas, aunque no sean todas.

La consideración moral significa que se es capaz de reconocer la dignidad propia y la ajena, que tiene sentido justificar una acción porque los demás la aceptan o la rechazan y que se precisa la comunidad para desarrollar las capacidades que deben protegerse con un derecho. La norma de la especie es la base natural por la que valoramos las capacidades que llevan a una vida buena. Y entonces tenemos ya un motivo moral para ayudar a esos seres y, como sólo en la comunidad humana cabe hacerlo, ésta se ve moralmente obligada a ello: *“La comunidad humana tiene motivos morales para sentirse moralmente obligada a proteger a sus miembros, reconociéndoles sus derechos y plasmando sus obligaciones en políticas públicas como una elemental cuestión de justicia... evidentemente, todo esto tiene consecuencias para las comunidades políticas que surgen del pacto social”*⁴⁵⁴, que, no lo olvidemos, sigue siendo el gran marco en el que se articula la ética y también la política y en consecuencia la ética aplicada a la política. Es decir, humanos, animales y naturaleza merecen consideración moral pero de distinto rango. A ninguno se puede dañar si no hay razones poderosas para hacerlo, lo cual no significa ni que formen parte de la comunidad política ni que tengan derechos anteriores a ella; son especies distintas, con diferentes formas de vida buena y en diferentes comunidades.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos es para Cortina *“el mayor acontecimiento histórico que se ha producido en el ámbito práctico en esa ruta del reconocimiento, de que habla Sen, que a veces se traduce en ruta jurídica, y en otras ocasiones no es así”*⁴⁵⁵. Y ello porque se reconoce el valor intrínseco de la persona con el concepto de dignidad, cosa que no se hace con los animales. Pero, aunque han pasado más de sesenta años desde la Declaración, hay cosas que siguen siendo objeto de debate, y así por ejemplo, positivistas y iusnaturalistas ofrecen diferentes posturas sobre la fundamentación de los derechos: los segundos afirman que se fundamentan en la naturaleza

⁴⁵⁴ FP 191

⁴⁵⁵ FP 197

humana; los primeros, en la voluntad humana. Otros autores consideran que es imposible y, hasta poco conveniente, fundamentarlos, pero que hay que protegerlos. Para lograr esa protección, en opinión de Cortina es necesario que la sociedad adquiriera un *éthos*, un carácter, un *humus* en el que prendan fácilmente los valores que sustentan, de modo que las declaraciones llevarán a realizaciones. Pero éste es un problema más amplio que se integra en la búsqueda de una ética cosmopolita, como no puede ser de otra manera en el mundo multicultural en el que vivimos. Ahora bien, en este libro lo que toca es descubrir el estatus de esos derechos anteriores al pacto político (con lo que Cortina se alinearía más en el iusnaturalismo), y cómo se fundamentan derechos que *“se refieren a seres que son capaces de experimentar su vida como digna o indigna, y dependen para ese reconocimiento del reconocimiento que otros hacen de su dignidad”*⁴⁵⁶.

Vemos, pues, que es fundamental el reconocimiento de la dignidad o de los derechos donde esta dignidad se materializa. ¿Pero por qué hay que reconocerlos? Aunque admitamos que ya están en la naturaleza humana inscritos, hemos de admitir que una cosa son los hechos, las capacidades y otra los derechos y éstos pertenecen al reconocimiento social *“porque del hecho de que un ser pueda desarrollar determinadas capacidades, no se sigue que los demás tengan la obligación de ayudarle a hacerlo. Esas capacidades tienen que ser percibidas como valiosas para su realización y la sociedad tiene que tener alguna razón tanto para sentirse obligada a permitirle desarrollarlas como para sentirse obligada a promoverlas”*⁴⁵⁷. Y esa razón es el reconocimiento mutuo, porque las capacidades se refieren al autorreconocimiento y los derechos necesitan el reconocimiento del otro. Cortina se adhiere así a A. Sen quien considera los derechos humanos como exigencias éticas y no mandatos legales, por lo que no son fundamentos para legislaciones, aunque pueden ser inspiradores de ellas. Los derechos humanos son, por tanto, derechos morales que pueden promoverse con leyes o con la sociedad civil como las ONG que los defienden, Amnistía Internacional, por ejemplo. Pero las dificultades del método

⁴⁵⁶ FP 201

⁴⁵⁷ FP 207

de Sen para hacer una lista de las capacidades básicas son insalvables para Cortina: en primer lugar porque las deliberaciones son sólo el lugar de descubrimientos o debates, pero no el lugar de decisiones, que se toman no en la esfera de la opinión pública (imprescindible en otros ámbitos), sino en las instituciones políticas desde los parlamentos a los comités o los consejos.

En segundo lugar, la justicia debe prevalecer sobre el bien, lo cual significa que hay capacidades que deben ser protegidas con derechos irrenunciables, de forma que la deliberación tiene también limitaciones.

En tercer lugar, aunque Sen añade al interés la simpatía y el compromiso como motivaciones humanas, el compromiso al que Cortina apela es al que nace del reconocimiento de que cada ser humano tiene valor absoluto porque es un fin en sí mismo y por tanto es digno de respeto y es una obligación racional en sentido moral la protección de los derechos morales. Por eso, Cortina considera que a Sen le falta el reconocimiento del valor de la autonomía humana y el reconocimiento recíproco de ella. Esto lo hace Cortina en la ética de la razón cordial, *“uno de cuyos elementos distintivos consiste en proponer una fundamentación de los derechos humanos, tomando como método la reconstrucción pragmático trascendental de los presupuestos de la argumentación sobre la justicia de las normas que tiene en cuenta también...la capacidad de estimar valores, sentir y cultivar virtudes”*⁴⁵⁸.

Por tanto, en versión de Cortina, la razón humana es una razón pragmática, comunicativa y finalmente cordial. La razón comunicativa obliga a reconocer la capacidad de buscar normas entre todos los afectados (ética discursiva). Estos derechos pragmáticos descubren otro tipo de derechos, el primero de ellos es a la vida, a la libertad de expresión, de participación...pero también el derecho a unas condiciones materiales y culturales, es decir, derechos económicos, sociales y culturales. Esto significa que *“en el caso de los seres no humanos no puede hablarse de derechos anteriores a la formación de las comunidades políticas, es decir, de derechos anteriores a los legales, que*

⁴⁵⁸ FP 218

*cualquier ser humano debería respetar*⁴⁵⁹. Así como también significa que no se pueden violar los derechos humanos, aún cuando se haga por consenso porque no todo puede ser consensuado ya que hay derechos anteriores a cualquier pacto.

Las conclusiones que podríamos extraer de todo lo expuesto son las siguientes:

-Cortina sigue manteniendo una posición más ética y menos jurídica: *“Mejor sería aprender de la Ecología profunda y sustituir el lenguaje de los deberes por el de las actitudes, educar a las personas en la actitud de no dañar a los seres vivos ni destruir la belleza, porque son valiosos”*⁴⁶⁰.

-El ser humano como fin en sí mismo es el fundamento de toda valoración ética. Hay seres que poseen un valor interno, llamémosle dignidad, son los seres que hacen de la dignidad un reconocimiento mutuo de la libertad al ser capaces de hacerse su propia norma. *“Tal vez la solución no consista en extender el discurso de los derechos a todo bicho viviente, sino en potenciar la responsabilidad de quienes pueden proteger a seres que son valiosos y vulnerables y no lo hacen. En este caso, potenciar la responsabilidad de los seres humanos”*⁴⁶¹, dice Cortina en un artículo a propósito del proyecto Gran Simio, que pretende extender los derechos a los grandes simios.

-Existe una responsabilidad pública. Es necesario proteger y empoderar las libertades civiles y políticas de las personas, cuidarlas a todas, *“a esa obligación de proteger y empoderar capacidades valiosas se refiere la institución de los derechos, que tienen las personas porque son ellas las que pueden tener conciencia de que son atendidos o violados, las que pueden responsabilizarse de proteger o violar los derechos de otros”*⁴⁶².

-No podemos negar el valor de los animales pero hay que dar prioridad a las personas. Los derechos de los animales no son tales y *“más vale aprender a priorizar, que es la exigencia primera para cualquier sociedad que quiera ser*

⁴⁵⁹ FP 220

⁴⁶⁰ FP 224

⁴⁶¹ CORTINA, Adela, *“La pequeña simia”*, o.c.

⁴⁶² FP 226

*justa. Lo primero es lo primero... el trabajo por el desarrollo de las personas y de los pueblos es prioritario*⁴⁶³.

⁴⁶³ FP 224

4.- LA ÉTICA CÍVICA

La ética en su vocación práctica se convierte en ética cívica que es la ética de la sociedad en su versión más básica, como ética de los ciudadanos convertidos en protagonistas. No es sólo el individuo con su buena voluntad y su imperativo categórico el protagonista de la obligación moral, sino también el individuo en contacto con otros. La ética kantiana se queda así corta a la hora de aplicarse a la sociedad actual en la que los ciudadanos pueden y deben hacer el uso público de la razón que Kant reclamara. Y, por eso, ellos son los responsables de lo que ocurre y también de lo que debe ocurrir. De ahí que la ética cívica entre a valorar la política o la religión vigentes y desemboque en la construcción del nuevo sujeto moral.

4.1.- UNA MORAL PÚBLICA DE MÍNIMOS Y MÁXIMOS

La ética cívica, en el sentido en que empleamos esos términos aquí, nace en los siglos XVI y XVII, cuando en Europa los ciudadanos aceptan y se conciencian para convivir en paz a pesar de que sus convicciones religiosas estén enfrentadas. Es cierto que en épocas anteriores, en España por ejemplo, convivieron las tres grandes religiones monoteístas, musulmanes, judíos y cristianos, pero lo hicieron en una especie de compartimentos estancos sin mucha relación ni contacto: las ciudades estaban divididas en guetos y la vida se desarrollaba en ellas con el menor contacto posible y el mayor recelo. Fue en la Edad Moderna cuando surge la necesidad de tolerancia con las convicciones religiosas ajenas porque el hombre se convierte también en ciudadano y parte de una comunidad familiar, religiosa o social. De ahí que la ética cívica establezca la prioridad de considerar al ser humano como ciudadano más que como hombre, *“no pretende abarcar a la totalidad de la persona ni satisfacer su afán de felicidad. Sólo intenta modestamente satisfacer sus aspiraciones en tanto que ciudadanas, en tanto que miembros de una polis, de una civitas, de un grupo social que no está unido por lazos de fe, ni de familia, ni tampoco es siquiera estatal, sino que es un tipo de lazo social que coordina los restantes. Bien decía Anselm*

*Feuerbach en su Anti-Hobbes que la felicidad es un ideal del hombre, no del ciudadano*⁴⁶⁴.

Cortina añora el optimismo y la fe de la Ilustración en la razón como creadora de la sociedad y descubridora de la dignidad humana: autonomía, civilidad y tolerancia son los valores que nos transmitieron los pensadores del Siglo de las Luces, que para Cortina ha derivado en el Siglo de las Sombras porque la cosa pública parece que es “*cosa nostra*”, más interesada en salvar los intereses particulares que en la justicia incluso local, si es que esta puede existir como tal aisladamente. Construir una ética como “cosa de todos”, es el objetivo de la razón diligente, creadora de la ética de mínimos y que “*convierte los problemas en oportunidades de crecimiento y se percata de que una ética pública, local y global, es justa, y a la vez, conveniente. Y también se percata de que lo curioso de esta ética de la justicia, lo más importante, es que sólo resulta rentable y útil cuando se practica por sí misma. Que sólo tiene valor de uso cuando nos apercebimos de que no tiene valor de cambio, porque es en sí valiosa*”⁴⁶⁵.

Evidencia, autoridad y tradición, que sirvieron como criterios de verdad en la Edad Media, no sirven en el Siglo de las Luces que sitúa la fuerza de la razón y la tolerancia como principales fuentes de verdad y comportamiento. Pero para Cortina, los dogmas no terminaron con la Ilustración los dogmas sociales siguen existiendo ahora en forma de la verdad de las mayorías o del reconocimiento de la autoridad mediática como criterio único de verdad. La tradición filosófica iniciada por Ortega, Zubiri y continuada por Aranguren y Ellacuría afirma la radical diferencia entre el ser humano y el animal, porque el humano, si quiere vivir de una manera auténtica “*no puede volver la espalda a la realidad social, sino que ha de encargarse de ella, responder de ella y cargar con ella*”⁴⁶⁶. De ahí que contra la frivolidad Cortina proclame la responsabilidad social de una ética cívica. Una responsabilidad que consistirá, básicamente, en construir una convivencia fecunda, en abandonar la moral de la limitación y la prohibición pero también la de

⁴⁶⁴ HPD 115

⁴⁶⁵ HPD 15 -16

⁴⁶⁶ CP 78. Un estudio sobre esta responsabilidad se encuentra en CRUZ M., *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999.

la frivolidad; en utilizar el diálogo como sistema de búsqueda de respuestas; en convencerse de que la tarea merece la pena, y en apreciar la autonomía, los derechos humanos, el valor de las personas como fines en sí y como interlocutores válidos con voluntad de entendimiento: *“...Captar el medio que les rodea como realidad ante la que deben justificar su respuesta, haciéndose responsables de ella. Un ser que responde automáticamente al medio carece del momento básico de libertad en el que se sustenta todo otro posible tipo de libertad...el momento de la justificación consistiría en dar cuenta de la respuesta a la realidad, en «dar razón» de la respuesta (lógon didónai, rationem reddere), porque no cualquier deseo, interés, necesidad o preferencia es válido para justificar la adecuación de una elección, sino sólo el que constituya una buena razón para ello”*⁴⁶⁷.

La ética pública es necesaria, aunque de alguna manera, imposible. En primer lugar porque ya no estamos en el Siglo de Las Luces, sino quizá en el de Las Sombras y hemos perdido la fe en el uso de la razón pública y en aquellos “tutores” a los que los ilustrados suponían inquebrantables, pero también porque apostar por la moralidad es hacerlo *“no sólo por un imperativo ético de humanidad, sino también por un imperativo pragmático de supervivencia, la ética es necesaria en las organizaciones, no sólo para vivir bien, sino incluso para sobrevivir”*⁴⁶⁸. Para ello es necesario que las personas se apropien de sus posibilidades de vida (siguiendo a Zubiri y Aranguren) que van adquiriendo poco a poco, que no son las que nacen con ellos sino aquellas de las cuales se apropian en el curso de su existencia, en la formación de su carácter. Por el contrario en el fracaso vital se encuentra la expropiación, la pérdida de la vida personal.

Lo mismo sucede con las organizaciones e instituciones, e incluso con las actividades profesionales que van adquiriendo un carácter u otro según la apropiación de posibilidades que realicen. De ahí que podamos hablar con propiedad de una ética que no sólo se refiere a la esfera individual sino también y, sobre todo, a la esfera social pública o privada. La ética pública se refiere así a la vida pública en su conjunto y a todas las organizaciones que tienen con sus

⁴⁶⁷ CORTINA, Adela, *Razón práctica*, en DPC 328-329

⁴⁶⁸ HPD 25

actuaciones consecuencias públicas y precisan ser públicamente legitimadas (asociaciones cívicas, profesionales, opinión pública etc.).

Necesitamos también un marco jurídico que marque las reglas del juego y se atenga al marco constitucional y a su legislación. Pero cumplir con la legislación no basta, la historia y la sociedad avanzan y es precisamente la ley la que tiene que ir adaptándose a esos avances, lo cual nos obliga a un marco deontológico que atienda a instancias éticas como la conciencia moral cívica, o sea, a su ética civil formada por el conjunto de valores que los ciudadanos de una sociedad pluralista comparten. La ética de las actividades queda así incardinada en la ética civil que es, para Cortina, el conjunto de valores compartidos de una sociedad.

Lo ético no sólo hace referencia al carácter de las personas y de las organizaciones sino que también responde a la obligación de obedecer a las normas y aquí es donde Cortina asume la base de la ética que es *“un punto de vista moral, una perspectiva que no se identifica con ninguno de los usos y costumbres vigentes aunque esté conectado con ellos que es el de: universalidad... Encontrar el móvil por el que las personas y las organizaciones deberían sentirse impelidas a actuar por lo justo...es hallar la piedra filosofal de la ética personal y pública. En el sobreentendido de que un móvil esté bien desarrollado en las personas y en las instituciones descansan las proclamas sobre los derechos humanos, la democracia y otros cuasi dogmas de la vida pública. Y, sin embargo, ese sobreentendido es todo menos fundado, porque los móviles del éthos privado y público están a años luz del punto de vista moral”*⁴⁶⁹.

Estamos así ante la ética deontológica y procedimental cuyo objetivo último sigue siendo la vida buena, pero cuyo principio es sentar las bases de la vida justa para que aquella sea posible para todos, pues todos los hombres merecen que se respeten sus ideales de vida buena y sus aspiraciones. *Primum vivere deinde philosophare* decían los latinos, pues bien, *primum iustitia, deinde felicitas*, podríamos decir ahora: *“La moral cívica consiste, pues, en unos mínimos compartidos entre ciudadanos que tienen distintas concepciones de hombre,*

⁴⁶⁹ HPD 30-31

distintos ideales de vida buena; mínimos que les llevan a considerar como fecunda su convivencia... La moral cívica es hoy un hecho. No porque los ciudadanos de las democracias pluralistas respeten de hecho los derechos humanos y los valores superiores de las constituciones democráticas... La moral - conviene recordarlo- no debe confundirse con lo que de hecho sucede, sino con la conciencia de lo que debería suceder. La moral se ocupa de lo que debe ser y desde ese deber ser crítica con lo que sucede. Y desde esta perspectiva es un hecho que en las sociedades pluralistas se ha llegado a una conciencia moral compartida de valores como la libertad, la tendencia a la igualdad y la solidaridad, como el respeto a los derechos humanos de primera y segunda generación y, en muy buena medida, de la tercera. Una conciencia que va conformando ya una ética cívica transnacional. Estos valores y derechos sirven como orientación para criticar actuaciones sociales y para revisar la moralidad de las instituciones que organizan la vida común, sean o no políticas”⁴⁷⁰.

La ética cívica se situaría en el nivel postconvencional de la evolución moral de Habermas con lo que se asienta sobre valores y principios morales universalistas como la justicia, la libertad y la igualdad. Ahora bien, estos valores pueden vivirse en un monismo moral con un código moral único entre todos los ciudadanos, en un politeísmo moral (Max Weber) o axiológico en el que reina el subjetivismo (ninguna moral es racionalmente superior a otra y es imposible un acuerdo argumentado), o finalmente, en un pluralismo moral donde se reconocen unos mínimos compartidos. Pues bien, los valores que componen ese mínimo conforman la ética cívica, sobre la que hay que construir las éticas aplicadas a las profesiones, instituciones u organizaciones. *“Por eso la ética cívica es una ética de las personas en cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una polis, de una civitas, de un grupo social que no es exclusivamente religioso, ni exclusivamente familiar, ni tampoco estatal, sino que engloba las diversas dimensiones de las personas (religiosas, familiares, profesionales, vecinales, etc.), las aglutina y crea un lazo entre todos los que profesan distinta religión, pertenecen a distintas familias...pero no puede pretender en modo alguno*

⁴⁷⁰ E 152

*absorber todas esas dimensiones de la vida social. Conviene siempre recordar que la reducción de las dimensiones sociales, la reducción de la pluralidad, mata la vida*⁴⁷¹.

Podemos empezar caracterizando, según lo dicho, la ética cívica por todos estos rasgos:

-Una realidad social y no una teoría filosófica como la teoría formalista kantiana. Forma parte, nace y se desarrolla en la vida real, porque consiste en los valores compartidos de forma que podríamos compararla en su esencia con la reflexión sobre la esencia del trabajo que hace Marx o con la esencia humana que hace Unamuno sobre el mismo *“hombre de carne y hueso”*: *“Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida*⁴⁷². De forma que, como Marx reclamaba, la ética cívica pretende partir de la vida real que, en nuestro caso, es el hombre que actúa y es su actuación el objetivo principal de la ética cívica.

-Una realidad que sitúa a los ciudadanos como protagonistas de la vida que elijan. Se establece la libertad y la valoración de los seres humanos como ciudadanos y no como siervos o vasallos, como dueños de sus destinos. *“Aceptamos, pues, la distinción tradicional entre el hombre o la persona, como diríamos hoy en día, y el ciudadano, entendiendo que la felicidad es la meta de la persona y la justicia es la meta del ciudadano*⁴⁷³.

-Una ética pública en el sentido en que se da y se ofrece a todos aunque hay que reparar en que la diferencia entre la ética pública y la ética de máximos está sólo en la forma en la que obligan: las últimas invitan, las primeras exigen, por eso *“quienes están convencidos de que un modo de vida es felicitante tienen*

⁴⁷¹ AC 137

⁴⁷² MARX K., ENGELS F., *La ideología alemana*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1970.

⁴⁷³ AC 138

*todo el derecho, en una sociedad realmente pluralista, a invitar a seguirlo, pero nunca a exigir su cumplimiento, ni menos aún a imponerlo mediante sanción externa*⁴⁷⁴.

-Una ética de los ciudadanos, no del Estado.

-Una ética laica, pero no laicista: no apuesta por ninguna religión porque no apela a Dios para orientar la acción, pero no elimina la religión por no considerarla como factor de alienación humana, por decirlo con Marx.

-Una ética de mínimos desde la que se construye luego la ética de máximos con principios y valores que aunque no tienen por qué compartirse, no pueden caer bajo los mínimos de justicia.

Estos términos, los máximos y los mínimos, manifiestan la diferencia entre la ética cívica y otras éticas de una sociedad civil. A lo largo de nuestro trabajo hemos venido hablando de ellos y parece que estuvieran siempre espiando en la sombra para que todo lo que pudiéramos decir quede dentro de una de esas denominaciones. Bueno será entonces que les dediquemos aquí un espacio para aclarar tanto su nacimiento en la ética de Cortina como su evolución y su contenido ampliado con el tiempo. Estas expresiones tienen su origen en la distinción que aparece en la teoría de Rawls de teorías de la justicia y teorías del bien. *“Habla Rawls de concepción moral de la justicia para la estructura básica de la sociedad para referirse a lo que yo denomino ética de mínimos, y de doctrinas comprehensivas del bien para mencionar lo que yo denomino ética de máximos. A mi juicio, las expresiones de ética de mínimos y ética de máximos son más adecuadas, en primer lugar porque son expresiones utilizables en la vida cotidiana, y no solo en el mundo filosófico”*⁴⁷⁵. Las expresiones acuñadas por Cortina expresan, por tanto, de una forma más sencilla y cotidiana la diferencia entre las concepciones de la vida buena y los mínimos de justicia que todos deben compartir, se acercan más a los ciudadanos y, teniendo en cuenta que Cortina pretende hacer una ética por y para ellos, una ética cívica, el cambio de denominación puede estar legitimado. Pero es que además, en opinión de Cortina, Rawls parece ignorar en su ética de la justicia que las opciones de vida

⁴⁷⁴ Ídem.

⁴⁷⁵ AC 140

buena, es decir, las éticas de la felicidad son el marco y el horizonte en el que se forma la idea de justicia. Para Cortina, ignorar esta intersección y este solapamiento es establecer una separación y un aislamiento que en la realidad no existe. Diríamos que, para ella, Rawls tiene una concepción moral de la justicia como la estructura básica de la sociedad que podríamos equiparar con la ética mínima, pero habría de ser completada con las otras estructuras sociales, las otras concepciones morales que forman el pluralismo de la ética cívica

Y es que desde 1986 Cortina aboga por hablar de ética mínima y de ética máxima para referirse a la justicia y a la felicidad, y es necesario decir que, aunque esta denominación guarda un gran parecido con la ética de Rawls, Cortina considera más afortunada su denominación que la de Rawls por otras razones además de las apuntadas: en primer lugar, la ética mínima se fundamenta en la pragmática trascendental y no en el equilibrio reflexivo y en segundo lugar su punto de partida no es sólo la cultura política sino también la social: *“El equilibrio reflexivo es un método muy limitado, a fin de cuentas toma como punto de partida las intuiciones desde las que cada autor lee la conciencia de su sociedad...de ahí que sea más adecuada la pragmática trascendental que puso a punto Apel, pero llevándola hasta sus últimas consecuencias, hasta una reconstrucción que tiene en cuenta la razón encarnada en un cuerpo. Esta es nuestra propuesta como fundamentación filosófica de una ética cívica propia de las sociedades moralmente pluralistas”*⁴⁷⁶.

Por ello creemos que la distinción que hace Cortina entre la ética de máximos y la de mínimos es quizá, junto a la ética cordial, la contribución más importante que define toda su teoría ética, porque separa el mundo de los máximos cuyo objetivo es la vida felicitante, del mundo de los mínimos, cuyo valor más importante es la convivencia justa. Aunque algunos, como Gómez Heras, consideran que esta *ética de mínimos* no le hace justicia a la ética puesto que tales mínimos son en realidad lo más importante y la base de toda fundamentación, empezando por la libertad y terminando por la justicia, por lo que haríamos bien en evitar ese adjetivo porque es equívoco: *“...Una ética*

⁴⁷⁶ JC 32- 33

*transcultural mal llamada ética de mínimos. Mínimos en cualquier caso convertidos en máximos puesto que son aquellas reivindicaciones por la dignidad e igualdad de los hombres, por la justicia y por los derechos humanos entre los que sobresale la libertad misma”*⁴⁷⁷

Para los formalistas, proponer la felicidad como el fundamento de la ética “es un error porque las éticas de máximos son éticas conciliatorias, éticas que invitan o dan consejos”⁴⁷⁸. Y es que todo radica en la distinción entre los conceptos de lo bueno y lo justo, lo justo tiene, podríamos decir, una vocación de universalidad, de verdad compartida. Si algo es justo para unos pocos solamente, la justicia no está muy clara, pero una cosa sí puede ser buena sólo para unos cuantos, porque lo bueno no tiene esa carga de general consentimiento y acuerdo. No obstante, para Cortina, entre las éticas de máximos nos encontramos con éticas formales, que son las éticas universalizables que apuestan por una actitud asumible por cualquier humano como el utilitarismo o con las religiones como el cristianismo. Éste último es algo más que una moral, porque es una religión que “invita al amor para la autorrealización de los hombres, pero que no ahorra a ninguno de ellos el esfuerzo de reflexionar y decidir personalmente en cada caso concreto cómo hacerlo, teniendo en cuenta a los afectados, los datos de la situación y los valores en juego, No ahorra a nadie el esfuerzo de reflexionar y decidir ni tampoco el riesgo de equivocarse”⁴⁷⁹.

Sin embargo, la moral cívica no puede ser más que una ética de mínimos axiológicos y normativos de una sociedad pluralista en la que existe una conciencia moral compartida que se materializa en los derechos humanos de la primera generación (políticos y civiles), segunda generación (sociales y económicos) y tercera generación (la ecología y la paz). Igualdad, solidaridad y libertad son valores morales y, por eso, el derecho positivo es heredero de la moral mínima que para hacerse efectiva necesita de un *êthos* dialógico, de la práctica de unas virtudes, del reconocimiento del otro ser humano como digno y

⁴⁷⁷ G. GÓMEZ HERAS J.M., *Un paseo por el laberinto*; Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p.303.

⁴⁷⁸ EADR 202

⁴⁷⁹ EADR 204

sujeto de derechos, de la disposición a razonar, de la responsabilidad y del compromiso.

Y es que los ideales de vida buena se ofrecen, no se pueden imponer, pero los mínimos de justicia se exigen, la ética cívica está integrada en estos últimos, por eso no puede ser ni religiosa, que apele a Dios para su construcción, ni laicista que lo elimine. Ha de ser laica, abierta a la religión, como mostramos en otro apartado: *“El gran error de las confesiones laicistas y religiosas ha consistido a menudo en intentar imponer su proyecto de felicidad, olvidando que imponer la felicidad es imposible. La felicidad no se impone ni se prescribe: a la felicidad se invita. Y es cada persona la que ha de decidir libremente si quiere aceptar la invitación”*⁴⁸⁰.

Pero sobre esta cuestión tan “cortiniana” como es la ética de mínimos y la de máximos, es necesario matizar que la primera no es una tarea únicamente estatal sino sobre todo ciudadana y que una ética cívica pública es, por definición, una ética de mínimos que ha de tener una relación no absorbente con la ética de máximos en la que los ciudadanos tienen que tener la libertad para elegir cuáles son los ideales de la vida buena y se sientan obligados por los mínimos de justicia *“y en este punto conviene recordar que los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos”*⁴⁸¹. Se impone, pues, la colaboración y la articulación entre ambas éticas, pues la una asienta los mínimos exigibles y universalizables y la otra fundamenta esos mínimos desde una visión teleológica más completa. La coexistencia de ambas es imprescindible. No pueden existir por separado. Un ejemplo bastará para ver esto más claramente: la caridad de algunos cristianos ha hecho olvidar la justicia cívica, y es ésta la que debe prevalecer sobre los máximos de amor, del Estado o de la solidaridad, por mucho que, para un cristiano, la justicia social se fundamente en el amor evangélico a los hombres.

Pero la ética cívica así entendida, como ética de mínimos, no es una cuestión del Estado o la comunidad política, y la de máximos es una cosa de

⁴⁸⁰ HPD 115

⁴⁸¹ HPD 120-121

moral privada. No hay moral privada. *“No puede decirse que haya morales privadas, sino que toda moral es pública en la medida en que todas tienen vocación de publicidad, vocación de presentarse en público. Lo cual no significa que tengan vocación de estatalidad, como, por otra parte, tampoco la tiene la ética cívica. Las éticas de máximos, que es a las que suele considerarse morales privadas, precisamente por ser propuestas de felicidad para cualquier persona, tienen vocación de publicidad, aunque no de estatalidad. Lo cual significa que han de poder manifestarse en público y por consiguiente, que toda moral es pública y no hay morales privadas”*⁴⁸². Es tiempo para Cortina de sumar y no de restar.

No es que haya dos tipos de ética: estatal y privada. La primera tendría su expresión en la positivación de las leyes. La segunda no podría presentarse en público y quedaría relegada al ámbito privado. Para Cortina, esta distinción que, según ella, viene de Durkheim, es incorrecta porque la ética nunca es del Estado, sino de los ciudadanos. Del Estado son las leyes, pero la ética la hacen las personas del Estado, los ciudadanos. Por otra parte, toda moral es pública porque tiene vocación de publicidad, invita en definitiva a un modelo de vida buena y al ser invitación se extrapola a la persona que lo practica. Por eso, Cortina considera que mejor que moral estatal y moral privada empleemos los términos de ética pública de mínimos y ética pública de máximos *“públicas por tanto, unas y otras; ninguna de ellas es estatal, y comprometidas ambas en las tarea de construir una sociedad mejor”*⁴⁸³.

Además, los mínimos de una ética mínima tienen dos características: no son nuevos, sino que ya son compartidos en los países democráticos y son supuestos sobre los que se orienta el consenso y se reducen al respeto a unos derechos, el aprecio a unos valores y una actitud dialógica, de forma que la Ética Mínima está formada por derechos, valores, diálogo y consenso. Pero lo más positivo es que no hay que crearla desde cero, está ya funcionando aunque sea de manera primaria y natural en los países de democracia liberal en los que la tolerancia, el consenso y el respeto a los derechos humanos son esenciales. Diríamos, pues, que está funcionando en los Estados de Derecho que como tales

⁴⁸² AC 142

⁴⁸³ JC 38

no pueden renunciar a ellos. Esto ha hecho que en los ciudadanos de tales Estados se forme *“una sensibilidad moral suficientemente aguda, un sentido de la justicia suficientemente desarrollado como para exigir al Estado la satisfacción de tales exigencias. Y conviene andar con mucho tiento, no sea cosa que las críticas habituales que hoy se escuchan contra el Estado del Bienestar nos lleven también a renunciar a un Estado de justicia”*⁴⁸⁴. Vemos que, en este caso, la política materializada en los derechos humanos ha ayudado mucho a la moral y en concreto a la educación moral.

Por otra parte, la ética cívica ha de guiarse por los principios de universalización ya suficientemente explicado y recurrente desde Kant y el de participación de todos los afectados que introduce la ética dialógica. La ética cívica, según hemos dicho ya antes también, no atiende al pacto sino al acuerdo (puesto que puede haber un pacto leonino), no atiende a la negociación, sino al diálogo, no atiende en fin a la estrategia sino a la racionalidad comunicativa: *“Quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona con la que merece la pena entenderse para satisfacer intereses universalizables...porque sólo si reconocemos que la autonomía de cada hombre tiene que ser universalmente respetada, podremos exigir que se respeten sus peculiaridades, y la forma de hacerlo será a través de los diálogos en los que cada cual exprese sus peculiaridades desde la unidad que supone saberse al menos mínimamente entendido y máximamente respetado. Desde estos supuestos será posible construir no sólo una ética cívica, propia de un Estado-nación determinado, sino una ética universal”*⁴⁸⁵.

¿Cuál es el mayor escollo que tiene que salvar una ética mínima que pretenda ser universal? No lo son, según lo visto, la instauración de unos mínimos y el acuerdo mundial sobre ellos, que ya los tenemos en los derechos humanos, sino la situación económica de los países menos desarrollados, cuyo reproche a los países más favorecidos no es precisamente el etnocentrismo que pretenden imponer sino la explotación económica de la que son víctimas *“porque los países subdesarrollados no se quejan de haber sido colonizados moralmente, sino de*

⁴⁸⁴ CP 83

⁴⁸⁵ CP 91-92

*estar siendo explotados económica, política y socialmente...el problema es pues la explotación económica, no la extensión de unos mínimos morales, que son perfectamente universalizables...pero claro, para conocer a fondo los intereses no basta con asistir a la cumbre. Hay que descender primero a los valles, hay que compadecer la miseria, hay que consentir las aspiraciones de la gente de carne y hueso, hay que convivir con la realidad cotidiana y también con los ideales cotidianos*⁴⁸⁶. El dogma inherente ahora, el prejuicio que impide la realización de la ética mínima, hunde sus raíces en el nivel de bienestar del que gozan unos países de la tierra del que no quieren desprenderse y del que los demás tienen que aprender incluso por sí mismos. ¿No hay, por tanto, aquí mucho de etnocentrismo, sobre todo si lo que se pretende vender y exportar es una única forma de vivir que es el Estado de bienestar?

Cortina propone que a la hora de integrar una ética de máximos en una de mínimos sigamos cuatro recomendaciones básicas de actuación.

-Relación de no absorción entre la éticas de mínimos y las de máximos.

-Aceptar que los mínimos se alimentan de los máximos. *“Es decir, quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos*⁴⁸⁷.

-Los máximos han de purificarse desde los mínimos, no pase como ha sucedido con el cristianismo que, por exigencias de la caridad y el amor, se ha olvidado de la justicia.

-Evitar separarlos o enfrentarlos. *“Conviene, pues, enriquecer el mundo de las narraciones revitalizadoras, sumar, y no restar, conviene estrechar los lazos entre la Alianza y el Contrato en esa ética cívica que no se entiende si prescindimos de alguno de ellos*⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ CP 94

⁴⁸⁷ AC 143

⁴⁸⁸ AC 144

4.2. LA CIUDADANÍA Y LA SOCIEDAD CIVIL

La ética cívica se inscribe y se desarrolla como ética práctica en el marco de lo que se ha dado en llamar, sobre todo a partir de M. Walzer, la sociedad civil. Hemos de precisar en qué consiste este marco si es que queremos situar la ética cívica como lo que es, una ética pública aplicada a los ciudadanos del siglo XXI. Hemos de exponer las características de la sociedad civil y hacerlas coincidir e integrar en la ética cívica. Adela Cortina encuentra en la propuesta de sociedad civil de Michael Walzer un concepto buscado, porque la sociedad civil se limita a la sociedad que no está sometida al control del Estado, por eso, es para algunos la sociedad de la solidaridad universalista o de la libertad económica...y, tomado en un sentido estricto, es *“un espacio de asociación humana sin coerción y el conjunto de la trama de relaciones que llena este espacio...el reino de la fragmentación y la lucha, pero también de las solidaridades concretas y auténticas”*⁴⁸⁹.

Es fundamental, sobre todo, su consideración de que las personas, antes que ser miembros de una comunidad política, o productores de riqueza o participantes en un mercado, son miembros de la sociedad civil⁴⁹⁰. Es en cierta medida la propuesta de Walzer o de Cortina una vuelta al mundo griego platónico y aristotélico en el que la comunidad política era anterior al individuo. Aquí no es anterior al individuo o a la persona, pero sin duda va con ella, la conforma. La sociedad civil aglutina al mundo económico, a las asociaciones voluntarias y a toda una esfera de la opinión pública. Dos características la definen: voluntariedad y pluralismo, por lo que es la baza de la ética de máximos y el asentamiento de la ética de mínimos.

“¿Cuál es el mejor escenario, el entorno más adecuado para el desarrollo de la vida buena? ¿En pro de qué tipo de instituciones deberíamos trabajar?” se pregunta Walzer, *“la vida buena sólo puede vivirse en el seno de la sociedad*

⁴⁸⁹ HPD 191

⁴⁹⁰ CORTINA, Adela, *“Sociedad civil”*, en *Diez palabras clave en filosofía política*, Salamanca, Verbo Divino, 1998, p.375.

civil”⁴⁹¹, porque es precisamente el marco en el que se desenvuelven las asociaciones humanas no coercitivas como la familia, los intereses, las ideologías o las religiones. ¿Qué presta entonces la sociedad civil a la sociedad en general? Según Cortina, realiza las siguientes funciones:

-Apuesta por un Estado Social y un Estado Justo que, como lo demuestra la experiencia habida en los “países de Éste”, es imposible de lograr si se suprime la sociedad civil.

-Evita la “clase política” como una clase de ciudadanos que no persigue el bien común, sino el bien propio, eludiendo por tanto la corrupción.

-Hace que los ciudadanos sean protagonistas.

-Proclama la excelencia en la vida cotidiana que es en la que los ciudadanos de a pie realizan su vida: escuela, trabajo, familia, profesión, ocio, consumo, son ahora campos para la excelencia.

-Transforma la actividad económica y la empresarial haciéndola más racional ya que éstas no consisten sólo en lograr el máximo beneficio. El ejemplo más claro de fracaso es la pobreza en la que permanece sumida un tercio de la humanidad: *“Que la economía sea hoy incapaz de alimentar a todos y cada uno de los seres humanos, que sea impotente para darles vestido y cobijo, es un estrepitoso fracaso de la racionalidad económica, es irracional”*⁴⁹².

-Además, la sociedad civil se compone de organizaciones voluntarias formadas por ciudadanos que se hacen responsables y participan activamente en múltiples asuntos a los que los gobiernos o no pueden o no quieren o no deben llegar. *“Los Estados y los organismos internacionales dicen hacer lo que pueden, aunque no llegan a lo que deben. Los voluntarios, que hacen más de lo que deben, ponen esa diferencia que los otros son incapaces de saldar”*⁴⁹³. La ciudadanía social, la sociedad civil es la que está sustentada por la razón cordial, es la que incluye las razones del corazón que mueven a actuar más que el incentivo económico o el miedo al castigo. Es cierto que, según Cortina, la

⁴⁷² WALZER, M., “La idea de sociedad civil: Una vía de reconstrucción social”, en ÁGUILA TEJERINA, *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, p.378.

⁴⁹² HPD 194

⁴⁹³ HPD 201

sociedad civil es un gran conjunto de asociaciones de todo tipo, hoy más que nunca ampliado con las redes sociales conectadas por Internet. *“Pero no es menos cierto que en determinados sectores de la sociedad civil actual encontramos un potencial ético universalizador que podría considerarse heredero del universalismo ético de la tradición cristiana, de la ilustrada y también de aquella clase universal que, según Marx, era el proletariado...Y es que es el impulso ético, más que la civilidad nacional o estatal, el que exige el universalismo, el que incita a traspasar los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita”*⁴⁹⁴. Este impulso ético es el que debe guiar según Cortina las actividades del Tercer Sector o Sector Social, las actividades profesionales y la opinión pública.

-Es generadora de un capital social que lo forman la gran cantidad de concepciones de vida buena y feliz que han de convivir en una ética de mínimos y empoderarse en una ética de máximos.

-Fomenta la interculturalidad y el hibridismo: *“Más allá del relativismo y del etnocentrismo se encuentra la propuesta intercultural de entablar un diálogo permanente entre los que comparten distintos bagajes culturales de forma que decidan conjuntamente qué humaniza y qué deshumaniza”*⁴⁹⁵.

-Forma Nuevos Movimientos Sociales que ven la necesidad de cambiar el mundo porque otro mundo sí es posible: antimilitarismo, feminismo, pacifismo, ecologismo...son parte de estos movimientos.

-Hace valer al Sector Social o Tercer Sector que es aquel en el que las labores se hacen de forma desinteresada y va dirigido a la calidad de vida y al cuidado y atención de otros, en general es el que asume las tareas sociales a las que el Estado no puede llegar. Se distingue de lo que hemos llamado Nuevos Movimientos sociales en que no lo forman sino individuos aislados que no están integrados ni en instituciones ni en organizaciones. Cortina ve en él una solución posible para paliar el problema del empleo porque *“Además de realizar tareas imprescindibles, el tercer sector puede convertirse en el principal yacimiento de empleo en tiempos de desempleo generalizado, que crea pobreza, angustia y*

⁴⁹⁴ CM 120

⁴⁹⁵ HPD 197

*anomia. Bien está repartir las horas de trabajo e introducir un ingreso de ciudadanía, pero crear nuevos puestos de trabajo es irrenunciable para una sociedad que quiere ser justa, y el trabajo social sólo en una pequeñísima medida es trabajo remunerado*⁴⁹⁶. Ahora bien, el principal problema estará en admitir que el Estado y el sector privado también son responsables de las atenciones a este Tercer Sector. A él en la mayoría de los casos habría que añadir el mundo del voluntariado que tiene como objetivo la solidaridad con los desfavorecidos, sobre todo con los del Tercer Mundo y del Cuarto⁴⁹⁷.

-Sostiene la opinión pública como la esfera kantiana del uso público de la razón; con la diferencia de que no son ya los ilustrados quienes pueden hacer uso de ella, sino todo ciudadano que desee publicitar sus intereses *“por otra parte, el sentido de la esfera pública no es ya criticar a la política, sino dejar un espacio libre para la expresión, y sobre todo ir creando conciencia de sociedad, al debatir aquellos problemas que a todos importan. Todas las sociedades se enfrentan a retos comunes y, para ser justas, conjuntamente han de encontrar las respuestas”*⁴⁹⁸.

-Crea una sociedad cosmopolita y justa, procura la globalización de la justicia. El hecho de la globalización, sobre todo de la informática y financiera, tiene que hacer frente a lo que Cortina llama el cortoplacismo, la estrechez de miras y la necesidad de tomar decisiones a corto plazo, al *“carpe diem”* y *“forjarse un carácter requiere, por el contrario, el medio y el largo plazo”*. Por otra parte, existen las uniones transnacionales que persiguen la estabilidad política y también social de sus ciudadanos. He ahí la Unión Europea y su Carta Social, por ejemplo, en la que Cortina ve una gran oportunidad para los problemas que plantea la emigración *“de los que no tienen que perder más que sus cadenas. Una legislación común europea, abierta a la emigración, es de primera necesidad desde la doble perspectiva enunciada, pero sobre todo importa ayudar a los países pobres a que creen riqueza en su suelo...no sólo olvidando deudas*

⁴⁹⁶ HPD 199

⁴⁹⁷ Véase, por ejemplo, la Conferencia de Adela Cortina sobre el voluntariado en la página <http://www.juntadeandalucia.es/gobernacionyjusticia/opencms/portal/Voluntariado/Publicaciones/ponenc>

⁴⁹⁸ HPD 200

*impagables, sino traspasando tecnologías de grado medio, como aconseja- entre otros- Eliseo Gómez Senén*⁴⁹⁹. Pero ¿qué es esto de tecnologías de grado medio? Cortina no lo dice, aunque suponemos que serán tecnologías que, al no ser punteras, se podrían equiparar a las herramientas rudimentarias.

La sociedad civil no es ni el sector político ni el sector económico o el mercado. El primero debe tener como objetivo el bien común y la justicia, el segundo ha de asumir su responsabilidad social. A la ciudadanía civil le queda el tejer redes sociales de participación, porque el ciudadano trasciende al individuo, es aquel que está protegido por el paraguas del Estado, pero sobre todo aquel que participa en las cuestiones públicas. *“La idea de ciudadanía siempre va más allá del individualismo. El ciudadano no es un individuo. El ciudadano es alguien que es con otros, y esos otros son sus iguales en el seno de la ciudad, y la ciudad hay que hacerla conjuntamente”*⁵⁰⁰. Por eso, la sociedad civil va desde la familia a las ONG. Para Cortina, la sociedad civil la forman tres realidades: las instituciones del mundo económico, las asociaciones de voluntarios y la opinión pública. Esas realidades tienen en común una ciudadanía activa que se articula en todos estos aspectos: la voluntad de progreso, la insuficiencia del Estado para construir una sociedad justa, el potencial transformador de la ciudadanía, el tercer sector, la opinión pública, la solidaridad voluntaria y el objetivo de la justicia⁵⁰¹. El objetivo último de la actividad de la sociedad civil es la amistad cívica que ya mencionara Aristóteles. Amigos de la ciudad que están construyendo juntos la ética de máximos.

Ciudadanía es una noción imprescindible en la ética cívica de Cortina. Pero también es un concepto muy complejo porque tiene que vérselas con asuntos como la participación política, los flujos migratorios, las uniones políticas cada vez más transnacionales, o también las divisiones políticas que pretenden dividir y separarse de estas uniones. Educar en la ciudadanía justa es una tarea primordial de la educación, y dentro de esa tarea está la de enseñar las *virtudes públicas* sobre las que se asienta una ciudadanía justa. En este mismo sentido dice, por

⁴⁹⁹ HPD 208

⁵⁰⁰ CORTINA, Adela *“Ética, ciudadanía y modernidad”* <http://usmapanama.com/> 2010/02/04-Conferencia

⁵⁰¹ Cfr. CORTINA, Adela, *“La ética de la sociedad civil”*, <http://agora.edu.co/files/problemas>

ejemplo. Victoria Camps: *“Efectivamente, sobre todo en nuestro tiempo, el ciudadano no tiene que limitarse a reivindicar la libertad: tiene que aprender a ejercerla y ejercerla en el espacio público, en su relación con los otros. La tradición de la libertad negativa nos ha acostumbrado a pensar que la libertad es sólo la ausencia de interferencias heterónomas en las vidas privadas de las personas. Pero la concepción moral de la libertad -la autonomía- es algo más que esa libertad negativa. Es ausencia de interferencias para elegir la forma de vida que cada cual prefiera, en efecto, pero también implica el objetivo de vivir en común, de hacer compatible la propia vida con las vidas de los demás. Lo que hace posible y amable la vida en común es el “espíritu cívico”, si se admite tal expresión. Dicho de otra forma, el ejercicio responsable de la libertad requiere la adquisición de una serie de virtudes: las virtudes cívicas”*⁵⁰².

Ciudadanía es, por consiguiente, un vínculo más fuerte que el de etnia, porque es el punto común de un *demos*, en el que ni la economía, ni la justicia pueden quedar fuera, es por tanto algo más que el *zoon politikon* aristotélico: *“Lo que todavía no vislumbró Aristóteles es que en la comunidad es donde aprendemos a ser autónomos, a tomar distancia incluso de algunas creencias de esa misma comunidad. Lo que todavía no vislumbró...es que la participación no sólo tiene que ser política sino también económica”*⁵⁰³. Ciudadanía significa priorizar las libertades básicas, la participación, el sentido de la justicia y su opción de vida buena. Liberalismos, comunitarismos, republicanismos y partidarios de la política deliberativa proponen diversos modelos de ciudadanía justa. Pero en cualquier caso, es la sociedad civil la única que puede formar una ciudadanía justa. Y son las virtudes supremas, las de la autonomía y las libertades individuales, políticas y sociales las que conforman el Estado Social de Derecho.

Cortina ve precisamente en el concepto de ciudadanía ese nexo de unión entre la zubiriana razón sentiente y las normas humanizadoras, porque la cuestión que está en el origen de la reflexión ética es la de por qué tenemos propensión a

⁵⁰² CAMPS, V., *Democracias sin demos. Problemas de ética contemporánea*, XXI edición cursos de verano de Ávila, Uned., Ávila, 2010.

⁵⁰³ EC 268

obrar mal, pero también a obrar bien, como en el robo de peras que san Agustín narra en sus *Confesiones*⁵⁰⁴ .: El obispo de Hipona dice que, al robar unas peras verdes a los dieciséis años, buscaba en realidad una afirmación de su propia libertad, afirmación que se manifestaba en su intención de hacer el mal por sí mismo sin ningún aprovechamiento personal y además de hacerlo en compañía.

Una cuestión ética primordial es la afirmación de la propia libertad, sin la cual la ética no existe, y otra la inclinación que da principio y pertenece al ámbito de la moralidad. En otras palabras, como dice G. Estébanez: *“El origen del problema moral está motivado por la introducción de una dicotomía en el sistema operativo humano al considerar que el bien llamado ético es irreducible al bien apetecible...la esfera del obrar está en inmediata conexión y dependencia de la del querer”*⁵⁰⁵. Para Cortina, explicar cómo puede la razón mover a la voluntad es algo que nadie ha resuelto de forma plenamente satisfactoria. Por mucho que el sentimiento sea una pieza importante, no puede ser determinante si queremos que la voluntad siga siendo libre, de forma que la obligación de la ley moral sigue siendo, en este sentido, un enigma. *“Sin embargo, nos vemos obligados a suponer que (Kant) lo hace para comprender el hecho de que existan imperativos categóricos y de que los hombres hayamos organizado todo nuestro mundo «bajo la idea de libertad».* ¿Qué sentido tiene exigir el cumplimiento de determinados deberes, si carecemos de la libertad necesaria para cumplirlos? ¿Y cómo comprender que tales deberes exijan ser universal y necesariamente cumplidos, si no es porque brotan de una facultad de lo intersubjetivo?”⁵⁰⁶. La propia libertad, condición de la ética, se encuentra unida de forma paradójica, si se quiere, a la voluntad que desea y además lo hace rectamente, *“hago el mal que no quiero y no hago el bien que quiero”* según la frase de Pablo de Tarso. Pero ¿qué es lo primero, la libertad o la voluntad?, ¿se puede entender la una sin la otra?, ¿se puede entender el comportamiento moral sin el sentimiento y sin caer en el emotivismo?

⁵⁰⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, Libro II, cap.IV, Espasa Calpe, Madrid, 1980, p. 47.

⁵⁰⁵ G. ESTÉBANEZ, E., *“La índole alienada del orden moral”*, Estudios Filosóficos N° 68, Valladolid, 1976, p.77.

⁵⁰⁶ DPC 361

La isla del doctor Moreau de H.G.Wells es de nuevo ilustrativa para Cortina en el tema de la ciudadanía para plantear por un lado las cuestiones originarias de la ética y por otro lado su propia teoría, sobre todo en lo referido a la necesidad de que las normas se comprendan y además se sientan y se quieran, porque, igual que en la citada isla los animales no consiguieron abandonar su animalidad y convertirse en humanos por mucho castigo que se les impusiera, la religión, la política no conseguirán hacer hombres virtuosos si éstos no interiorizan y quieren las normas morales. Como Gracián dejara sentenciado, de poco sirve entender las cosas y aceptarlas si el corazón se queda atrás: “¿Qué importa que el entendimiento se adelante si el corazón se queda? Concibe dulcemente el capricho lo que le cuesta mucho de sacar a lucimiento al corazón”⁵⁰⁷. De nada vale un buen entendimiento, si no se tiene corazón. Se trata entonces de convencer porque, si no se convence, no se puede vencer: “Al fin y al cabo, es cada individuo quien tiene que estar convencido de que esas leyes son las que él se daría a sí mismo, aunque las haya aprendido en su contexto social. Que como muy bien sabemos, al menos desde Kant, una cosa es el origen de una ley, otra, su razón suficiente, las razones que un ser humano tenga para tenerla por suya...dar por buenas las leyes aprendidas es tarea de cada persona, que no las tendrá por tales si no convencen a su razón y a sus sentimientos”⁵⁰⁸. Vemos aquí aparecer la razón cordial como uno de los pilares que sustentan la obligación moral, y que como llevamos diciendo representa en Cortina el último estadio de su evolución en los planteamientos éticos.

Ciudadanía es, por tanto, lo que les faltó siempre a los animales de la citada isla y precisamente dedica un ensayo, *Ciudadanos del mundo*, a estudiar qué significa ser ciudadano. Ciudadanía se entiende en primer lugar como perteneciente a una comunidad que se identifica por algo. Esta identificación es difícil en el marco del individualismo hedonista y evitarlo es uno de los principales problemas del capitalismo y del estado de bienestar. La religión civil que Rousseau preconizara, el patriotismo, pero sobre todo el hogar público como

⁵⁰⁷ GRACIÁN, B., *El Héroe. Primor IV. Corazón de Rey*.

⁵⁰⁸ CM 17

sugiere D. Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo*⁵⁰⁹ intentan combatirlo. El hogar público es el hogar doméstico pero aplicado a la comunidad en la que vivimos, trabajamos y cotizamos. El fortalecimiento del hogar público supone, sobre todo, fomentar la civilidad como virtud moral que reclama la participación y la pertenencia, y que, sin rechazar la legislación coercitiva, no se asienta en ella porque para que haya civilidad ha de haber sintonía entre el individuo y la comunidad: *“La civilidad no nace ni se desarrolla sino que produce una sintonía entre los dos actores que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros. Por eso la sociedad debe organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus miembros el sentimiento de que pertenece a ella, de que esa sociedad se preocupa por él, y en consecuencia la convicción de que vale la pena trabajar por mantenerla y mejorarla. Reconocimiento...y adhesión...son dos caras de una misma moneda”*⁵¹⁰.

Rawls es uno de los autores que más ha contribuido a generar este hábito de la civilidad, ya hemos dicho que su teoría de la justicia distributiva pretende encontrar los mínimos compartidos de justicia en una comunidad e implicar a los individuos en ellos. Pluralismo en la idea de vida buena y de vida feliz hacen difícil esto si es que no hay previamente una distinción entre lo justo y lo bueno, entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad ya mencionados. El comunitarismo establece su crítica al liberalismo basándose en que considera la teoría de Rawls una teoría procedimental que se refiere más a los procedimientos de las decisiones que a los contenidos de lo que es lo bueno o lo justo. Con esto se dificulta la adhesión de los ciudadanos *“las adhesiones raramente se suscitan con teorías racionales, y más precisan para despertar apelar a lazos ancestrales de pertenencia, a esas raíces históricas y tradicionales que constituyen la otra cara del alma...es preciso reforzar en los individuos su sentido de pertenencia a una comunidad. Principios y actitudes son igualmente indispensables”*⁵¹¹.

⁵⁰⁹ BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.

⁵¹⁰ CM 22

⁵¹¹ CM 27 y 29

Cortina ve que el comunitarismo está más cerca de la razón sentiente que ella reclama para la ética, porque no es posible diseñar una determinada concepción de la justicia desde una neutralidad total como Rawls pretende. Hacen falta también unos elementos específicos de cada individuo y de cada comunidad que son los que confieren identidad, autenticidad, sentido y felicidad; de gran importancia a la hora de aplicar la ética a la política, sobre todo si queremos una democracia sostenible.

Cortina reclama siempre en su ética no solo los principios formales sino las actitudes. La actitud se concreta en el *êthos* del que hemos hablado y para el que es necesaria la educación, como señala al hablar del respeto a los animales: *“Mejor sería aprender de la Ecología profunda y sustituir el lenguaje de los deberes por el de las actitudes, educar a las personas en la actitud de no dañar a los seres vivos ni destruir la belleza, porque son valiosos”*⁵¹².

Por eso Cortina aboga por una superación del comunitarismo y del liberalismo con el nuevo concepto de ciudadanía. Es necesario formar ciudadanos, o sea individuos motivados, identificados e integrados en una comunidad que se proponga, por un lado, ser justa, y, por otro, acoger una identidad heredera que posibilite y se motiva para darse sus propias leyes de justicia y de vida buena. Cortina cree asimismo que una democracia plena es posible si se asienta sobre los principios racionales de la justicia y también sobre los ciudadanos motivados por la pertenencia a una comunidad. De nuevo la ética nos presenta su doble rostro: la racionalidad y el sentimiento.

Teniendo en cuenta por tanto que el concepto de ciudadanía es el punto de arranque en la aplicación de la ética a la política, es necesario precisar cómo se articula en la sociedad y por eso Cortina distingue las dimensiones que la ciudadanía tiene: la política, la social, la civil, la económica...y todo ello para mostrar la necesidad de una educación cívica *“porque se aprende a ser ciudadano como a otras tantas cosas, pero no por la repetición de la ley ajena y por el látigo sino llegando al más profundo ser de sí mismo”*⁵¹³. Veamos ahora,

⁵¹² FP 224

⁵¹³ CM 33

siquiera brevemente, las diferentes dimensiones o campos en los que la ciudadanía se desarrolla.

1.-Ciudadanía política. Del hombre político al hombre legal

En principio, el término ciudadanía hace referencia al vínculo político del ser humano como integrante de una comunidad de semejantes. El concepto griego se refiere a las ocupaciones públicas y a la deliberación como procedimiento de resolución de conflictos. Por otra parte, recordando el famoso texto de Aristóteles de que el hombre es un ser social porque tiene *logos*, hemos de decir que *logos* no es sólo palabra, sino sobre todo inteligencia, razón, pero también deseo, añade Cortina, y en este caso concreto desde la ética, deseo de felicidad, interesado en dilucidar qué es lo bueno para el sujeto y qué es lo justo para todos. Quizá se acerque Cortina, en esta interpretación del *logos*, a la que hiciera María Zambrano como *logos poético*, como ese ámbito de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos que llamará “entrañas” y que Ortega denominaba “alma”: *“Entre el logos de la música y el ritmo y el logos de la palabra, María sitúa el logos poético, en el que se va revelando el ser propio en la historia personal y también en la colectiva, en la medida en que ésta se encarna en las entrañas de cada uno”*⁵¹⁴. Con lo cual tenemos a lo irracional como formando parte también del fundamento del dinamismo humano.

El término ciudadanía, por otra parte, recoge los dos aspectos que definen al hombre como animal y como político, *zoon polikon*, porque además la ciudadanía no es un medio para ser libre, sino el único modo de serlo: *“La ética tiene que ver sin duda con “Las nostalgias del ágora”, la práctica de las virtudes, así lo plantea Aristóteles; y en el debate ético contemporáneo de nuevo estamos discutiendo la categoría de virtud. ¿Saben por qué? Porque la categoría de la virtud apela al sujeto, y lo más interesante de Aristóteles es que dice que las virtudes no son facultades naturales, son hábitos. Son un sujeto producto de la educación, producto de la socialización”*⁵¹⁵. Aún así, Cortina observa que la

⁵¹⁴ CLAVO M.J., *Zambrano: El ser humano como ser poético*, en BERMEJO, D. (Ed), *Homo Sum*, o.c., p. 229.

⁵¹⁵ CULLEN C., *Entre desarrollo y educación; ética, ¿dónde habitas?*, <http://www.oei.es/noticias>

concepción aristotélica del hombre como animal político tiene algunas limitaciones, puede que estuviera bien para una democracia ateniense del siglo V a.C., pero no para ser la base de una democracia auténtica o radical del siglo XXI que no puede ser exclusivista, sino plenamente participativa y protectora. Es por ello por lo que a Cortina le parece más un mito que otra cosa la democracia ateniense y quizá también la concepción aristotélica.

Pero con la llegada de los romanos se produce el hibridismo en la teoría de la ciudadanía, pues los romanos entienden al ciudadano más como un ser legal en el que cobra más importancia la protección jurídica que la participación política, los derechos que los deberes. Finalmente con la creación de los Estados Modernos en los siglos XVII y XVIII aparecen los Estados de derecho y el concepto de ciudadanía como integrante de él. El Estado sería la comunidad política artificial y la nación la natural por seguir con el planteamiento aristotélico.

En un principio fue Hegel quien, al hacer responsable al Estado de los intereses universales y universalizables, desmoralizó en cierta medida a la sociedad civil que quedaba dominada por el individualismo “*¿cómo optar por una sociedad semejante sin incurrir en inmoralidad, si es que se mide por el triunfo de la solidaridad, igualdad y la satisfacción de intereses universalistas?*”⁵¹⁶. Pero la concepción hegeliana evolucionó a la consideración de la sociedad civil como el lugar de los intereses universalizables con lo que se rodeaba de una pátina de moralidad porque la actividad política, que es la que forma el Estado y la sociedad civil, era un fin en sí misma y no un fin externo a ella. Además el interés privado se transformaba en acción política comunitaria con lo que la moralidad estaba asegurada en su doble vertiente de justicia y felicidad. Pero, para Cortina, esto ha devenido en una politización de la sociedad civil y una disolución de ella en la política con lo que hay una apropiación indebida de la moralidad inherente a la sociedad civil que “*aconseja a los individuos racionales consagrarse al cultivo del propio huerto y dejar a representantes electos el cultivo de las grandes*

⁵¹⁶ EADR 146

*extensiones políticas...porque el pobre aún no se ha enterado de que el servicio a la política sólo es racional si de él se obtiene provecho privado*⁵¹⁷.

Vemos aquí cómo Cortina, a nuestro criterio no del todo justificadamente, demoniza la política en favor de la sociedad civil que representaría la moralidad. No creemos que toda actividad política lleve inmersa, incluso hoy día, toda esa carga de provecho personal, a no ser que se refiera al beneficio que saca haciendo que los demás también sean beneficiarios. Cortina habla del desencanto de la política producido por el abandono de los intereses universalizables a favor de los privados; por la corrupción que esto acarrea, por la falta de credibilidad de los políticos en general, a los que se ve más interesados en el poder que en la justicia o el bien en general; por la prepotencia del Estado ante el que el individuo se siente olvidado, y desde luego, sólo protagonista en las elecciones. Ahí sí buscan los políticos a los individuos, ahí es donde les hinchán el ego con la posibilidad que tienen de participar en la marcha de la sociedad *“hasta el punto de que buena parte de la literatura sociopolítica en los últimos tiempos trata de inquirir qué motivos pueden inducir a los ciudadanos a votar, cuando el coste de hacerlo, por mínimo que sea, todavía es superior al beneficio”*⁵¹⁸.

Todo esto le hace a Cortina posicionarse en una sociedad civil que se separe y se enfrente a la política, porque la sociedad civil es el lugar de lo público y no de lo privado, es el lugar en el que se apuntala la ética de mínimos. La razón es que, para Cortina, no es en el Estado donde hemos de buscar la base de la normatividad moral, como Hegel defendería, *“aunque el Estado sea necesario, no es el lugar sagrado monopolizador de lo universal, que lo público no se identifica con lo político y que la sociedad civil encierra de hecho y de derecho un fuerte potencial de universalismo y solidaridad”*⁵¹⁹. Cortina se alinea así con autores que despiden a Hegel y a su Estado en un interés de revitalizar o de crear una sociedad civil que le sustituya, como Habermas que acude al fomento de redes sociales con intereses universalizables como el garante de una sociedad que tome a todos los afectados como interlocutores válidos porque las redes políticas

⁵¹⁷ EADR 147

⁵¹⁸ EADR 149

⁵¹⁹ EADR 150

o económicas tendrían otros intereses que no son precisamente paradigmas de moralidad. García Marzá lo explica diciendo que *“desde este análisis define (Habermas) el proceder democrático como la suma del Estado y sociedad civil, lo cual nos permite concebir las bases de una democracia radical en la que la sociedad civil y la opinión pública desempeñan un papel crítico normativo indiscutible”*⁵²⁰.

Cortina aboga, por tanto, por una sociedad civil que no se mueva por intereses particularistas sino universalistas, intereses que han de arrancar del corazón y no sólo de la razón, de ahí que los protagonistas sean *“la familia, la vecindad, la amistad, los movimientos sociales, los grupos religiosos, capaces de generar energías de solidaridad y de justicia que quiebre los recelos de un mundo egoísta y a la defensiva. Una sociedad semejante será imposible sin una moral creciente...que hoy se expresa en el auge de la ética aplicada”*⁵²¹.

El concepto de ciudadanía política se ha visto pronto completado con el de ciudadanía social. En él toman protagonismo no los derechos civiles o políticos, sino los sociales, educación, sanidad, trabajo...que son los que han dado lugar al llamado estado del bienestar en los Estados Sociales de Derecho. Ahora bien, el Estado de justicia es otra cosa, aunque debe incluir a aquel⁵²². Para empezar diremos que el estado del bienestar nace más de la exigencia social de vivir en un Estado providencia, que de la exigencia ética, y, paralelamente a esta estrategia política, nace el Estado fiscal, con un poder casi ilimitado para recaudar y para gastar. Pero este Estado benefactor entra en crisis en el último poscapitalismo, y desde el punto de vista moral, además se le acusa de no fomentar la solidaridad *“porque ésta es una virtud loable cuando la practican los individuos en las relaciones interpersonales, pero cuando los Estados intentan asumirla y encarnarla en las instituciones, se producen inexorablemente un paternalismo y un intervencionismo malsanos...generando una fuerte alergia contra ella”*⁵²³.

⁵²⁰ GARCÍA-MARZÁ D., *La responsabilidad de la praxis*, en RPEA 171

⁵²¹ EADR 157

⁵²² CORTINA, Adela, *“Ciudadanía social del estado del bienestar al de la justicia”*, “Claves de la razón Práctica”, nº41, 1994.

⁵²³ CM 62 y 66

Es cierto que los logros del Estado del bienestar son ya irrenunciables, como son los del Estado social de derecho; y lo son porque tienen su base ética en los Derechos Humanos, en este sentido, mientras el bienestar pone su mira en la felicidad, el Estado de derecho lo hace en la justicia. Por eso, Cortina considera que éste es primero, porque además, la solidaridad que pretendidamente queda institucionalizada en el Estado de bienestar no es tal; como hemos dicho la solidaridad no puede institucionalizarse. El estado del bienestar con su paternalismo e intervención ha hecho fracasar la implantación de los valores principales que le inspiran: la igualdad y la libertad, de forma que sus ciudadanos se han hecho más heterónomos y dependientes porque siempre están respaldados por el Estado protector de sus derechos. La igualdad ha sido impuesta por una solidaridad obligada e institucionalizada con lo que se vuelto en contra; y el ciudadano del Estado del bienestar apela al Estado para que sea él el solidario. Para Cortina está claro el asunto: *“Decía Feuerbach que la felicidad es cosa del hombre, no del ciudadano, y yo quisiera puntualizar por mi cuenta y riesgo que los mínimos de justicia son cosas de los Estados, mientras que el bienestar págueselo cada quien de su peculio”*⁵²⁴, con lo que nos encontramos de nuevo con los mínimos de justicia y los máximos de felicidad y con lo dicho en anteriores ocasiones. Los máximos de felicidad son objetivos imposibles para un Estado, por eso Cortina considera que es *“sumamente desafortunada la expresión que aparece en el artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948: toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar”*⁵²⁵. Quizá en este punto la apreciación de Cortina es excesivamente puntillosa, pues se refiere la Declaración en este apartado, como en otros muchos artículos, al derecho de la persona, pero no a la obligación del Estado de proporcionárselo, sino de no impedirselo, que es cosa bien distinta. En cualquier caso, está claro que la ciudadanía social tiene así una exigencia ética que es la justicia, y una aspiración como objetivo final que es el bienestar.

⁵²⁴ CM 73

⁵²⁵ CM 74

Otras críticas sitúan al Estado de bienestar como algo obsoleto, pues el Estado como nación o comunidad ha desaparecido con la globalización de la economía y la política. Además el pleno empleo, una de sus más firmes aliados en el bienestar, es imposible a causa del aumento de los ciudadanos productivos, y el pago de los gastos sociales se hace muy difícil. A esto hay que añadir la división sexual del trabajo, que ha hecho que la mujer históricamente vinculada al cuidado gratuito de familiares acceda al empleo remunerado. Todos estos problemas vienen a establecer la idea de que lo único posible es el Estado del bienestar pero para unos cuantos, cuantos más mejor, aunque habrá siempre una minoría a la que le estará vedado. Para Cortina esto es inadmisibles porque *“el ámbito de lo posible se amplía cuando hay voluntad de lo que sea, y, en este sentido el Estado social es realizable siempre que se trate de un Estado de justicia. Superar los obstáculos que se presenten es, a fin de cuentas, la tarea a que nos tiene acostumbrados el tratar de ser personas, dotadas, en consecuencia, de razón creadora y deseo”*⁵²⁶. He aquí pues, los dos aspectos sin los que la moralidad sería imposible: la creatividad para construir normas morales y el interés, la voluntad de quererlo de una forma concreta.

Cortina en diversos medios ha tomado postura precisamente en estos últimos tiempos en los que la crisis económica sacude Europa y muy especialmente a nuestro país por la moralización de la sociedad y la reivindicación de una decidida voluntad ciudadana por la protección de los más desfavorecidos. Suele insistir en estos artículos periodísticos en la necesidad de denunciar la carencia de valores éticos porque propician también otras carencias: la carencia de una economía justa, de una responsabilidad social y de un buen uso de la libertad. Propone unas medidas que, aunque generales, bien valen para afrontar la crisis económica desde una perspectiva en la que la ética sirva de base a unas actitudes moralizantes para que los pueblos y las personas lleven adelante su vida con bien y sean capaces de proyectar su futuro porque es cierto que la posibilidad de desarrollar vicios y virtudes es consustancial a los seres humanos *“pero convendría recordar la lección de aquel jefe indígena que contaba a sus*

⁵²⁶ CM 77

*nietos cómo en las personas hay dos lobos, el del resentimiento, la mentira y la maldad, y el de la bondad, la alegría, la misericordia y la esperanza. Terminada la narración uno de los niños preguntó: ¿cuál de los lobos crees que ganará? Y el abuelo contestó: el que alimentéis*⁵²⁷. Las medidas que Cortina propone pasan por optar por la transparencia y la verdad, poner tasas a las transacciones financieras, apostar por la ejemplaridad, no empezar a recortar por los más débiles, exigir la devolución de lo robado, proteger a los más vulnerables, acometer medidas de crecimiento y respetar lo que nos separa. En definitiva, la sociedad debe quizás cambiar el orden de los valores y abandonar la irresponsabilidad y el dinero fácil porque el bienestar no se nutre sólo de valores materiales sino sobre todo de la cooperación, el trabajo bien hecho, la previsión y la austeridad. Y para todo ello, en efecto, el mejor instrumento es la educación y la transmisión de los valores que hacen a una sociedad estar moralizada, alta de moral.

Cortina aboga sobre todo en sus últimos escritos por potenciar la sociedad civil frente a los partidos políticos, porque no son éstos, sino aquella, quien se ocupa más de los intereses universales, de la solidaridad e incluso de la construcción del bien común. Medios de comunicación, intervenciones públicas, las redes, las calles, foros y círculos de opinión, son cada vez más los escenarios de la sociedad civil en los que *“se elaboran cuidadosos informes sobre problemas candentes y los transmiten a la esfera pública a través de todos los medios a su alcance. Una tarea ingente para analizar lo que nos pasa, detectar los puntos más débiles y lanzar propuestas constructivas. Una sociedad civil vibrante, en auténtica ebullición, capaz de superar la idea trasnochada de que el poder político se ocupa de los intereses universales, mientras que la sociedad civil se refugia en sus egoísmos particulares*⁵²⁸. Para Cortina, estamos en un momento de ebullición de la sociedad civil donde los protagonistas han de ser los ciudadanos a los que no les harán falta los líderes individuales porque harán un uso público de su razón.

⁵²⁷ CORTINA Adela; *“Ética en tiempos de crisis”*; El País, 2-7- 2012.

⁵²⁸ CORTINA, Adela, *“Una sociedad civil en ebullición”*, El País, 6-10-2013.

Aparte de la igualdad en dignidad que ya hemos ajustado como fundamento del deber moral, sabemos con Hegel que nos hacemos morales y éticos en el seno de una comunidad que es la que nos reconoce derechos o nos los niega como miembros suyos, nos da identidad y autoestima. *“Nadie es dueño de sus facultades y del producto de sus facultades, sin deber por ellas nada a la sociedad, como creía un trasnochado individualismo posesivo en los siglos XVI y XVII...carece pues de sentido que los bienes sociales no estén socialmente distribuidos, de forma que cada uno de sus legítimos propietarios goce al menos de un ingreso básico, una vivienda digna, un trabajo, asistencia sanitaria, educación, apoyo en tiempos de vulnerabilidad, amén de esos bienes públicos que no pueden individualizarse”*⁵²⁹. Se trata pues del deber moral de que los ciudadanos formen parte de un Estado en el que exista este mínimo de justicia, que no de caridad ni de beneficencia, y la razón principal por la que hay que exigirlo es que el individuo sin la sociedad no es nada, justo es pues que ceda a la sociedad lo que le debe para que ésta lo distribuya con justicia.

2.-Ciudadanía económica.

Cortina se encuentra entre los autores que consideran la economía una de las más importantes dimensiones del ser humano. Es por ello por lo que el ciudadano, además de ser un *zoon politicon*, un animal social, es un *homo oeconomicus*. Además, si toda actividad humana es susceptible de ser valorada éticamente, cuánto no lo ha de ser la actividad económica. *“Es cierto que continúan vivas las posiciones que se empeñan en tener a la ética por irrelevante para la economía, como también las que aseguran -contra toda evidencia- que “la ciencia económica” es neutral en lo que se refiere a los valores. Y, sin embargo, no existe ninguna actividad humana inmune a las valoraciones morales, sino que todas están impregnadas de unos u otros valores, implícita o explícitamente. En el caso de la economía, pueden ser valores de eficiencia económica, competitividad, crecimiento económico y alto nivel de consumo; o pueden orientarse a reducir las desigualdades, satisfacer las necesidades básicas, potenciar las capacidades de*

⁵²⁹ CM 79

*las personas, reforzar la autoestima y promover la libertad*⁵³⁰. Podemos decir, sobre todo a partir de la fundación ETNOR que ella preside, que los mayores esfuerzos en cuanto a aplicaciones de la ética los dirige Cortina a integrar la economía en la sociedad, moralizándola y humanizándola. En este campo es precisamente la empresa la que más puede aportar a la creación de una sociedad más sabia, más humana y más solidaria⁵³¹.

Diremos también que, en filosofía, hay dos corrientes que presentan al ser humano como dimensionado en esta ciudadanía económica: por una parte la ética discursiva que, aplicando el principio del discurso a la participación económica, considera que *“sólo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico”* según enunciara Habermas. Con ello se subraya la idea de que el ciudadano es un ser político, social, económico también y no un súbdito. La otra corriente que introduce la economía como factor determinante es la del capitalismo de los afectados (*stakeholder capitalism*): *“La empresa no se considera únicamente como un instrumento destinado a obtener un beneficio económico, sino como un grupo humano cuya meta consiste en satisfacer intereses de muy diverso tipo, ya que en definitiva los afectados por la actividad empresarial componen grupos distintos”*⁵³². Es más, tenemos que referirnos a la Fundación para la ética y los negocios y las organizaciones (ETNOR) que preside Cortina para ver la importancia que tiene esta dimensión y la relación tan estrecha con la ética aplicada que *“promueve el estudio, el desarrollo y la difusión de la Ética Económica y Empresarial, así como el respeto de los comportamientos éticos y los valores morales en la actividad empresarial y organizativa. Desde su constitución -en 1994- hasta la actualidad, ETNOR desarrolla distintas actividades que la definen y le dan forma. Estas se llevan a cabo dentro del marco establecido por los objetivos fundacionales: la promoción de un ambiente social propicio para la asunción voluntaria de normas éticas; la investigación científica y operativa*

⁵³⁰ CORTINA, Adela, *“Ética económica europea”*, El País 20 -10-2007.

⁵³¹ Veremos así, más adelante, cómo la teoría de la ciudadanía económica de Cortina se podría integrar en otras teorías cuyo caballo de batalla es el desarrollo económico desde J. Rawls a Amartya Sen o Ph. Van Parijs.

⁵³² CM 91

*sobre los valores y normas éticas que deben regir la actividad económica y la vida de las organizaciones; y la formación de profesionales en este campo interdisciplinario*⁵³³.

Esta fundación es, por consiguiente, un intento de exponer y una la nueva concepción de la empresa como un grupo humano cuyo objetivo es satisfacer necesidades humanas pero con calidad, es decir, la ética no puede ser ajena a la actividad empresarial como actividad humana que es. Esta concepción de la empresa supone muchos cambios: la corresponsabilidad sustituye a la obediencia; la cultura organizativa, al beneficio económico; los miembros, a los asalariados, el balance social, al balance económico. Como muestra de la aplicación de estos principios de la ética de la empresa a la coyuntura económica actual escribe Cortina recientemente en uno de sus múltiples artículos sobre este asunto: *“La crisis es también una prueba de que buena parte de las organizaciones del mundo económico y político no han asumido ese discurso (el de la responsabilidad social), cuando en realidad pertenece a la entraña misma de esos mundos: no viene de fuera, sino que es suyo. Una empresa inteligente - viene a decir el discurso- no opta por una ética del desinterés, cosa imposible para una empresa moderna, sino del interés común. No abandona el mundo de los incentivos, de la búsqueda del beneficio y la viabilidad, sino que trata de lograr su beneficio a través del beneficio compartido. Por eso intenta convertirse en esa “empresa ciudadana” que las gentes ven como cosa suya, porque genera riqueza material, trabajo y valores intangibles en su entorno. Apuesta por la transparencia que va generando confianza y forjando la reputación, valores sin los que es difícil mantener la viabilidad. Por eso, la empresa prudente trata de conocer las aspiraciones de sus grupos de interés y de responder a ellas. Responsabilidad, transparencia y confianza son entonces imprescindibles para alcanzar el bien de la empresa al medio y largo plazo. Siempre que exista un marco institucional capaz de asegurar razonablemente que se cumplen las reglas de juego*⁵³⁴.

Como vemos, los cambios en la empresa vienen avalados por el marco general de la teoría ética que Cortina propone. Una ética de la responsabilidad, de

⁵³³ www.etnor.org/

⁵³⁴ CORTINA, Adela, “Economía sin ética”, El País, 5-5-2009.

la autonomía, de la universalidad, de la racionalidad comunicativa, de la convicción, de la ética aplicada, una ética en fin más útil para que lo bueno acontezca y no sólo para que haya buena voluntad, como diría Apel corrigiendo a Kant. La empresa ética, para Cortina, reclama metas sociales teniendo en cuenta que los fines que son estas metas sociales no justifican los medios, como son el beneficio y el mercado. Por tanto, los términos de cuáles sean los fines y los medios en la empresa se han invertido con esta nueva concepción. Y es que *“los cambios producidos en los años 70 del siglo XX exigen nuevas concepciones de la empresa como ámbito de racionalidad social y no como un puro mecanismo. Aspectos como la actividad directiva, la atención a los recursos humanos, la cultura corporativa, la gestión del talento, la gestión de la diversidad, etc., cobran fuerza en la empresa como factores claves para la competitividad”*⁵³⁵. La empresa no está para sacar un beneficio económico sino un beneficio social, tiene un interés universalizable que se traduce en lo que todos podrían querer, una conciencia moral crítica. La empresa se convierte así en un bien público manejado por iniciativas privadas. Las dificultades de llevar a cabo empresas de este tipo sin embargo son muchas, pero todas radican en el tópico de que la empresa debe perseguir sólo el beneficio económico ignorando, por tanto, el interés social o ciudadano, la solidaridad en definitiva. Es como si la moralidad estuviera exenta en la actividad económica, sea empresarial o no, *“aquí propondremos que la realización de una auténtica ciudadanía económica demanda...a las empresas asumir su responsabilidad social en las relaciones internas y externas, fomentando la ciudadanía económica en la empresa y en el contexto social”*⁵³⁶.

La empresa y el trabajo en ella es el marco ético en el que por excelencia se desarrolla la actividad económica en la sociedad actual, la cooperación, participación, corresponsabilidad...sustituyen ahora a la cultura del conflicto empresarial como Marx lo dibujara: *“La cultura del conflicto es más cara que la cultura de la cooperación”*⁵³⁷. Y podríamos recurrir de nuevo a Kant para afirmar

⁵³⁵ <http://www.etnor.org/recursos.php#2>

⁵³⁶ CM 99

⁵³⁷ HPD 139

parafraseándole, que hasta un grupo de empresarios y obreros, con tal de que fueran inteligentes, consideraría que bien merece la pena procurar el pacto antes que la lucha. *Este perfil de ética económica europea se recoge en una gran cantidad de nuevos modelos, como es el caso de los que se defienden en la Chaire Hoover d'Éthique Economique et Sociale (Bélgica), dirigida por Philippe van Parijs; en la Escuela de Múnich (Alemania), creada por Karl Homann; en la Escuela de Saint Gallen (Suiza), que Peter Ulrich puso en marcha; en la de Erlangen (Alemania), encabezada en su vertiente económica por Horst Steinmann; en la corriente de Economía Civil (Italia), impulsada por Stefano Zamagni; en la asociación Économie et Humanisme (Francia), fundada por Louis Joseph Lebre; en la Netzwerk Vorsorgendes Wirtschaften (Alemania y Suiza); en las corrientes de Ética del Desarrollo Humano, tan ligadas a Amartya Sen, o lo que intentamos hacer algunos de nosotros desde España. En todos estos casos hay un núcleo común: la negativa a aceptar el individualismo como núcleo de la vida social y la convicción de que ese núcleo es la intersubjetividad, la relación entre los sujetos. Encarnar esa intersubjetividad en la vida económica exige la actuación de los ciudadanos que han de consentir con las reglas de los marcos normativos. Exige la actuación de ciudadanos económicos, en un sentido más republicano que liberal*⁵³⁸.

Y añadiríamos la existencia de un capital ético cuya piedra angular es la justicia. Pero ¿qué es lo que reclama la justicia?: *“La justicia reclama cuando menos libertad frente a esclavitud y tiranía; igualdad de capacidades básicas para llevar adelante proyectos de vida feliz; solidaridad entre las personas y los pueblos en tiempos de interdependencia; respeto activo hacia otras formas de pensar y vivir, siempre que no sean injustas; responsabilidad por lo vulnerable, por niños, ancianos, enfermos, discapacitados, pero también, aunque con un nivel de exigencia diferente, responsabilidad por la naturaleza que, por primera vez en la historia, está en nuestras manos; y diálogo como medio de resolver los desacuerdos, siempre que estén puestas las condiciones que le dan sentido*⁵³⁹.

⁵³⁸ CORTINA, Adela, “Ética económica europea”, El País, 20 -10- 2007.

⁵³⁹ CORTINA, Adela, “Capital ético”, El País, 28-04-2006.

Y es que necesitamos en ética ejemplos de una moral empresarial como la que Cortina expone, un ejemplo de cultura y educación empresarial de solidaridad y convivencia humana. Dos ejemplos vamos a traer a colación en este sentido, que, sin pretender ser exhaustivos, a tenor de lo que dicen de ellos, constituyen una forma muy ética de practicar la economía y la actividad empresarial. Nos referiremos en primer lugar a Reinhard Mohn, a quien según Ricardo Díez Hochleitner *“no le importó sólo el éxito empresarial en el marco de la economía de mercado. En todo momento fue consciente de su responsabilidad social de cara a la res pública. Reinhard Mohn ha demostrado que el éxito de una empresa depende decisivamente del desarrollo y la potenciación de su capital humano. Él mismo escribió un libro titulado. El triunfo del factor humano, Reinhard Mohn encontró una respuesta convincente al reto de aunar empresa y solidaridad, empresa y humanismo. Ése es su gran legado y su gran lección”*⁵⁴⁰.

Otro ejemplo que bien merece una mención en la cultura de la solidaridad empresarial, aunque en este caso esté reñida con el ánimo de lucro, es un caso más conocido, es el de Vicente Ferrer para quien acabar con la pobreza extrema, pasaba por crear estrategias de actuación también empresarial en la que el individualismo es el que mata. Dejó la evangelización para potenciar los recursos que acabaran con la miseria en una de las regiones más pobres de la tierra. *“Donde no había recursos, se crea un modelo económico. India no es un país, es un continente con grandes zonas donde la atención del Estado es inexistente. Su propuesta de desarrollo integral pasa por cubrir las necesidades pueblo a pueblo. Cada uno se convierte en una minúscula nación con su pequeño gobierno formado por los propios ciudadanos. No se trata de hacer de cada pobre un rico, sino de hacer fuerte a una comunidad. Así, garantizará al individuo la protección en los momentos más críticos: el hambre, la sequía, el paro, la enfermedad. Un modelo extraordinario que cuestiona los grandes proyectos de desarrollo, cargados de buenas intenciones, pero incapaces de motivar a quien en definitiva se pretende ayudar”*⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ DÍEZ HOCHLEITNER R., *“Reinhard Mohn. El triunfo del factor humano”*, El País 5-10-2009

⁵⁴¹ VILA SANJUÁN R., *“El legado de una revolución”*, El País, 21-06-2009.

La ética de la empresa y de la economía en general es, para Cortina, una cuestión no sólo de urgencia sino de gran importancia porque surge de la necesidad de vivir moralmente, vale decir justa y felizmente, y aunque resulte extraña para algunos la asociación ética y empresa porque consideran que la única función de ésta es sacar dinero, la relación es más que estrecha, simplemente porque es una actividad humana con repercusiones sociales inmediatas. Es más, la economía tiene también fundamentos éticos que van por tanto más allá de la rentabilidad económica. Así lo expresa, por ejemplo, Antón Costas analizando las causas de la situación de crisis económica actual: *“Los argumentos económicos son insuficientes para comprender las causas profundas del desastre que estamos viviendo. No solo ha habido “fallos” de la regulación financiera y “errores” de política, como dicen los economistas. Hay algo más intrigante: una quiebra moral del sistema del mercado... Para comprender las raíces de esa quiebra moral, es necesario cruzar las fronteras del análisis económico y adentrarse en otras disciplinas que captan mejor los fundamentos éticos de la economía, basados en valores como la confianza, la equidad, la justicia o la buena fe en las relaciones económicas; y las consecuencias negativas de la desigualdad, el fraude, el expolio o la corrupción”*⁵⁴².

De la misma opinión son gran parte de los analistas filosóficos que, reflexionando sobre la crisis económica actual, intentando descubrir sus causas y la manera de salir de ella, manifiestan que la sociedad está sufriendo una creciente desmoralización, por decirlo con Ortega, que nos aboca a la pérdida de los principales valores de la vida pública. No se trata solo de una crisis económica y política, sino también de una crisis ética, que pone de manifiesto las carencias de espíritu cívico capaz de estimular la responsabilidad social y un buen uso de la libertad. Con el deseo de aportar algunas sugerencias para la elaboración de ese marco, el *Círculo Cívico de Opinión* dedica el sexto de los Documentos que ha publicado al tema *Democracia de calidad: valores cívicos frente a la crisis*, y en él apunta a modo de ejemplo medidas como las siguientes: *“Debe cambiar el orden de los valores. Los años de bonanza económica pasados han propiciado una*

⁵⁴² COSTAS A., *“Quiebra moral de la economía de mercado”*, El País, 18-04-2011.

*cultura de la irresponsabilidad y del dinero fácil, que ha traído consigo corrupción, evasión de impuestos y un consumismo voraz. Si algo puede enseñar la crisis es que debe cambiar la jerarquía de valores transformando las formas de vida, entendiendo que el bienestar no se nutre solo de bienes materiales y consumibles. Formas de vida que fortalezcan cultural y espiritualmente al individuo y a la sociedad con valores como la solidaridad, la cooperación, la pasión por el saber, el autodomínio, la austeridad, la previsión o el trabajo bien hecho*⁵⁴³.

Desde estas nuevas perspectivas en las que la economía camina al lado de la ética y como su aliada, podemos mencionar la llamada *Economía del bien común* promovida por el economista austríaco Christian Felber⁵⁴⁴ que pretende desarrollar una economía alternativa al capitalismo y a los mercados financieros en la que las empresas tienen mucho que decir. Según Felber, toda actividad económica sirve al bien común y, en consecuencia, debe regirse por los valores que fomentan ese bien común: confianza, honestidad, responsabilidad, cooperación, solidaridad, generosidad y compasión, entre otros. Y, en este sentido, aquellas empresas a las que les guíen esos principios y valores deben obtener ventajas legales que les permitan sobrevivir a los valores del lucro y la competencia actuales. *El bien común* mediría entonces la dignidad humana, la justicia social, la democracia... de las empresas y los consumidores y los poderes públicos actuarían según esos datos. Felber propone un límite a la propiedad privada y a la herencia.

¿Cómo es posible que los valores que gobiernan la economía sean los opuestos a los que guían las relaciones humanas? Si en nuestras vidas apreciamos la solidaridad, la cooperación y la generosidad, ¿por qué nos regimos por un sistema basado en la competencia, el ánimo de lucro y el egoísmo?, se

⁵⁴³ CAMPS V.; “*Democracia de calidad frente a la crisis*”, El País, 25 -9-20.

El Círculo Cívico de Opinión se define a sí mismo como “*una Asociación, sin ánimo de lucro, fundada por un grupo de profesionales y académicos, con el apoyo de importantes empresas españolas. Concebido como foro de la sociedad civil abierto, plural e independiente, se propone identificar, analizar y discutir los principales problemas y dilemas que ha de afrontar la sociedad española, trasladando las conclusiones y sugerencias a la opinión pública y a quienes asuman funciones de gobierno*”. Entre esos profesionales está Adela Cortina. www.circulocivicodeopinion.es/

⁵⁴⁴ FELBER C., *La economía del bien común*, Ed. Deusto, Barcelona, 2012.

pregunta C. Felber. *La Economía del Bien Común* entiende que las mejores empresas deberían ser aquellas que cooperan más con otras entidades y las que generan más beneficios para la comunidad. Felber invita a sustituir los indicadores monetarios que hoy miden el éxito económico por otros de tipo social. Este nuevo modelo propone que tanto empresas como las economías nacionales sean auditadas en base a una lista de 17 variables que cuantifican aspectos como: la calidad de las condiciones laborales, la igualdad de salarios entre hombres y mujeres, el reparto mesurado de la riqueza en las entidades, su nivel de democracia interna, lo cooperantes que sean con otras compañías similares y el valor social que aporta la labor que realizan. "Se trata de que el dinero sea el medio para generar beneficios en la comunidad, no un fin en sí mismo, como ocurre ahora", explica Felber. ¿Y cómo se lleva a la práctica? "De abajo arriba, empezando por las bases de la economía, y no imponiéndolo, sino invitando a que cada vez más personas, empresas y entidades apliquen esta regla", responde el gurú de este nuevo canon económico⁵⁴⁵.

Los conservadores, dice Cortina, han negado siempre que la economía tenga una responsabilidad moral, privilegio que sólo correspondería a las personas. Los "progres" también lo han negado aunque la razón es porque creen (por el contrario) que cualquier empresa, por definición, es inmoral siguiendo en esto de cerca el análisis marxista de la creación y apropiación de la plusvalía como ingrediente consustancial al mercado capitalista. Las empresas no tienen alma, dicen los conservadores. Conciencia, libertad o decisión son características de las personas, no de las empresas, con lo que "un buen número de empresarios saca sigilosamente la conclusión de que muy bien pueden permitirse el lujo de ser desalmados"⁵⁴⁶. Las reglas del mundo empresarial son distintas de las reglas morales.

Por el contrario, el progresismo ve en la empresa la explotación y la alienación del trabajo que genera plusvalía, por lo que una empresa carecerá de los mínimos éticos. Le sobra interés propio y le falta bien común. Por eso, más que de ética habría que hablar de cosmética, de maquillaje para presentarse a la

⁵⁴⁵ <http://www.elperiodico.com/es/noticias/economia/>

⁵⁴⁶ HPD 142

sociedad ocultando lo que sería ética o socialmente impresentable. Para esta teoría, la empresa hay que cambiarla desde fuera y además radicalmente. Cortina aboga por una postura que pasa por humanizar la empresa en los términos que antes hemos dicho, exigiendo también al político honradez, recobrando la seguridad en el empleo, pero eliminando la pasividad en el funcionariado, potenciando el sindicalismo, la exigencia y la corresponsabilidad, es decir, profesionalizando las actividades laborales. De ahí que Cortina dedique algunos escritos a definir en qué consiste también la ética de las profesiones: *“Una empresa inteligente no abandona el mundo de los incentivos, de la búsqueda del beneficio y la viabilidad, sino que trata de lograr su beneficio a través del beneficio compartido... Tal vez lo que ocurre es que hay dos tipos de incentivos, los buenos y los malos, los que pertenecen al juego limpio de la empresa y los espurios. Los últimos pueden ser útiles en alguna ocasión, pero no ser los principales, como mostraba el filósofo MacIntyre con el ejemplo de un niño, cuyos padres quieren que aprenda a jugar al ajedrez y, como no le gusta, le prometen caramelos cada vez que juegue. El incentivo de los caramelos puede servir para que conozca el juego y se interese por él, pero si con el tiempo sigue sin gustarle por sí mismo, hará trampas cuando pueda”*⁵⁴⁷.

Unido a la ciudadanía económica, al capital social, surge la ética de las profesiones. Para Cortina *“frente al éthos burocrático de quien se atiene al mínimo legal, pide el éthos profesional la excelencia, porque su compromiso no es el que le liga a la burocracia, sino a las personas de carne y hueso, cuyo beneficio da sentido a cualquier actividad e institución social”*⁵⁴⁸. Y es que Cortina pretende universalizar la excelencia, casi podríamos decir en una aparente contradicción lingüística, popularizar la excelencia, hacer que el comportamiento excelente en la vida común y cotidiana sea la aspiración de todos, buscar en la vida corriente la excelencia, el gusto por el bien hacer como excelencia personal y servicio público. Por eso la ética de las profesiones pretende hacer excelente la vida cotidiana. El profesional propiamente dicho es el que presta un servicio específico, institucionalizado, imprescindible, vocacional; de forma que el profesional asume

⁵⁴⁷ CORTINA, Adela, *“Economía sin ética”*, El País, 05-05-2009.

⁵⁴⁸ HPD 152

la meta que da legitimidad y sentido a la actividad. Vocación significa que *“sin sensibilidad hacia el sufrimiento de la persona enferma, sin preocupación por transmitir el saber y formar en la autonomía, sin afán por la justicia, mal se puede ser un buen médico, enfermera, docente o jurista...cada actividad profesional justifica su existencia por perseguir unos bienes internos a ella, bienes que ninguna otra puede proporcionar ¿Qué sentido tiene una profesión, si no proporciona los bienes sociales que de ella se esperan?”*⁵⁴⁹. Y es que la actividad profesional tiene mucho que ver con la ética porque es un servicio específico e institucionalizado a la sociedad, bien definido, exclusivo y necesario. Sus servicios son realizados por profesionales lo cual significa que poseen una vocación, una misión y una capacitación para la que han necesitado un período de formación. Son servicios realizados con cierta autonomía por un grupo de expertos que son los responsables del ejercicio de su profesión. El afán de lucro, pues, está reñido con la ética de las profesiones.

La *praxis teleia* aristotélica, como hemos dicho en anteriores ocasiones, describe una acción que se realiza por sí misma, tiene en ella su bien interno. La *praxis atelés* se refiere a las acciones que tienen un fin distinto de ellas mismas como pueden ser el dinero o el poder. Pues bien, *“lo que desvirtúa cualquier profesión es el hecho de que quienes la ejercen cambien los bienes internos por los externos, olviden la meta por la que la profesión cobra sentido y legitimidad social y busquen únicamente dinero, prestigio o poder. En este caso, las profesiones se corrompen de forma inevitable”*⁵⁵⁰. En este sentido, podemos hablar de corrupción porque la naturaleza que le es propia a esa profesión, a esa actividad, queda anulada y el hombre alienado -como diría Marx-. De ahí que la corrupción, el afán de lucro derivado de una actividad profesional sea éticamente reprobable y socialmente ilegítimo. El profesional se convierte en alguien que actúa de manera individualista, en alguien ajeno al compromiso contraído con la sociedad. Con todo, para Cortina, la raíz de la corrupción de la profesión está en la pérdida de la *areté* y de la vocación. La funcionarización de las profesiones puede ser también un caso de corrupción, porque no es lo mismo ser legal que

⁵⁴⁹ HPD 150-151

⁵⁵⁰ CM 135

ser ético, el *éthos* burocrático y el *éthos* profesional tienen diferentes exigencias, *“de ahí que la ética de la profesión pida siempre mucho más que el cumplimiento de unos mínimos legales: que exija de los profesionales llegar a la excelencia. Entre otras razones porque su compromiso fundamental no es el que les liga a la burocracia, sino a las personas concretas, a las personas de carne y hueso, cuyo beneficio da sentido a cualquier actividad e institución social. Son tiempos pues no de repudiar la aristocracia, sino de universalizarla”*⁵⁵¹.

3.- Ciudadanía social, riqueza de las naciones y capital social.

El individualismo como teoría social considera que cada ser humano es el fin de sí mismo, por eso, para Cortina, el individualismo no tiende precisamente a la justicia social, porque limita demasiado el fin humano y lo deja encerrado en el propio individuo. Según Cortina, el ser humano tiene como fin también los demás seres humanos entre los que se realiza como tal. Pues bien, el capital social es la riqueza que nos situaría más allá del individualismo y del colectivismo. Es a Tocqueville a quien se le considera artífice de este concepto como el de *“un marco común para entender los mecanismos a través de los cuales se producen resultados tales como gobierno más efectivo, desarrollo económico más rápido, etc.”*⁵⁵².

Es Coleman quien desarrolla este concepto de capital social⁵⁵³. Según él, hay que admitir dos maneras de concebirlo: La primera es sociológica, concede una gran importancia a los factores de socialización y deja al individuo sin motor para la acción como no sean los factores del entorno. La segunda, más economicista, sitúa como actor social al ciudadano interesado en maximizar sus recursos de forma casi independiente. Esta corriente propone un móvil de utilidad, pero elimina prácticamente de la escena la organización que, sin embargo, tiene mucha importancia en todos los aspectos, también en economía. Coleman intentaba conciliar y superar las dos concepciones por lo que concibe el capital social como una tercera forma de capital humano. Además del capital físico

⁵⁵¹ CM 137

⁵⁵² AC 91

⁵⁵³ COLEMAN J., *Capital social en la creación de capital humano*, AJS 94 Supplement 1988, p 95-120.

(recursos físicos de producción) y del capital humano (recursos humanos), hay un capital social que es intangible como el capital humano y se expresa en los cambios de las relaciones entre las personas, de forma que no son las personas quienes lo forman, sino las relaciones entre ellas (lo cual recuerda al concepto marxista de relaciones de producción). Ahora bien, este capital social es valioso por sí mismo como lo son las personas que lo posibilitan o es un recurso que vale en cuanto se ordena a cierta meta como el capital físico. *“Sabido es que el capital es un activo producido, productivo y duradero, que no se agota con un solo uso. Sabido es también que sin él no prosperan las empresas ni tampoco los países, al menos desde un punto de vista económico. Pero en los últimos tiempos, autores tan poco sospechosos de ignorancia en materia económica como Amartya Sen, nos han recordado que incluso la economía tiene una meta situada más allá del beneficio monetario: el objetivo que le da sentido es el de crear una buena sociedad. Al fin y al cabo, las personas se afanan por ser felices, y una buena sociedad, una sociedad justa, es aquélla cuyos miembros pueden llevar adelante sus proyectos de vida feliz. Para lograrlo -se dice- es preciso recurrir al capital físico, financiero, humano y social, pero también -queremos añadir- al capital ético”*⁵⁵⁴.

*“¿El capital social se trata sólo de un recurso para alcanzar ciertas metas, o es algo también valioso por sí mismo?”*⁵⁵⁵. Siguiendo con Coleman, el capital social es un bien público que tiene tres formas: la primera es la de obligaciones, expectativas y fiabilidad de las estructuras sociales que posibilitan y potencian la acción de los ciudadanos. La segunda es el potencial de información que hay en las relaciones sociales, en este sentido una sociedad opaca tiene menos capital social que una transparente. La tercera son las normas y sanciones y sobre todo la identificación con ellas que tienen los ciudadanos, ya que, a pesar de la mala fama que acompaña siempre al concepto de norma, las normas son *“las expectativas recíprocas de acción generalizada”* que forman la sociedad, principalmente porque asumir la norma como propia, internalizada o apoyada en premios y castigos, predispone y sitúa al ciudadano más en el interés común que

⁵⁵⁴ CORTINA, Adela, *“Capital ético”*, El País, 28-04-06.

⁵⁵⁵ AC 93

en el propio. Pero Cortina advierte que *“sin embargo, cabe una cuarta respuesta, y es la de que en ocasiones en la producción de bienes públicos puede haber un momento de altruismo intencionado, una inversión dirigida a crear una riqueza de la que se beneficiarán otros, incluidos los polizones. En una sociedad con capital social es más fácil vivir. Entre otras cosas porque son más fáciles de resolver los dilemas de la acción colectiva, y porque se reducen los incentivos y el oportunismo...Según el teorema de Arrow, las densas redes de interacción probablemente amplían el sentido del yo, desarrollando el yo en el nosotros o, en el lenguaje de los teóricos de la acción colectiva, refinando el gusto por los beneficios colectivos”*⁵⁵⁶.

Una visión más restringida, pero no por ello menos práctica, de lo que sea el capital social la podemos encontrar en R. D. Putnam para quien el capital social es la mejor medida de las relaciones sociales en la economía y la política. Ante la pregunta de qué es el capital social, responde: *“Que los lazos entre las personas tengan un efecto real, que no sean un mero sentimiento. Un ejemplo: la mayor parte de la gente consigue trabajo más por las personas que conoce que por su propia formación. Y no hablo de nepotismo. Este capital se puede medir. Un economista norteamericano ha calculado el valor de su agenda. A más contactos, más ingresos. Muchas veces, una agenda, es decir, tener buenos contactos, vale más que todos los títulos académicos juntos. Pero el capital social influye también en la gente que no está dentro de la red de contactos, es un elemento esencial de cualquier democracia. La reciprocidad depende de las conexiones”*⁵⁵⁷.

El capital social, según los estudios de Putnam y Williamson, está sufriendo un declive porque en general, el gran aumento del nivel de vida y de la educación de los países democráticos ha producido una disminución del compromiso del ciudadano hacia sus vecinos. Cada vez somos más individualistas y menos participativos. *“Lo de la televisión ha sido sorprendente: “muchos norteamericanos, en lugar de tener amigos, ¡ven, Friends!”*. Esto les lleva a afirmar que la relación que existe entre realización personal, felicidad en suma y participación social es estrechísima, de tal forma que podríamos

⁵⁵⁶ AC 95 y 96

⁵⁵⁷ Entrevista en MUY INTERESANTE, número 271, diciembre, 2003.

establecer que hay una relación directamente proporcional entre la participación política y social de una sociedad y la capacidad que tiene de crear ciudadanos no ya justos, sino también felices. De ahí también que aconsejen mejorar las relaciones sociales y la participación ciudadana si queremos, no sólo asentar la ética de mínimos, sino también la ética de máximos, por decirlo en el lenguaje de Cortina⁵⁵⁸. Putnam, que intenta explicar por qué en comunidades del norte de Italia, la eficacia política es mayor que en el sur, concluye que hay una relación directa entre el rendimiento de las instituciones y la potencia de la sociedad civil. El compromiso cívico y la reciprocidad garantizan mejor la eficacia institucional y también la eficacia económica. Este marco cívico es el capital social.

Pero Cortina advierte que en este sentido no todas las asociaciones contribuyen al capital social, lo hacen más quienes fomentan la tolerancia, la igualdad, la cooperación entre sus miembros y luego tienden puentes entre los miembros y el exterior, generando así bienes públicos y no sólo privados. Así pues, capital social y ética cívica van unidos y hasta podría decirse que son la misma cosa. Un ejemplo bien tangible es la economía que, sin capital social, sin confianza, no puede generar beneficios. *“De todo ello se sigue que generan capital social aquel tipo de asociaciones que encarnan los valores de una ética cívica... Es decir, asociaciones que potencian la autonomía, igualdad y solidaridad de sus miembros...si falta capital social, no hay ni siquiera negocios en este universo globalizado”*⁵⁵⁹. Es decir, estamos con el capital social ante un *éthos*, un carácter y una riqueza, un crédito, un haber, unos valores y en este sentido Cortina cree que hay que enmendar la plana a Tocqueville porque la capacidad asociativa de Europa supera ahora a la de Norteamérica. *“La ventaja competitiva de Europa no puede consistir en copiar...sino en llevar adelante su*

⁵⁵⁸ PUTNAM R. y WILLIAMSON T., *“Por qué no son felices los estadounidenses”*, el País 11-11-2000. Actualmente nuevos estudios alertan sobre los supuestos avances de la era digital en la que estamos inmersos y sobre sus consecuencias en las relaciones humanas. Por ejemplo los de BYUNG-CHUL HAN en *La sociedad del cansancio* (2012) y *La sociedad de la transparencia* (2013), Este autor incide en que la sociedad actual avanza hacia el narcisismo y la depresión como consecuencia de rechazar la mirada del otro porque en el mundo virtual el otro desaparece. La omnipresencia de las redes sociales fomenta la soledad y la incapacidad para percibir al otro, su desaparición, aunque parezca lo contrario. *“La sociedad de la transparencia”* demanda un espectador pasivo y consumidor

⁵⁵⁹ AC 98

propio sueño: el sueño europeo de una sociedad justa y eficiente, donde la eficiencia tiene por meta la justicia, donde la eficiencia se logra precisamente desde la justicia. Una sociedad injusta no es al cabo ni siquiera eficiente, ya que la justicia, valiosa por sí misma, es también una herramienta para optimizar recursos físicos y humanos, porque presta mayor cohesión a una sociedad que su contrario...conviene recordar al mundo libre...que la más básica de las liberaciones es la liberación de la necesidad”⁵⁶⁰.

Si la amoralidad no cabe en las personas, tampoco puede hacerlo en la economía, en la política o en las organizaciones porque *“son sujetos morales precisamente porque están organizadas, por definición; es decir, no se diluyen en un grupo o en una masa informe de átomo, sino que tienen una estructura que les permite tomar decisiones colectivas, no reducibles ni a las de los individuos ni a las de los agregados de individuos”⁵⁶¹*. Los rasgos que hacen morales a las personas son los que observamos en las organizaciones. Deben justificar sus acciones para legitimarlas moralmente, sopesan sus acciones, es decir, tienen conciencia de sus comportamientos, son responsables de las consecuencias de sus decisiones, definen su horizonte moral, su originalidad, su público, su identidad. De ahí que podamos hablar también de un capital humano y de un capital social, que tiene una extraordinaria importancia en la vida humana. *“Hay cuatro factores desencadenantes del crecimiento: el capital natural, es decir, los recursos físicos; el capital construido, que la sociedad ha generado en lo comercial, lo financiero, lo tecnológico; el capital humano, los niveles de educación y salud, y ahora se incorpora esta cuarta dimensión, que es el capital social. El crecimiento macroeconómico no está determinado por estas últimas dos formas del capital, pero tampoco sólo por las dos primeras. Está determinado por las cuatro. Si una sociedad tiene fuertes dosis de capital social y tiene una inversión importante en capital humano, eso le va a permitir potenciar mucho más sus recursos naturales y movilizar mucho más su capital construido. Eso es lo que sucedió con los nórdicos. Hace cien años, Noruega era un país de pescadores. Por la miseria, sus habitantes emigraban a otros países europeos. Invirtiendo*

⁵⁶⁰ AC 99-100

⁵⁶¹ HPD 126

fenomenalmente en capital humano, con la educación a la cabeza, y en capital social, construyeron una gran concertación nacional. La potencia de Noruega, hoy, está en su capital humano y social. Ellos tienen petróleo, pero les va mejor que a otros países que también lo tienen. No se trata de que queramos vender un nuevo producto que se llama capital social, pero hoy sabemos científicamente que si una sociedad es muy desigual se resiente el capital social. La igualdad de oportunidades está en la naturaleza del ser humano”⁵⁶².

La ética pública, como ética aplicada, representaría el valor de uso de la ética general, porque, aunque obrar bien tiene un valor intrínseco como hemos mostrado, la ética presta legitimidad y viabilidad a las instituciones y organizaciones públicas, a las profesiones, a la empresa, al sector social... Muestra, en definitiva, la necesidad de la ética en la actividad pública y también su rentabilidad por decirlo en términos económicos. Veamos por qué, aunque sea brevemente. En primer lugar, la ética proporciona credibilidad y confianza y es comúnmente admitido que la relación humana, y más la relación pública, está basada en la confianza, que en definitiva es la creencia en la verdad y no en la mentira o el engaño. Es la ética y no el derecho quien puede proporcionar en último término la credibilidad en las instituciones, las actividades profesionales o la empresa *“las leyes, los contratos y la racionalidad económica proporcionan unas bases necesarias, pero no suficientes, para mantener la estabilidad y la prosperidad de las sociedades posindustriales, también es preciso que cuenten con reciprocidad, obligaciones morales, responsabilidad hacia la comunidad y confianza, la cual se basa más en un hábito que en un cálculo racional”⁵⁶³*. De ahí que tanto comunitaristas como liberales convengan en que es necesario un carácter ético, un humus, un *êthos* que hay que ganarse con los actos cotidianos y al que tantas veces hemos recurrido como el componente principal de la ética.

En segundo lugar, las medidas jurídicas son imprescindibles pero, como hemos dicho, son insuficientes porque el trato igual ante la ley no lo garantiza más que la calidad moral que con las convicciones éticas son quienes pueden terminar

⁵⁶² KLIKSBURG, B.; <http://economia.pais-global.com.ar/index.php/552>.

⁵⁶³ HPD 100

con la corrupción o el apadrinamiento. La insuficiencia de las soluciones judiciales es además mayor cuanto más compleja es la sociedad. Cortina recuerda en uno de sus recientes artículos, hablando de las medidas contra la corrupción, *“...aumentar el nivel de rechazo de la población hacia este tipo de prácticas, empezando por los puestos de mayor poder y responsabilidad, que deben ser ejemplares. Y convertir todo esto en hábito, en costumbre, en lo que va de suyo porque es lo justo y lo que nos corresponde como seres humanos. Eso es lo que significa “ética pública”, incorporar en el éthos, en el carácter de las personas y de los pueblos esas formas de actuar, que son las propias de gentes cabales”*⁵⁶⁴.

Calidad y fiabilidad son los ingredientes éticos de la empresa en un mundo globalizado, pero también en la actividad pública. Por eso, *“bueno sería, pues, convertir en auténticas organizaciones llamadas a competir entre sí a esas entidades burocratizadas y nepotistas, entre las que se cuentan en ocasiones los hospitales, prácticamente la Administración Pública y las universidades. En cuanto no es preciso fidelizar a la clientela con buenos productos se instala el feudalismo, hacen su nido los parásitos y empieza el reparto de privilegios y prebendas”*⁵⁶⁵.

Por último, la rentabilidad de la ética pública se hace notar en la integración de los trabajadores en el proyecto laboral, que para Cortina no sólo alcanza a los integrantes de una empresa, sino también a los partidos políticos, como veremos en el apartado de la ética cívica y la política. La sociedad actual y el Estado social de derecho no pueden renunciar a valores éticos aplicados a la economía como es el trabajo para todos porque el trabajo no tiene por qué ser exclusivamente sólo lo que Marx denunciaba en la sociedad capitalista, sino que es *“el principal elemento de sustento, pero además uno de los cimientos de la identidad personal, un vehículo insustituible de participación social y política y una forma de educación y humanización difícilmente sustituible”*⁵⁶⁶. Sin trabajo estamos abocados a la beneficencia, a la pérdida de la identificación social y a la pasividad en la participación como miembro activo de la colectividad, es decir estamos

⁵⁶⁴ CORTINA, Adela, *“Cómo cambiar la tendencia”*, El País, 23-1-2013.

⁵⁶⁵ HPD 103 y 105

⁵⁶⁶ CM 103

abocados a que la ciudadanía se convierta en un concepto vacío. Por eso, Cortina distingue entre sentirse integrado en la empresa o en el trabajo y saberse integrado. Sólo esta integración cumple con las condiciones éticas de ciudadanía económica. Las soluciones puntuales que Cortina propone las podríamos sintetizar en estas cuatro propuestas:

- El Ingreso Básico de Ciudadanía al modo como lo hace Van Parijs: un ingreso de la comunidad política a todos sus miembros, sin control de recursos ni contrapartidas.
- El reparto del trabajo con la reducción de la semana laboral que permitiría una mayor atención a la formación y al ocio.
- Un nuevo contrato moral en el que empresario y empleado se hacen responsables, se corresponsabilizan en buscar el bien de la empresa y el bien del empleo, en asentar la ciudadanía de empresa y la ciudadanía de empleo.
- Los nuevos yacimientos de empleo. Los trabajadores del saber, personas capacitadas, profesionales, ciudadanos, responsables en una ética-cívica. No puede olvidarse Cortina en este caso de lo que se ha llamado el Tercer Sector, a él dedica parte de sus estudios, porque, como en alguna ocasión hemos dicho, es el tercer punto en el que se levanta la sociedad civil. Es éste un sector en el que se realizan actividades sin ánimo de lucro, es decir, voluntarias, *gratis et amore*, que forman también el capital social. De nuevo aparece aquí la importancia de la educación en la formación de la conciencia moral que hemos indicado en otra parte de nuestro trabajo porque *“educar en estos valores a través de la enseñanza formal (escuela, centro de educación secundaria) e informal (familia, medios de comunicación, empresa, actitudes sociales de quienes tienen presencia pública) es condición indispensable... Si no acometemos en serio la tarea educativa, aumentará inevitablemente el número de excluidos de la vida social, el número de los que ni se saben ni se sienten ciudadanos en ningún lugar: el número de apátridas”*⁵⁶⁷.

⁵⁶⁷ CM 107-108

4.-Ciudadanía intercultural. Miseria del etnocentrismo

La dimensión ciudadana en la sociedad actual no puede olvidar tampoco las culturas tan variadas de las que hoy tenemos noticia y que forman la sociedad actual. El mayor peligro para el tema que estamos estudiando es que haya ciudadanos de primera y de segunda o tercera categoría. *El apartheid* que separa las culturas, normalmente discriminando, y la asimilación que pretende que una cultura dominante asimile a las demás, son las soluciones más ensayadas. Pero en las sociedades actuales el multiculturalismo cobra especial importancia por la fuerza de la emigración. Para Cortina estamos ante un problema de justicia social, pero también deja ver la riqueza humana que sólo el diálogo intercultural puede resolver, “*se trata más bien de tomar conciencia de que ninguna cultura tiene soluciones para todos los problemas vitales y de que puede aprender de otras tanto soluciones de las que carece como a comprenderse a sí misma*”⁵⁶⁸.

Cierto es que entender lo que es una cultura y lo que no es, de por sí es ya un problema porque, para establecer los límites que definen una cultura y la distinguen de otra, hay que ponerse de acuerdo en lo que la determina. Una cultura, para Cortina, viene determinada por la forma de concebir la vida, la muerte, la justicia, la felicidad, la moral, la sociedad...por eso no son culturas los nacionalismos que se mueven por intereses políticos. El proyecto intercultural desde la perspectiva ética pasa por la construcción de la identidad de la persona que es fruto de un horizonte moral, una dignidad y un reconocimiento de ella; y por eso, curiosamente para Cortina, los problemas de multiculturalidad son más fáciles de solucionar que los de los nacionalismos donde la identidad no se elige: “*Una sociedad justa debe proteger a los grupos culturales de agresiones externas, pero sobre todo debe proteger la libertad de sus ciudadanos para decidir a qué grupo quieren pertenecer realmente, con cuál se sienten identificados...en las sociedades pluralistas es relativamente sencillo ingresar en un grupo religioso u otro, en una comunidad cultural en la que se comparte el sentido de la vida o en*

⁵⁶⁸ CM 159

otra, como también abandonarlos, y los restantes miembros del grupo pueden perseguir su tarea, aunque haya bajas."⁵⁶⁹.

La multiculturalidad exige también reconocer la consideración que merecen las diferentes culturas porque, aunque los individuos cobran identidad a través de ellas, no todas mantienen prácticas tolerables, la discriminación de la mujer sería la más flagrante injusticia que se hace teniendo como telón de fondo la integración o el respeto en ciertas culturas. Cortina propone enfocar la cuestión del multiculturalismo desde el mundo de la vida *"y frente a lo que cree Habermas, entre otros, sí importa preguntarse por el valor de las culturas, porque no andamos tan sobrados de riqueza humana como para aceptarlas o rechazarlas sólo en virtud de la fuerza que tengan sus defensores. Atender a la fuerza es justo lo contrario de atender a la razón"*⁵⁷⁰. La ética de máximos y la ética mínima servirán para establecer los criterios que permitan discernir las culturas humanizantes y las que no lo son, porque las cuestiones de justicia (ética de mínimos) son exigibles a todas las culturas, las cuestiones de vida buena (éticas de máximos) representan las opciones de una sociedad pluralista. Y ya hemos mostrado durante toda la primera parte cómo para Cortina la ética dialógica es la que puede diseñar la ética de mínimos que a su vez decidirá sobre la dignidad de las culturas diferentes. Como hemos dicho, desde esta perspectiva no podemos mantener por justa una norma si todos los afectados no están dispuestos a darla por buena tras un diálogo en condiciones de simetría. En consecuencia, las normas favorecedoras sólo de un grupo son injustas e injusta la sociedad que lo promueve. Así pues, la universalización de las normas llevada por el diálogo en igualdad de condiciones es para Cortina el criterio que establece el valor de las culturas *"de ahí que para ir determinándolos (los mínimos de justicia) sea necesario entablar diálogos reales entre las distintas culturas y no imponerlos desde una cultura política determinada"*⁵⁷¹.

El tránsito de un código moral único al pluralismo moral no puede dejar de considerar que hay que buscar mínimos compartidos pero, partiendo de la base

⁵⁶⁹ CM 171

⁵⁷⁰ CM 175-177

⁵⁷¹ CM 181

de que todas las opiniones no son igualmente respetables, como lo denuncia A. Arteta, las opiniones merecen el respeto según las razones en las que se apoyan por eso están siempre en entredicho. Es cierto que las cuestiones morales no gozan de la rigurosidad de las ciencias teóricas, pero ello no quita para que no tenga sentido reconocer la superioridad de unos valores sobre otros, la valía de unos argumentos frente a otros. Ni todo puede ser justificable, ni la mayoría, el interés o el capricho pueden servir de fundamento a la bondad de una actuación. Las opiniones no es que sean respetables es que son discutibles: *“La debida protección del pluralismo ideológico no ha de confundirse ni con la renuncia a la propia ideología para no molestar al otro ni con la equivalencia moral o política de todas ellas. La consigna de que aquí caben «todas las personas, todas las ideas, todos los proyectos» enuncia un interesado disparate”*⁵⁷². Así pues, La autoridad moral se logra, precisamente, evitando el autoritarismo que proporciona el dogmatismo o el fanatismo.

Tampoco hay que confundir el subjetivismo o el politeísmo axiológico con el pluralismo: los primeros son incapaces de superar la subjetividad porque no pueden hacer válidas las normas intersubjetivamente; el segundo mantiene unos mínimos morales aunque no obliga a la misma concepción de la felicidad. La historia de la guerra de las religiones y sobre todo la Modernidad nos ha conducido a compartir que todos los humanos merecen la consideración de personas y que pueden proyectar su vida. La ética de mínimos viene vinculada a la justicia y la de máximos a la felicidad, que son dos caras de la misma moneda, las cuestiones de justicia son exigencias de los mínimos morales, los ideales de felicidad nos atraen, nos invitan, pero ni nos exigen ni son exigibles. Ésta es la gran diferencia entre la justicia y la felicidad y por tanto también entre las dos éticas. Por eso, también podemos decir que, en este sentido, la ética civil sería a la religión lo que una ética de mínimos, cuyas cuestiones son la justicia, las normas y la exigencia, sería a la ética de máximos cuyos temas principales son la felicidad, lo bueno, la prudencia, los consejos y la invitación a un tipo de vida.

⁵⁷² http://www.bastaya.org/actualidad/Patio/AurelioArteta_Quelasopinionesnoson. Cf. en la misma línea sus libros ARTETA, A., *Tantos tonto tópicos*, Ariel, Barcelona, 2012. *Si todos lo dicen*, Ariel, Barcelona, 2013.

Todo ello le lleva por ejemplo a Habermas a afirmar que la sociedad civil no la forma tanto el Estado o la actividad económica como las asociaciones voluntarias que surgen de la vida privada y elevan a las instituciones los intereses universalizables. Con todo, para Cortina, la exclusión de la economía y las actividades profesionales de la opinión pública crítica es un error porque *“una de las grandes tareas de una sociedad civil responsable es exigir a cuantas actividades sociales se desarrollen en su seno que lo hagan de acuerdo con los bienes internos que les prestan sentido y legitimidad social”*⁵⁷³. Si la moral de una moral social viene dada por su bien interno y por el nivel de conciencia moral propio de la sociedad en que se desarrolla, no se entiende cómo podemos excluir del control público de la razón las actividades económicas y las profesionales pues es indispensable *una opinión pública crítica que recuerde a los profesionales, cuando sea preciso, que las exigencias sociales no están satisfechas o que los efectos externos son perversos*⁵⁷⁴. A esto podemos añadir que el uso de la razón pública debe llegar evidentemente también al interior de las profesiones, si no queremos caer en un corporativismo.

Cortina dice, por ejemplo, refiriéndose a Heidegger y a los que siguiendo su estela negaban la posibilidad de encontrar un código moral común fundamentado racionalmente, como la filosofía de la posmodernidad, *“un pensar que se limita a esperar el advenimiento del ser y no busca razones compartidas para la moralidad, en realidad está concediendo patente de corso a los poderosos para que hagan cuanto quieran, con total impunidad racional y, por tanto moral: desde mangas y capirotos, a practicar sistemáticamente un genocidio inmisericorde con aprovechamiento lucrativo incluido”*⁵⁷⁵. Quizá esta *espera del ser* tan presente en la obra *Ser y tiempo* incluye también al ser moral y, en consecuencia, nos quedamos con una ética no ya en construcción, sino vacía, y quizá también esta forma de enfrentarse a los problemas morales explicaría por qué Heidegger estuvo vinculado al nazismo. Porque para construir la ética se necesita según Cortina *“una voluntad común nacida del interior de las personas, aunque esa*

⁵⁷³ CM 147

⁵⁷⁴ CM 148

⁵⁷⁵ CP 35

*voluntad se limite a unos mínimos compartidos. Tales mínimos son indispensables para hablar de pluralismo y no existen en cambio en una sociedad en la que impere el politeísmo axiológico*⁵⁷⁶. He aquí también el poder de la educación en ese nacimiento de los valores en el interior de las personas. He aquí también cómo Cortina apela a una ejemplaridad existencial, en este caso una ejemplaridad moral, una disciplina no sólo de la mente sino también del corazón, una disciplina teórica que no puede desligarse de la práctica, como si la presencia de la razón en la vida no pueda desligarse de la práctica.

4.3.- LA ÉTICA Y LA RELIGIÓN

El estudio de Dios como algo vinculado e incluso como fundamento de la moralidad exige capítulo aparte: en primer lugar, porque es una constante en la historia justificar, no sólo una moral determinada, sino también el derecho, las leyes o el orden social acudiendo a este concepto. Y en segundo lugar, porque la visión ética de Cortina es heredera en el plano filosófico de aquella apertura a la religión que Aranguren anunciara, según hemos visto, y como tal continúa con el proceso de secularización de la ética y la formación de una ética laica y sólida que, aun manteniendo a Dios fuera de la fundamentación de la ética, lo considera compatible con ella. Finalmente hemos de decir que la teoría ética de Cortina es heredera también de la religión en el plano biográfico y personal de su ambiente familiar y educativo: *“Cariño mutuo, mérito intelectual más que económico, temor de Dios, amor al trabajo... aprendí que todo hombre es igual en valor, que la justicia empieza por el cuidado de los débiles, que el amor supera a la justicia aunque no la sustituya y que es una alegre noticia, una buena noticia que Dios exista*⁵⁷⁷.

Si hay algo en lo que todos los estudiosos de la ética coinciden es en afirmar que es en la Ilustración cuando se dan las condiciones históricas, sociales e ideológicas para que la filosofía en general, y la ética en particular, se despegue de su ancestral y secular unión con la religión. Y es que el modo de ser ilustrado

⁵⁷⁶ CP 36

⁵⁷⁷ CORTINA, Adela, *Autopercepción...* o.c., p. 9.

se caracteriza por su adhesión a las ciencias de la naturaleza que, alumbradas por la Razón Humana, nos dan la clave de la *fisis*, pero también del *nomos*, de lo que ocurre y también de lo que debe ocurrir. No son los dogmas los que determinan lo que hay que hacer porque, como dice B. Russell, definiendo el lugar de la filosofía en el conocimiento humano: *“Todo conocimiento definido pertenece a la ciencia, y todo dogma en cuanto sobrepasa el conocimiento determinado pertenece a la teología. Pero entre la teología y la ciencia hay una tierra de nadie expuesta a los ataques de ambas partes. Esa tierra de nadie es la filosofía”*⁵⁷⁸.

Rousseau recurre a la religión civil como algo beneficioso porque incentiva los lazos sociales de los ciudadanos y obliga a amar los deberes cívicos. Para Cortina, aunque Rousseau propone libertad religiosa, considera que la religión tiene la ventaja de *“crear una comunidad de significado entre los individuos, desde la que está justificado pedirles los sacrificios que la vida en común exige. Cobrar identidad en el seno de un grupo, compartir con él significados comunes, devuelve sentido a la vida y legitima la exigencia de encarnar ciertas virtudes cívicas”*⁵⁷⁹.

Para Cortina, la ética discursiva hace algunas labores que son propias de la religión aunque ni pretende ni puede suplantarla, pero sí puede dar el sentido e identidad que el nihilismo reclamaría. Por eso, la ética discursiva no está lejos de la religión del ciudadano que pretendiera Rousseau porque es más inmanente y mundana que trascendente y divina. Es más, las relaciones de la ética del discurso son muy estrechas con el derecho y la política pero también con la religión hasta tal punto que algunos la han considerado una religión civil, cosa que creemos, ha despertado las reticencias de otras éticas: *“Por lo que atañe a las relaciones con la religión son en la superficie de convivencia política, pero en lo profundo la ética discursiva se ha visto acusada incluso de religión civil”*⁵⁸⁰.
Veamos por qué.

⁵⁷⁸ RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, p.9.

⁵⁷⁹ ESM 138

⁵⁸⁰ ESM 163

El Estado del bienestar y el liberalismo aspiran a integrar y satisfacer necesidades comunes y es en esta integración donde la religión tiene según Cortina un papel importante. Hay dos maneras de entender la religión civil: una consistiría en una serie de elementos religiosos pero que pasan de estar en manos de comunidades religiosas a estar en manos de la comunidad política; otra sería como una sacralización de rasgos de la vida comunitaria que se manifiesta por ejemplo en los actos públicos. La religión civil es así una sacralización de lo público o una secularización de lo religioso. Cortina califica de neoconservadora esta interpretación de la religión civil, porque en realidad lo que hace es dejar las cosas como están, es decir “tejer una voluntad común en una comunidad de desiguales” y a eso no se le puede llamar progreso moral. En este sentido, para Cortina, la religión trascendente superaría a la religión civil porque la trascendencia no puede legitimar un determinado proyecto sin comprometerse en otros. O sea que estamos ante la difícil situación de aumentar el vínculo comunitario que nos ofrece la religión civil y limitarnos entonces a nuestra comunidad o ser cosmopolita y por tanto carecer de raíces. O nos damos identidad y sentido con la religión civil o nos abrimos al universo y a la humanidad con la religión trascendente: *“El neoconservadurismo opta por el arraigo, por la civitas, aun a riesgo de caer en parroquialismo; la Modernidad Crítica, al menos de momento, por el universalismo, por la humanitas, aún a riesgo de desarraigo”*⁵⁸¹. Cortina se alinea así con el universalismo y con la interpretación de la religión desde una perspectiva trascendente y no inmanente.

La Ilustración también se caracteriza por buscar la universalidad del saber ético, teniendo como horizonte la recién descubierta dignidad de la persona humana. Esta universalización de las normas éticas le confiere además a la ética el rango de ciencia y persiguen también la liberación del ser humano que en ocasiones conecta con la trascendencia o con Dios que consuma esa liberación y en otras sin embargo, como en el caso de Holbach, conecta con todo lo contrario, dando así lugar al nacimiento del ateísmo *“No hagas descender de un Dios, al que no conocerás jamás, que se contradice a sí mismo, las reglas de tus deberes,*

⁵⁸¹ ESM 143

que son claras y precisas y que la naturaleza te muestra de manera patente. Estos deberes son consecuencias necesarias del amor del hombre por sí mismo... *Extrae, pues, tu moral de tu propio corazón; es la misma para todos los países... La humanidad forma una gran familia*⁵⁸². A primera vista la emancipación de la razón supone la eliminación de la religión, y a su vez, siguiendo a Dostoievski en *“si Dios no existe, todo está permitido”*, la eliminación de la religión o la muerte de Dios como anunciara Nietzsche supone la destrucción de la moral, o al menos de la moral normativa tal y como tradicionalmente se entiende. Los ilustrados adoptaron diferentes respuestas aparte del ateísmo a este problema: deísmo, religión natural y teología moral.

A.- El deísmo manifiesta su agnosticismo esencial, pero no existencial con respecto a Dios. El problema del mal, la imposibilidad de mostrar algo que excede a la experiencia y el riesgo de crear dioses a nuestro gusto hacen que los deístas afirmen su ignorancia en relación con Dios. Por esa razón, el deísmo es poco riguroso según Cortina, puesto que si afirma que la experiencia no se puede traspasar, Dios queda también en su existencia, y no sólo en su esencia, fuera de toda experiencia. Lo coherente sería, por tanto, ser agnóstico antes que deísta. Además Kant ya advertía que estas posturas deístas pueden llegar a tener consecuencias inmorales porque utilizan a Dios para sus propios fines.

B.-La religión natural, como posición iniciada por Locke, mantiene que la historia humana es la historia del crecimiento moral, la religión le ha acompañado en ese crecimiento que llega a ser suficiente en la época ilustrada y por tanto la fe en Cristo es ya superflua, el cristianismo debiera diluirse en una religión atemporal ideal, quizá a la manera como la entiende J. Stuart Mill en *La Religión de la humanidad*: *“Cierto credo que sostuviese la legitimidad de los valores que atañen al mutuo beneficio, el intercambio de afectos y bienes en la vida pública y privada, dentro de un marco de imparcialidad y justicia que nos haga poner a todos los seres humanos a una misma distancia afectiva a fin de que los intereses legítimos de los más allegados o próximos no nos impidan apreciar y respetar los intereses igualmente legítimos de los más distantes...la religión de la humanidad hace suya*

⁵⁸² HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*, Editorial Laetoli, Pamplona, 2008, p. 10 y 11.

*la propuesta de que el hombre es un dios para el hombre sugiriendo al tiempo la exigencia del cuidado mutuo entre los seres humanos.*⁵⁸³ .

C.- La teología moral afirma la existencia de Dios por el argumento moral: existe una necesidad de justicia para que el mundo moral humano no se vea abocado al absurdo. Hay un salto en la teología moral del campo lógico al campo moral. Dios no se muestra así por el argumento ontológico, por el cosmológico o por el teleológico sino en un argumento moral que ya Kant propuso: Dios es alguien en quien confiar y esperar, es el Dios moral, el Dios del orden del mundo, pero que no tiene fuerza probatoria salvo para quienes se interesan por ese orden moral. Es moralmente absurdo que Dios no exista, sobre todo para quien se compromete y se interesa por la felicidad de los demás hombres: *“El malvado ni siquiera se pregunta por la existencia de Dios, porque no la desea. Para él, la pregunta carece de sentido, porque no necesita una respuesta positiva. Sin embargo, para quien se interesa por la virtud, para quien se compromete a realizarla en el mundo buscando la felicidad de los demás hombres, es moralmente absurdo que Dios no exista*⁵⁸⁴. La conclusión de la prueba no es pues: Dios existe, sino, yo quiero que exista.

Vemos así que la Ilustración plantea retos importantes a la religión revelada, desafíos bien fundados como el de que debe someterse a la crítica racional y abandonar todo dogmatismo, si quiere mantener las pretensiones de universalidad, de luminosidad y de humanidad, porque sólo la razón humana posee esas características. Con todo Cortina ve en la Ilustración algunas insuficiencias que dejaron el problema que nos ocupa sin solucionar del todo: la Ilustración creyó ser autónoma por ser abstracta y creyó ser crítica por liberarse de prejuicios, pero según Cortina los prejuicios forman la estructura de lo que se quiere explicar: *“Antes de comprenderse a sí misma mediante la reflexión, una razón real y concreta se comprende ya en la historia, en la que está necesariamente implantada; se comprende en una trama de tradiciones desde la que se reconoce*⁵⁸⁵. Vuelve a aparecer aquí la razón impura.

⁵⁸³ GUIJÓN E., *Ética sin religión*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p.38.

⁵⁸⁴ EM 261

⁵⁸⁵ EM 267

La Ilustración creyó además ser universal cuando en realidad lo que hizo fue prescindir de las diferencias reales que son las que nos catapultan hacia lo universal. Para Cortina, la Ilustración no reconoció tampoco los límites de la Razón y así no recurrió cuando era razonable a la ayuda de otro que bien podría ser Dios, y, con ello se abrió un abismo entre la fe y la racionalidad como si creer en Dios no fuera razonable, moralmente razonable, Cortina manifiesta que aunque algunos creyentes se alegren del fracaso de la razón ilustrada por intentar ocupar orgullosamente el lugar de Dios :*“Algunos creyentes sonreirán satisfechos ante el fracaso de la razón ilustrada...pero a mí no me alegra el abismo nuevamente abierto entre racionalidades y fe religiosa...ni tener que reconocer que se comportan irracionalmente los que ante la injusticia, el dolor y la muerte, ante el absurdo humano, desean ardientemente que exista Dios”*⁵⁸⁶. Estamos, pues, ante la apuesta de Cortina por la ética como actividad humana abierta a la religión, como comentábamos al principio de nuestro trabajo; y más que abrirse a ella, podríamos decir que le tiende una mano entre salvadora y necesitada, según veremos ahora.

Cortina mantiene que la racionalidad no es un término unívoco, de forma que lo que existen son racionalidades y así hablamos de racionalidad marxista, analítica, crítica... ser racional significa ser capaz de justificar los datos, dar razón de ellos (*logon didonai*) y de ser coherente con el conjunto del discurso. Pues bien, ¿cuál es el interlocutor válido de la fe en la búsqueda de esa racionalidad? Cortina exhibe como suyos dos conceptos que son, podríamos decir, de autora revelada: el concepto de persona como valor absoluto y fundamento de la obligación moral y el de comunidad armónica futura como fundamento de la esperanza y el compromiso. Y son de naturaleza revelada porque la razón no sabe dar razón de ellos y es incapaz de fundamentar sistemáticamente sus propias afirmaciones: *“Quien actualmente quiera apelar al sagrado valor de la persona o pretenda asegurar un mundo futuro armonioso debe recordar el origen*

⁵⁸⁶ EM 269

*revelado de estos contenidos y no practicar la falacia abstractiva con respecto a la dimensión histórica de la razón*⁵⁸⁷.

Para empezar, es razonable preguntarse por Dios y, en consecuencia, para hablar de la racionalidad de Dios hay que discernir primero en qué nivel lógico lo incluimos, entendiendo por tal el que ya propuso Aristóteles y que Kant continuó: el nivel de la naturaleza, de la *fisis*, de la Razón Pura, sujeto a leyes inexorables; y el nivel del *nomos*, de la Razón Práctica. La razón tiene diferentes usos, el uso teórico dominado por la ley de la necesidad y el uso práctico dominado por la ley de la libertad. Este saber no es el saber de lo que es, sino de lo que debería ser.

La racionalidad teórica de Dios la encontraríamos, pues, en las “pruebas” de su existencia, como las de las cinco vías o el argumento ontológico, pero la transformación de esta racionalidad teórica surge para Cortina con la racionalidad práctica y el idealismo trascendental de Kant, el cual, al no poder dar buena razón del dato de Dios en el ámbito teórico, afirma su necesidad en el ámbito práctico. Cortina recuerda las antinomias kantianas en las que a la afirmación de la existencia de Dios pueden oponerse afirmaciones que lo niegan. Es decir que el nivel lógico-teórico no es el lugar para el dato Dios y así creemos que la misión de la filosofía en este asunto, parafraseando a Wittgenstein, sería mostrar “la salida de la botella” de la ética hacia el concepto de Dios.

La racionalidad práctica trata de justificar lo que puede ser de otra manera, por qué puede serlo, el deber ser del obrar humano. Aunque a primera vista parece que la racionalidad habría de referirse sólo al saber teórico, Cortina defiende que también el saber práctico necesita que se dé razón de él. “*La racionalidad práctica supone, pues, como su condición de posibilidad, la existencia del sistema lógico, con anterioridad indicado, que permita la argumentación entre fines y la preferencia de aquél que comporte verdadera coherencia a los datos ofrecidos por el obrar humano*”⁵⁸⁸.

Como hemos visto, todo el obrar humano, el saber práctico, gira en torno a la libertad y, lo que habrá que ver ahora, es si Dios entra en ese ámbito de la libertad como fin del obrar o como condición de inteligibilidad. Cortina advierte en

⁵⁸⁷ EM 280

⁵⁸⁸ EM 298

este sentido que para el asunto de Dios utilizará a Kant, pero irá más allá que él. En efecto, el punto de partida es kantiano puesto que la moral se muestra como un hecho en la consideración de que tenemos conciencia de la obligación de hacer algo. El hecho moral, el hecho de que somos inevitablemente morales es el punto de arranque de la fundamentación ética, según hemos dicho ya en anteriores ocasiones. Admitido esto, hemos de justificar la necesidad del mandato incondicionado y esto es lo realmente difícil, pero es el único camino para justificar nuestros juicios a priori en ética, vale decir nuestros juicios universales. *“La única posibilidad para justificar una prescripción moral estriba en anunciar que el objeto aludido por la prescripción es por sí mismo un valor- esto significa absoluto- cuya respetabilidad no puede variar porque no sirve para nada más- esto significa incondicionado- y en ello radica su dignidad”*⁵⁸⁹. Se trata por tanto de encontrar valores absolutos, incondicionados, que se persigan por sí mismos, en Kant y en Cortina, éstos serán los aplicados a la persona como la condición última de la moralidad. Esa condición es el fundamento del hecho moral: la persona como valor en sí misma.

El valor en sí mismo de la persona se convierte para Cortina en el primer valor absoluto, bástenos ahora proponer como característica la definición que da E. Guisán de valor: *“Los valores forman parte del acervo que la humanidad ha considerado digno de tenerse en cuenta”*⁵⁹⁰. Este valor en sí de la persona que es a la vez de herencia revelada y de herencia kantiana, es también, como Kant dijera, un juicio sintético y no analítico y lo es porque el sujeto no incluye el predicado: no todos los hombres incluyen el valor absoluto en el concepto de persona. Además, si queremos explicar bien la unión entre persona y valor absoluto, hay que recurrir a la razonabilidad del ser humano y esto se demuestra con su capacidad de autodeterminación, de producción de bienes, de simbolización, de construcción o de descubrimiento de valores.

Otro asunto será determinar a quién le corresponde el rango de persona. En principio se es persona, si se nace de personas, aunque luego no se tengan las capacidades debidas. Pero para Cortina un criterio puramente biológico como

⁵⁸⁹ EM 302

⁵⁹⁰ GUISÁN E, *Ética sin religión*, o.c. p. 19.

éste no bastaría para fundamentar la moralidad ni los fines últimos; además, las capacidades humanas antes mencionadas se pierden o al menos pueden perderse a lo largo de la vida ¿Quitaríamos entonces el título de persona a quien le sucediera tal cosa? Cortina ve un gran peligro en basar la dignidad en el concepto de persona: *“La aplicación del término persona a cuanto nace de los hombres expresa que la personalidad, aquello a lo que inmediatamente concedemos finalidad objetiva y valor absoluto no radica en lo que en la historia del pensamiento ha destacado como la eminente dignidad del hombre”*.⁵⁹¹ ¿En qué radica entonces? podríamos preguntarnos. La respuesta ha sido dada aunque sea parcialmente: en la capacidad de darse normas universales, en la capacidad de consensuar esas normas, nos queda aún la capacidad de reconocer al otro.

Y así llegamos al lugar en el que, al menos en su primera época, Cortina sitúa a Dios, un puesto en el que podríamos encontrar el fundamento último de la persona, de forma que llega a decir que *“no nos queda más recurso lógico que admitir que el hombre posee valor absoluto y fin en sí mismo porque es imagen y semejanza de Dios”*⁵⁹². Según esta posición, habría que admitir a Dios porque las categorías creadas por la razón son insuficientes para dar cuenta de la dignidad; tanto es así que, entonces, la ética quedaría atrapada también en el misterio al manejar datos que proceden de fuentes no racionales. Zubiri ya habló de esta religación del hombre con respecto a lo trascendente. Así pues, podríamos decir que en la ética de Cortina el dato de Dios es una categoría más a la que hay que recurrir para explicar y fundamentar la moral; es más, podríamos preguntarnos si no hay rastros de una voluntad divina que manda incondicionalmente en esa ética mínima, autónoma, incondicional, en cuanto a la razón comunicativa. La respuesta sería que no aunque, en efecto, Cortina compare en alguna ocasión la fuerza de los mandatos morales religiosos con los mandatos morales incondicionales descubiertos y encuentre un reducto de lo sagrado en el carácter categórico, incondicional de la razón moral: *“¿No se conserva en el valor normativo categórico de lo que todos podrían querer la fuerza de una voluntad*

⁵⁹¹ EM 311

⁵⁹² Ídem.

*divina que manda sin condiciones?*⁵⁹³. No es extraño, pues, que la ética del discurso haya sido acusada de recurrir a principios típicos de una religión civil⁵⁹⁴.

Para Cortina, sin embargo, es necesario huir de los planteamientos unilaterales y coincidir con Hegel en que no hay un único fundamento: ni Dios ni la persona como valor en sí fundamentan la moral. Ya dijimos, cuando hablamos de Hegel, que hay que buscar en el fundamento todas las partes que entran en litigio: biología, antropología, misterio, psicología y tejer, así, una urdimbre que explique el obrar humano. Volviendo a Hegel, la causa de que una piedra caiga no es sólo la gravedad, sino el que sea piedra, que esté en una situación determinada, etc. Digamos entonces que para Cortina, Dios hace razonable a la ética, de alguna manera la completa o incluso la perfecciona. La ética se entiende mejor con la religión. A lo largo de este capítulo revisaremos y matizaremos estas afirmaciones.

Otros como J. Schumpeter, por ejemplo, defenderán que sobrevive la fe religiosa en la democracia porque *“la voluntad popular es el trasunto de la voluntad de Dios; el bien común, la traducción del plan divino, y la igualdad está tomada del igualitarismo cristiano contrario a todo análisis empírico”*⁵⁹⁵.

Para empezar, diremos que religión y ética tienen por base una moderada autoestima del ser humano como un bien necesario para la vida humana. La autoestima radica en la consideración de uno mismo como valioso, en este caso por ser persona, en creer que cada uno tiene algunas cualidades que le hacen valer para algo, que le empoderan. Pues bien la autoestima de los creyentes ha tenido grandes altibajos a lo largo de su dilatada historia, precisamente porque se han cometido grandes errores y también grandes aciertos en la búsqueda de la felicidad humana. La fe no lo da todo claro y la racionalidad de la ética civil no colma todas las aspiraciones humanas. Digamos que ambas están condenadas a entenderse y que el integrismo en uno u otro bando no contribuye al diálogo. La iglesia no es una organización monolítica, sino algo muy plural igual que lo es la

⁵⁹³ ESM 166

⁵⁹⁴ Más adelante expondremos un planteamiento contrario con respecto a este tema y veremos cómo según otras perspectivas como la de Esperanza Guisán esta apertura de la ética a la religión que Aranguren anunciara y que, como hemos visto, Cortina continúa, es imposible, o al menos muy problemática.

⁵⁹⁵ ESM 259

ciudadanía en su conjunto. Si todos somos ciudadanos, los problemas morales afectan a todos y todos somos quienes debemos resolverlos en una ética de mínimos que retenga los valores morales compartidos que pueden fundamentarse en distintos modos de concebir la historia y el hombre, porque, ciertamente, es posible ser creyente y ciudadano.

Las razones que le llevan al ser humano a ser creyente o a adherirse a una religión han sido muy tratadas en la historia. Algunos, como Unamuno, ven la causa en el ansia de inmortalidad, otros en la búsqueda del sentido de la vida: "*La cuestión del sentido y de lo sagrado, de aquello por lo que no sería insensato pensar en un sacrificio, son inseparables*"⁵⁹⁶. Para otros, entre los que creemos se encontraría Cortina, la religión se asume para hacer posible la vida en plenitud, la felicidad, la misericordia, la paz, la felicidad y la compasión, "*para darnos un corazón de carne y enterrar el corazón de piedra*"⁵⁹⁷. Como hemos visto y como aún veremos, no son otros los contenidos de una ética universal de mínimos básicos, de mínimos decentes que en condiciones de justicia hay que aceptar, porque de lo que se trata en ética y en justicia, es de darle y pedirle a cada ser humano lo mínimo exigible, el mínimo decente para que pueda ser feliz sin impedir la felicidad de los demás. La ética, dice Cortina, ha de aprender en esto de la economía que siempre tiene que distribuir bienes escasos. La ética ha de repartir unos mínimos derechos y deberes a todos y cada uno; esos mínimos son las condiciones exigibles que harán posible a cada uno ser feliz a su manera y ser justo con los valores compartidos.

Esto, aplicado a la religión, significa que las religiones deben compartir esa ética de mínimos y que tendrán su realización plena en una ética de máximos. Hay pues un nivel anterior a las religiones que, por ejemplo, J.A. Marina lo llamará moral de primera generación en oposición a las religiones que son de segunda generación. Ese nivel anterior es el de la ética mínima, el del mínimo decente de valores, cuyo fundamento hemos estudiado en las páginas anteriores. Acordar ese mínimo es tarea de la ética que pretende ser por definición universalista y que, en ese sentido, se sitúa previa a la religión, a la política e incluso al derecho

⁵⁹⁶ FERRY L., *El hombre y dios o el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 50.

⁵⁹⁷ ECR 56

y “*el contenido de la teología cristiana ya no viene antes de la ética para fundarla en verdad, sino después de ella, para darle un sentido...no hay necesidad de creer en Dios para ser honrado y caritativo*”⁵⁹⁸.

Si el sitio de las religiones no está en la ética de mínimos, sí lo está en la ética de máximos. Ya hemos dicho que habría que distinguir según Cortina una doble racionalidad que correspondería al doble rostro de la moral: “*La racionalidad de aquello que es universalmente exigible y la racionalidad de aquello que puede proponerse con pleno sentido, sin ser por eso exigible*”⁵⁹⁹. Lo exigible es lo que está legitimado para cualquier hombre dotado de racionalidad y es precisamente el fundamento de la ética que hemos estudiado, “*es lo intersubjetivable, es decir, que puede ser aceptado con argumentos por cualquier hombre porque forma parte de nuestros esquemas cognitivos morales, según la teoría de la evolución social de Habermas mencionada y según la cual los humanos hemos aprendido moralmente, ha habido un progreso moral que nos conduce a tener por justo lo que ya compone los deberes de una moral cívica de mínimos*”⁶⁰⁰, en la que las religiones no tienen por qué entrar.

El máximo moral ni se impone, ni se exige sino que a él se llega más por invitación y dialógicamente; pero no han sido las religiones precisamente el ejemplo de invitación dialogada, como tampoco lo han sido en el lado opuesto el laicismo o el marxismo. Dejando a un lado los avatares históricos por imponer un dios o eliminarlo, diremos que el mínimo moral es intersubjetivable argumentativamente, la ética de máximos o las religiones no. Lo es narrativamente o biográficamente. Cortina lo explica con una expresión evangélica: “*La ley vino por Moisés, pero la gracia y la verdad por Jesucristo*”. Lo mínimos deontológicos ya estaban claramente expresados en la ley de Moisés, sin embargo la realización plena, la felicidad, la verdad moral es un don, no una prescripción⁶⁰¹. Para Cortina, en esta competencia por suplantar a la ética cívica, las religiones están en inferioridad de condiciones porque no dialogan, sólo

⁵⁹⁸ FERRY, L., o.c, p.50.

⁵⁹⁹ ECR 68

⁶⁰⁰ ECR 69

⁶⁰¹ ECR 75

informan de lo que se debe hacer, responden, como Kant dijo, a la pregunta de *qué me cabe esperar*, pero no a la de *qué debo hacer*. Religión y ética se diferencian sobre todo en la forma de proceder, la primera es informativa, la segunda es argumentativa y dialógica y aporta razones que creyentes y no creyentes pueden aceptar o rechazar con argumentos. Los procedimientos difieren, como dijera Russell, la una se apoya en el dogma, la otra en la razón, como disciplina filosófica que es⁶⁰².

¿Qué lugar ocuparía entonces la religión en la ética cívica? Ya sabemos que para Cortina la religión es una de las aperturas de la ética al modo como la situó Aranguren; y más en concreto, una de las posibilidades que quedan proyectadas a partir de una ética mínima: *“Recurrir a un referente religioso buscando orientación no significa apelar a algo o alguien externo a nosotros mismos...significa más bien percibir la voz de Dios a través de la propia experiencia y a través de la de tantos otros que la han ido viviendo en sus propias historias... Una ética que apela a Dios expresamente para orientar nuestro hacer personal y comunitario es una ética religiosa, y si ese Dios es el Dios de Jesucristo, es obviamente una ética cristiana... Una ética laicista, por su parte, se sitúa en las antípodas de la ética creyente ya que considera imprescindible para la realización de los hombres eliminar de su vida el referente religioso...Una ética laica sería, por el contrario, aquella que, a diferencia de la laicista y de la religiosa, no hace ninguna referencia explícita a Dios ni para tomar su palabra como orientación ni para rechazarla”*⁶⁰³.

La ética abierta a la religión es una forma de solucionar el papel que ha de tener la ética en el proceso de secularización de la sociedad, al menos de la sociedad occidental iniciado en la Modernidad. Habermas, por ejemplo, abierto partidario de este proceso de secularización, reconoce que los conceptos religiosos no están reñidos con la verdad y que por tanto la secularización no pasa por destruirlos. Con ello manifiesta una postura cercana a la ya manifestada a lo largo de este trabajo, la de la filosofía abierta a la religión: *“Los ciudadanos secularizados en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no*

⁶⁰² RUSSELL B., o.c.

⁶⁰³ CP 114 -115

pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en un lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general ⁶⁰⁴. Habermas que se ha pronunciado mucho en este sentido, aunque según dice se ha vuelto más viejo pero no más piadoso, aboga en los últimos tiempos por asegurar un espacio a la religión en la ética de la razón comunicativa, porque la religión es una dimensión humana que no se puede obviar: *“Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible* ⁶⁰⁵.

La ética no puede cerrarse a la religión, igual que la religión no puede cerrarse a la razón. Hasta filósofos, como F. Savater, nada sospechosos en este sentido están en la opinión de que la religión quede integrada en una sociedad civil: *“Los conocimientos bien fundados fueron y son demasiado escasos para lo que requieren nuestros anhelos de comprender la vida y actuar en la urgencia del momento presente. Como dijo Wittgenstein, incluso cuando tengamos todas las respuestas científicas, aún no habremos comenzado a responder las preguntas que más nos importan. De modo que siempre necesitaremos creer además de saber para poder organizar racionalmente nuestra existencia humana* ⁶⁰⁶.

Y es que para Cortina el laicismo está confundido porque *“las religiones no son necesariamente fuente de discriminación, explotación o degradación, sino todo lo contrario... El laicismo silencia el gran número de personas dedicadas a conseguir un mundo más fraterno...niega el pan y la sal a la tradición ética*

⁶⁰⁴ HABERMAS J. y RATZINGER J., *Entre razón y religión*, FCE, México, 2008, p.33.

⁶⁰⁵ HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, p.139.

⁶⁰⁶ SAVATER F., *“Contra los creyentes”*, El País 11-8-2010.

religiosa". Por otra parte, la ética cristiana se fundamenta en el amor y en la fraternidad universal, fundamentos también de una ética laica aunque con otros matices, "por eso es una tarea urgente la de ir tomando conciencia de cuáles son los mínimos que ya compartimos...pero igualmente urgente es la tarea de continuar ofreciendo máximos, proyectos ideales de felicidad que son irrenunciables. Porque al cabo lo que cualquier persona -hombre o mujer- desea es ser feliz, alcanzar su plenitud vital"⁶⁰⁷.

Política, ética y religión, ¿cómo se articulan estas tres dimensiones para que el ser humano conviva armoniosamente y a la vez desarrolle su autonomía individual? Este es precisamente el tema central del libro, *Alianza y contrato*. Y es que Cortina establece una distinción entre el pacto que se mantiene entre los ciudadanos para la organización social y el que se establece por ejemplo en algunas religiones como la cristiana, en las que hay algo más que un pacto, hay una alianza que ata de otra forma a los contrayentes del pacto. Veamos cómo, para Cortina esta distinción es la línea de demarcación entre la religión y la política, pero ¿en qué lugar habría que situar a la ética? El relato bíblico de la creación en el que aparece el reconocimiento recíproco de Adán a Eva y el del *Leviatán* de Hobbes como forma suprema de contrato, son dos buenas parábolas de lo que son estas dimensiones humanas.

J. Sacks⁶⁰⁸ cuenta cómo son fundamentalmente dos los lazos que unen a los humanos: los lazos del contrato cuyo ejemplo más extremo es el llevado a cabo por los hombres para formar un Estado como el *Leviatán* de Hobbes y la alianza basada en el pacto por reconocimiento recíproco del que el relato bíblico podría servir de ejemplo. Hay una gran diferencia entre ellos: para Cortina, en primer lugar, el contrato se puede romper más fácilmente, pero sobre todo, cuando se mantiene, lo hace más por una fuerza externa que por un compromiso o por el sentido personalmente asumido de lealtad u obligación y reciprocidad. Ésta es la diferencia, sutil a veces, entre lealtad y fidelidad, quizá la misma que

⁶⁰⁷ CP 120

⁶⁰⁸ SACKS J., "Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective", the Responsive Community, vol. 7, n. 1. Citado en <https://www.ucursos.cl/filosofia/2010/1/MDF611-177/1/material>

hay entre alianza y contrato, y quizá también una de las que hace que la política no pueda identificarse con la ética ni ésta con la religión.

Cortina plantea que la ética cívica está entre el contrato y la alianza, es un caso intermedio, por eso está, como dice Bertrand Russell en un texto ya citado acerca de la filosofía, como en una “*tierra de nadie*” y sujeta a los ataques de ambos bandos. Tiene mucho de las dos, pero no se identifica con ninguna de ellas. Por una parte, es contrato, vale decir, política, porque es acuerdo en el proceso deliberativo; pero por otra parte, es alianza porque las normas morales lo son por un reconocimiento recíproco entre los sujetos. Los principios y valores hablan de alianza, los acuerdos hablan de contrato: *“Otras tradiciones, en las que me inscribo, mantienen por el contrario que las normas morales nacen de un reconocimiento entre sujetos, que el núcleo básico de la vida es la intersubjetividad, que se extiende, diríamos hoy, a cuantos están dotados de competencia comunicativa. Y ésta sería la base de una ética cívica, núcleo de una ética global, en cuyas venas late, secularizada, la sangre de la alianza. Éste es el fundamento adecuado para la ética cívica...la moral por acuerdo no merece el nombre de ética. Lo que sucede es que las normas concretas, los códigos éticos de las distintas esferas sociales...tienen que establecerse por acuerdo tras una deliberación, pero los principios y valores que les dan sentido y legitimidad no son objeto de acuerdo. Por eso la ética cívica se encuentra entre la alianza y el contrato”*⁶⁰⁹.

De ahí que las dos parábolas aludidas, de la Biblia y de Hobbes, sugieran la dimensión de la religión, la de la política, pero también la de una intermedia que es la ética. De la misma manera, trasladando esto al terreno ético, podemos hablar, según Cortina de la voz de la justicia, de la política, de la ética mínima y de la verdad de la compasión, de la ética de máximos. Un buen ejemplo de estas voces es para Cortina la teoría ya mencionada de Kohlberg: la evolución moral de la conciencia humana a través de tres niveles: preconvencional, donde el egoísmo marca el principio de justicia: es justo lo que me conviene. El convencional, donde el principio de justicia es el que determina el orden social establecido y el

⁶⁰⁹ AC 37

postconvencional, en el que son los principios universales morales los que llenan la conciencia. En el último nivel hay dos etapas: en la primera, lo justo se identifica con los valores y los derechos reconocidos democráticamente y legalmente, pero en la segunda, se va más allá teniendo por horizonte los principios éticos válidos para toda la humanidad. Hasta aquí, la teoría de Kohlberg; en ella vemos que la justicia, éticamente hablando, no se limita al contrato, al pacto, sino que se extiende a los principios universalistas.

Pero también existen otras voces que extienden aún más el dominio de la ética. La psicóloga Carol Gilligan habla de la ética del cuidado: *“En efecto, tanto Kohlberg como otros relevantes psicólogos (Freud y Piaget) en sus investigaciones cuentan sólo con varones y no con mujeres, y además con varones occidentales, nacidos en democracias liberales. Como un buen número de mujeres no responde a sus investigaciones como desean para respaldar sus hipótesis, concluyen que las mujeres muestran una conducta desviada, en vez de reconocer que es sencillamente diferente”*⁶¹⁰.

*“La voz femenina construye, de manera distinta el ámbito moral...hay una forma alternativa de moralidad a la justicia y a los derechos que atiende con preferencia a lo concreto, a la experiencia, a las relaciones personales”*⁶¹¹. Dos lenguajes, el masculino, el de la justicia de la individuación, el lenguaje de la autonomía, del contrato, el de la universalidad o la imparcialidad; y el femenino, el de la protección de los débiles, los vulnerables, la responsabilidad, el cuidado, el sacrificio y la particularidad. Naturalmente, hablamos, según Cortina, de voces morales, pero no de voces vinculadas al sexo de los individuos. Por eso quizá creemos que no es muy afortunado hablar de lo masculino y de lo femenino, sino más bien de justicia y de cuidado o más de otro concepto con mucha más carga ética: la compasión. *“Sin embargo esto no significa que los varones hayan de optar por la autonomía y la justicia, y las mujeres por el cuidado y la compasión...lo que ocurre más bien es que hay al menos dos voces morales en las que han de expresarse tanto las mujeres como los varones, la voz de la*

⁶¹⁰ AC 39

⁶¹¹ LOPEZ DE LA VIEJA T.; *Salud y género*, en GARCÍA GÓMEZ HERAS J.M. *Bioética...*o.c. 89.

*justicia...y la voz de la compasión*⁶¹². La ética, pues, no puede limitarse al contrato, debe ir más allá, ha de tender a la alianza, al mutuo reconocimiento que es el fundamento no sólo de la supervivencia, sino también del empoderamiento de los seres humanos.

El Estado hobbesiano del pacto social se basa en la idea del intercambio económico y político, lo cual significa que ese pacto es ventajoso para quien más tiene que intercambiar. Así nace el Estado y también el Estado social de Derecho en el que lo importante son los derechos conquistados como reflejara B. Constant en la libertad de los modernos. Ahora bien, para Cortina, no es el contrato autosuficiente ni para legitimar los derechos ni para protegerlos porque, en primer lugar, el cumplimiento de las partes no se basa sólo en el interés, sino sobre todo en un presupuesto moral, aunque sea del derecho positivo. *“La idea de que se deben cumplir los pactos o es un presupuesto moral de los pactos mismos, o no tiene sentido alguno obedecerla cuando el pacto no interesa. Siglos más tarde recordará K.O. Apel frente a los defensores de la autosuficiencia del derecho positivo que sin el presupuesto moral “pacta sunt servanda” el derecho positivo carece de base*⁶¹³. En segundo lugar, ha de haber confianza. En tercer lugar, los derechos son consecuencia de las valoraciones que son anteriores al individuo y a sus derechos. En cuarto lugar, los derechos derivan de la pretensión de universalidad y vocación cosmopolita, lo que quiere decir que no son objeto del pacto sino anteriores a él, son así derechos morales, no derechos legales.

El futuro del cristianismo no está, por tanto, como religión reactiva sino proactiva. Para empezar diremos que es necesario normalizar el hecho religioso *“la política debe ser laica, ni laicista ni confesional; debe permitir crecer a las religiones que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas, porque eso generaría ciudadanos de segunda, los no creyentes, ni eliminar tampoco ninguna, porque eso generaría ciudadanos de segunda, los creyentes. Pero tomarse en serio la laicidad en las sociedades pluralistas parece ser enormemente difícil*⁶¹⁴.

⁶¹² AC 40

⁶¹³ AC 47

⁶¹⁴ AC 175

Existen además unas evidentes raíces religiosas de la ética cívica. El concepto de dignidad de la persona hunde sus raíces en la idea de santidad de la persona, en el Génesis aparece el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. También encontramos en el reconocimiento recíproco, algo similar. *“El reconocimiento recíproco de quienes se sienten carne de su propia carne, hueso del propio hueso, alienta esos deberes de justicia, que exigen imperiosamente satisfacer necesidades convertidas en derechos, y abre el camino del diálogo y de la necesidad de una organización política que funcione de manera deliberativa, aprovechando el potencial comunicativo, que debería ser el auténtico poder de la vida compartida”*⁶¹⁵. La importancia de la comunidad para vivir y para la vida buena. La comunidad de toda la humanidad que plantea el cristianismo no difiere del reino de los fines de la comunidad ideal de comunicación, o del comunismo de Marx *“sólo que esas comunidades ideales y utópicas no pretenden ni siquiera enjugar el llanto...que es lo que constituye en buena medida la entraña del cristianismo”*⁶¹⁶.

Pero la religión pide más que la ética cívica porque apunta a una vida plena. *“En principio porque las raíces religiosas de la ética cívica ofrecen y piden bastante más que su versión secularizada, apuntan a máximos de vida plena. Pero también porque esos máximos dan una sombra a los mínimos de justicia, que-como decía Nietzsche- es la sombra del dios cristiano...La invitación de san Agustín no vayas hacia fuera, permanece en ti mismo, porque en el interior de cada hombre habita la verdad”*⁶¹⁷.

Un error del cristianismo para Cortina es que *“ha tirado por la borda en exceso la profundización en la vida interior y se ha politizado en su entraña... Pero también parece haber hecho dejación en muy buena medida del misterio por un auténtico error de cálculo, el de creer que el misterio no está al alcance de todas las fortunas personales. La fórmula es bien simple: ...exigir justicia y hacerla, en lo grande pero sobre todo en lo menudo, trabajar codo con codo con los valores de una ética cívica con los que se siente en casa, ofrecer y regalar la*

⁶¹⁵ AC 177

⁶¹⁶ AC 178

⁶¹⁷ AC 178-179

*gracia...recuperar la interioridad...y no renunciar al misterio, al que estamos ya vitalmente religados*⁶¹⁸.

Si tenemos una sociedad plural no sólo política o social, sino también moralmente hablando, porque en ella existen diversas opciones de vida buena que se integran en el proyecto de justicia mínimamente compartido, tenemos una sociedad compleja en la que el monismo o el politeísmo no tienen cabida porque todos los ciudadanos se comprometen a respetar los ideales de vida feliz ajenos siempre que entren en los mínimos de justicia establecidos. Por tanto, es el Estado laico el que mejor puede acoger a esta moral pluralista, un Estado que no puede ser ni laicista ni confesional sino laico, es decir, tolerante con todas las religiones pero no adherido a ninguna de ellas. Cortina clasifica a los Estados en cuanto a la relación que éstos establecen con la religión en esos tres modelos diferentes: laicistas, confesionales y laicos.

El Confesionalismo es éticamente inaceptable porque no admite sino un monismo moral al que está abocado según la religión que acepte; el laicismo, lo mismo porque ahora son los creyentes los que se quedan como ciudadanos de segunda. Sólo el Estado laico puede cumplir con las expectativas de todos los ciudadanos, creyentes o no, porque en él caben todas las opciones.

La colaboración entre el Estado y la sociedad civil es lo que forma la ciudadanía compleja en la que, no lo olvidemos, casi todas las opciones tienen cabida, y decimos casi todas porque no todas son respetables, ya que no todas respetan a la vez los mínimos de justicia compartidos. Pero *“privatizar las religiones y las distintas morales no es de recibo, y no sólo porque los ciudadanos tienen derecho a expresar su identidad en público...sino porque las éticas de máximos tienen vocación de publicidad*⁶¹⁹; es decir está en manos de la sociedad y del Estado permitir que realicen con todas las garantías y todas las facilidades posibles las ofertas de vida buena que crean convenientes. Como vemos, Cortina aboga por publicitar tanto, como es obvio, los mínimos de justicia compartidos, como los proyectos de vida buena en el que ocupan un lugar privilegiado las religiones y las creencias. *“Reconocer, por el contrario, una noción compleja de*

⁶¹⁸ AC 181

⁶¹⁹ JC 36

*ciudadanía implica aceptar que no existen personas sin atributos, sino gentes cuya identidad se teje con los mimbres de su religión, cultura, sexo, capacidad y opciones vitales, y que, en consecuencia, tratar a todos con igual respeto a su identidad exige al Estado no apostar por ninguna de ellas, pero sí tratar de integrar las diferencias que la componen. Entender la ciudadanía al modo simplista implica esforzarse por borrar las diferencias en la vida pública, mientras que entenderla como compleja exige intentar gestionar la diversidad, articulándola*⁶²⁰.

Así pues, ni la desobediencia a los designios divinos, ni el patrimonio espiritual y moral históricamente acumulado pueden ser argumentos válidos que dificulten la secularización de la sociedad que es quien contribuye a la formación del concepto de ciudadanía, basado ya en otros valores como son los derechos humanos, la libertad, la propia democracia y la justicia social. La secularización no es así antirreligiosa, sino posibilitadora de la convivencia interreligiosa y además coloca al individuo fuera de todo atavismo religioso. El Estado se ha de mantener laico precisamente para que los ciudadanos puedan elegir sus creencias, que nunca deben ser obligatorias.

El reconocimiento del pluralismo, que Cortina persigue, exige admitir que no existe ni un magisterio ético ni una vanguardia de un partido ético y esto por ejemplo, referido a la religión significa que *“atentan contra las posibilidades de convivencia que ofrece una moral cívica tanto los que se empeñan en negar a las iglesias su derecho a expresar su opinión en materia moral, como los que creen desde una determinada iglesia que sólo ella está facultada para dar orientaciones morales...por el contrario no existe un magisterio ético único ni religioso ni laicista”*⁶²¹. Así pues, tampoco existe en el pluralismo un partido que nos exija el sometimiento a leyes históricas inexorables como en el marxismo. Existen eso sí, ciudadanos que ya no son súbditos. Pero la ciudadanía moral no es tampoco una ciudadanía política o social porque ni tiene un parlamento de ámbito nacional, ni sus leyes se eligen por mayoría, ni podemos elegir alegremente a nuestros representantes morales como si de políticos se tratara. Por eso la diferencia entre

⁶²⁰ CORTINA, Adela; *“Confesionalismo, laicismo, pluralismo”*, ABC, 4-1- 2004.

⁶²¹ CP 51

política y ética “no radica tanto en los contenidos, como en lo que se ha denominado la forma, es decir la forma en la que esos contenidos obligan a una persona, que es bien diferente en el derecho y en la moral, precisamente porque la forma de promulgar esos contenidos, es decir la forma por la que devienen legítimos, es también distinta”⁶²².

La ética no es derecho ni es religión. Las normas morales obligan moralmente, las jurídicas obligan y exigen por sanción externa. Son las que Kant denominaba normas a favor del deber, pero no por deber. Por eso el derecho puede ser injusto, no así la moral. Finalmente, conviene recordar que las normas jurídicas no obligan a toda la comunidad, las morales sí, y esto es extrapolable incluso a la humanidad entera, de ahí el interés de una Ética Universal. “Lo peculiar de una norma moral es que no tiene fuerza obligatoria sino para quien se la reconoce, de modo que una norma moral nunca puede venir impuesta desde fuera. Este descubrimiento comporta un buen número de consecuencias”⁶²³. Algunas de estas consecuencias ya las hemos mencionado: ni parlamento ético, ni validez de la mayoría; ni los políticos, ni las iglesias, ni los intelectuales pueden erigirse en exclusiva como agentes de legitimación en una sociedad pluralista. ¿Quiénes entonces pueden legitimar la moralidad? La respuesta de Cortina ya nos lo podemos imaginar, los propios ciudadanos: “La tarea del orfebre, que intenta engarzar las piedras con paciencia y esmero, es la que ha de asumir el Estado laico. El respeto activo a quien piensa de forma diferente es la virtud de una sociedad civil realmente pluralista. Pero también las religiones tienen que hacer sus deberes, y en vez de intentar avasallar o presentarse como armas arrojadas, enterarse de una vez por todas que la opción de fe es radicalmente personal, que nadie puede imponerla. Que sólo desde la libertad puede invitarse a ella, como sólo desde la libertad puede aceptarse”⁶²⁴.

Para Cortina, la religión no es, por tanto, un asunto privado sino público, por lo que difiere de la tradición ilustrada. Es un elemento importante que debe tener voz pública y exige que se escuchen sus razones filosóficas y no sólo las

⁶²² CP 55

⁶²³ CP 61

⁶²⁴ CORTINA, A., *Confesionalismo, laicismo, pluralismo*, artículo citado.

religiosas. En este sentido la religión tendría una función anamnética que no sólo se mueve en clave argumentativa, sino también personal para que no se olvide al *hombre de carne y hueso*. Tomamos como ejemplo un artículo reciente de Reyes Mate en el que se hace eco del sermón de Montesinos, antecedente de Bartolomé de Las Casas, hace quinientos años en defensa de los indios, y en el que muestra cómo el ser humano está siempre antes que cualquier razón, o mejor que el ser humano y su dignidad es la primera razón sobre la que las demás descansan. “*Un saber que sea cómplice de la injusticia es falso. Ese gesto intelectual de Las Casas es un hito en la historia de la razón moral. Si la razón aparentemente más sólida contribuye a agravar el sufrimiento de los demás o la injusticia en el mundo, hay que mandarla a paseo*”⁶²⁵.

Intentos de crear una ética mundial, que sume los mínimos de universalidad los ha habido y han dado sus frutos. Los ejemplos del Parlamento de las Religiones Mundiales y la obra de Hans Kung⁶²⁶ son muy ilustrativos al respecto. La primera piedra puesta a favor de una Ética Universal fue la Declaración del Parlamento de las Religiones, celebrada en Chicago en 1993, la segunda surgió cuando la UNESCO cogió el testigo y pretendió hacer lo mismo desde un punto de vista exclusivamente laico. De manera que vamos a detenernos en ellas brevemente porque representan la síntesis de lo que sería el primer proyecto de secularización a nivel global, o mejor, de construcción de una moral secular y laica.

El Parlamento de las Religiones del mundo para una ética mundial comienza lamentando la ausencia de una visión global para resolver los problemas que son globales, el poco interés político por el bien común, la pobreza y la amenaza de los ecosistemas; pero sobre todo su lamento se dirige a la falta de entendimiento entre las religiones que, en muchos casos, incitan al fanatismo, al odio, a la xenofobia y a la violencia (y eso que en 1993 no habían sucedido los atentados islamistas más dramáticos, como el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York o los atentados de Madrid). Pues bien, la declaración para una ética mundial condena todas estas manifestaciones y afirma la existencia de una ética capaz de

⁶²⁵ REYES MATE; “*La pregunta de Montesinos*”, El Norte de Castilla, 14-8- 2010.

⁶²⁶ HANS KÜNG., *¿Por qué una ética mundial?*, Herder, Barcelona, 2002.

afrontar y reconducir las funestas manifestaciones globales y que, aunque no pueda ofrecer soluciones directas a todos los problemas mundiales, constituya la base moral de un mejor orden individual y global. Se trata de buscar un consenso básico mínimo relativo a valores vinculantes, criterios inalterables y actitudes morales fundamentales. Un consenso que se concretaría en los siguientes puntos:

I.- No es posible un nuevo orden mundial sin una ética mundial y, en este sentido, todos somos responsables de un orden mundial mejor que persiga la realización de los derechos humanos, la libertad, la justicia, la paz y la solidaridad, independientemente de los credos ideológicos, morales o religiosos que se adopten. La humanidad entraría con ello en una nueva fase de su historia porque ahora disponemos de recursos económicos y culturales suficientes para instaurar un mejor orden mundial y sin embargo el progreso económico y tecnológico no se ha visto acompañado del progreso en la lucha contra la pobreza y el hambre.

Es interesante ver cómo esta Declaración de 1993 parte de la unidad fundamental de la familia humana y está basada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos hecha por Naciones Unidas en 1948, y cómo lo que en ésta se proclamaba solemnemente en el plano del derecho, es ratificado y profundizado desde el ángulo de la ética: el respeto total a la persona humana, la igualdad, la libertad y la interdependencia de todos con todos. Así mismo, hay que reparar en que la ética universal insiste en que hemos aprendido que solamente con leyes no se impone un orden mundial y que es necesario un cambio de mentalidad y de actitud para hacer valer el derecho. Es necesaria la interpelación en la mente y en el corazón humano porque el derecho sin eticidad no tiene consistencia. Las religiones, y a eso apela el Parlamento, pueden conseguir este cambio interior del ser humano en una nueva actitud ante la vida, en un nuevo talante o en un nuevo carácter, como diría Aranguren, un nuevo estado de ánimo que determinaría nuestro modo de existir, de ver y pensar el mundo, lo que llamaría J.A. Marina una actitud inteligente.

II.- Todo ser humano debe recibir un trato humano, o sea, todo individuo posee una dignidad inviolable e inalienable. En este principio descansa también la Declaración Universal de los Derechos Humanos que, como hemos comentado,

viene ya de la Ilustración y filosóficamente está tomada casi literalmente de Kant, cuando afirma que el ser humano es un fin en sí mismo y nunca un medio para cualquier otro fin. La regla de oro que sirve de emblema a este consenso mundial es *“no hagas a los demás lo que no quieras para ti, haz a los demás lo que quieras que te hagan”* y de ella dimanar cuatro principios tan antiguos que se encuentran en todas las religiones y sobre los que merece la pena ponerse de acuerdo. Este rastreo por las diferentes religiones o morales es lo que, según Marina, debería servir de base para asentar una ética universal.

III.- Los cuatro principios mencionados son:

A.- El compromiso por la no violencia y el respeto a la vida. El “no matarás” o el respeto a la vida es admitido universalmente, como lo es también el recurso a un ordenamiento jurídico para solucionar los conflictos.

B.- El compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo con el fin de paliar el hambre y la pobreza, porque sin justicia es imposible la paz. En esto habrá que exigir a los Estados su responsabilidad, pero es también tarea de los individuos un cambio de actitud y un abandono del afán de lucro desmedido y de la ideología materialista del progreso. El “no robarás” se convierte en “obra con justicia”. Por ello, ningún ser humano puede atribuirse el derecho de robar a nadie, sea cual fuere la manera de hacerlo, ni de hacer un uso arbitrario de sus propios bienes sin tener en cuenta las necesidades de la colectividad. Nadie dudará de que este compromiso se tiene que aprender ya en la familia y en la escuela y los jóvenes deben aprender que la propiedad tiene sus obligaciones y que su uso debe contribuir al bien común porque sólo así puede construirse un orden económico justo. Nadie dudará tampoco de que no basta la beneficencia individual y los proyectos de ayuda aislados ni dudará de que para alcanzar un equilibrio justo es imprescindible la participación de todos los Estados y la autoridad de los organismos internacionales.

C.- Compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrado y veraz, de acuerdo con el precepto observado por las religiones de “no mentirás”. La ética universal reclama el hablar y actuar desde la verdad de tal manera que ni Estados ni individuos tienen derecho a mentir a los demás y esto es especialmente válido para: los medios de comunicación que tanto poder tienen

en la sociedad globalizada; el arte, la literatura y la ciencia, que no se pueden desvincular de las normas éticas fundamentales; los políticos y sus partidos, que se sirven con frecuencia de la mentira para perpetuarse en el poder; y las religiones, que en ocasiones, avivan prejuicios de hostilidad frente a otros credos.

D.- Compromiso a favor de una cultura de igualdad entre hombres y mujeres, condenando la discriminación por razones de sexo y abogando por la confianza mutua.

IV.- Cambio de mentalidad. Ya hemos mencionado en otras ocasiones que, en general, a todos los filósofos que reclaman la necesidad de una ética universal, les parece que el saber ético lleva aparejado una actitud, un carácter y una mentalidad. En este sentido se reclama también para este nuevo marco ético un cambio de mentalidad, porque el mundo no cambiará mientras no cambie la mentalidad del individuo y la mentalidad pública. Se impone un cambio en ética similar al ocurrido en cuestiones como la paz y la guerra, la economía o la ecología. El individuo posee dignidad y derechos pero también una responsabilidad intransferible en relación con todo lo que hace u omite. Todas nuestras acciones repercuten y tienen sus propias consecuencias.

En resumen, la propuesta de la Declaración de Chicago es la misma que sigue vigente entre autores que, como Cortina, siguen apostando por una ética global que establezca un nuevo modelo de relaciones internacionales en las que las religiones, a través del diálogo, puedan contribuir a la construcción de un código ético universal que deberá tener como fundamento el respeto a los derechos humanos universales. No faltan desde luego, voces discordantes con estos diálogos, como las de Flores D'Arcais, desde un ateísmo militante⁶²⁷ a las de G. Vattimo, para quien las religiones están casi muertas, tal como Nietzsche hablaba de la muerte de Dios: *"No hay más que ver los frecuentes diálogos interreligiones que se celebran en cualquier parte del mundo, en los que los interlocutores suelen ser "dirigentes" de las distintas confesiones. No dialogan*

⁶²⁷ FLORES D'ARCAI P., "Once tesis contra Habermas", en *Claves de razón práctica*, 2008, núm. 179, pp. 56-60; MARDONES J. M., *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión.*, Anthropos, Barcelona, 1998. Sobre la crítica a la categoría de la intersubjetividad en la acción comunicativa, puede consultarse LUHMANN N., *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998, especialmente el primer capítulo.

*para cambiar nada; no es más que una forma de volver a confirmar su autoridad en sus respectivos grupos. ¿Acaso sale de estos frecuentes encuentros algo útil para la paz y la mutua comprensión de los pueblos? Mientras no se elimine el aspecto autoritario y de poder de las religiones, será imposible avanzar hacia el mutuo entendimiento entre las diversas culturas del mundo*⁶²⁸. Vattimo propone pues un cambio de actitud también en las religiones a favor del diálogo, del entendimiento y de una ética mundial.

Para Cortina, igual que para Habermas y otros autores, no hay vuelta atrás en la secularización de las sociedades, por eso podemos hablar de sociedades postseculares. En ellas la acción comunicativa representa una gran posibilidad, la ética del diálogo será imprescindible para encontrar soluciones nuevas. El diálogo permite conocer y valorar las soluciones de los demás y enfrentarlas a las nuestras, haciendo que las verdades privadas dejen de serlo. Por eso el dogmatismo religioso debe quedar fuera de la construcción ética y de la fundamentación de una ética universal que intente asentar el orbe de la dignidad. Por eso apuesta por la acción comunicativa y el procedimiento de la ética del diálogo para la ética universal. En este mismo sentido, las palabras de Torres Guillén, por ejemplo, valorando el papel de la ética del diálogo en un intento de ética universal son representativas de la postura que estamos exponiendo: *“La racionalidad comunicativa abre los horizontes no sólo a opinar sobre los asuntos públicos, sino también, a los sujetos que de alguna manera presentan demandas de inclusión y participación social desde su moral personal, como lo son los grupos de diversidad sexual, de contracultura, indígenas, de alternativas económicas y sociales, etcétera. La acción de la ética del discurso, estaría en posibilidades de construir, día a día, una ética pública capaz de inspirar normativas jurídicas propias de un Estado laico y democrático, dentro del cual, los ciudadanos plurales y diversos ...se disponen a aprender de los demás, tratando de conjugar sus creencias con la de los otros desde un tribunal básico: la racionalidad comunicativa*⁶²⁹.

⁶²⁸ VATTIMO G., “¿es la religión enemiga de la civilización?”, El País, 1-3-2009.

⁶²⁹ TORRES GUILLÉN, J., *La acción comunicativa: autolimitación y disposición al aprendizaje en las sociedades postseculares* <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc>

5.- LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Entre las tareas principales de la ética están evidentemente las de su fundamentación, pero también las de examinar cómo podemos aplicar las reflexiones a los diferentes ámbitos de la vida humana, es decir a la política, a la economía, a las profesiones, etc. Los grandes sistemas como la política y la economía, las organizaciones de la sociedad civil como la empresa y la Administración, y las diferentes ramas profesionales, son las tres grandes ramas que de una forma más concreta propone la Fundación *ETNOR* como los frentes principales en los que ensayar una ética aplicada⁶³⁰. Cortina dedica una gran parte de su obra a proponer una aplicación de la ética a los grandes sistemas que hemos mencionado, precisamente porque en la aplicación es donde la filosofía rompe su impotencia y se realiza como la gran tarea humana en la historia. Examinemos ahora la ética aplicada a la política como ese gran marco en el que se ha de desarrollar la ética de la sociedad civil.

5.1.- LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Todas las épocas tienen sus mitos y sus dogmas que, como tales, se caracterizan por ser dados por buenos y admitidos sin crítica alguna. Son una serie de prejuicios sobre los que se construyen nuestras creencias y se asientan nuestros valores. Valga como un ejemplo la legitimación de la esclavitud que hace Aristóteles, para quien los esclavos carecían de razón y por tanto no eran personas. En este sentido hay que recordar también el estudio que hace el antropólogo Stephen Gould en su libro *La falsa medida del hombre*, donde intenta demostrar tanto la debilidad científica como el condicionamiento político de las argumentaciones deterministas basadas en el antiguo mito de la biología. Cuenta Gould cómo el mito platónico de que los seres humanos estamos hechos de oro, de plata, de bronce o de hierro se ha visto reproducido de diferentes formas a lo

⁶³⁰ Véase la página Web, ya citada, de la fundación <http://www.etnor.org/etica.php>

largo de la historia para justificar o legitimar el que, como decía Platón, unos estén hechos para mandar, otros para ayudar o para ser artesanos: *“Las razones para establecer una jerarquía entre los grupos basándose en sus valores innatos, han ido variando...podemos llamar determinismo biológico a la argumentación general que para ello se aduce. Consiste en afirmar que tanto las normas de conducta compartidas como las diferencias sociales y económicas que existen entre grupos, básicamente diferencias de sexo, raza y de clase, derivan de ciertas distinciones heredadas innatas y que, en este sentido, la sociedad constituye un fiel reflejo de la biología”*⁶³¹.

Pues bien, uno de esos dogmas, mitos o prejuicios está relacionado con la democracia. Una de las mejores construcciones que el ser humano ha realizado para asegurar su ámbito privado de libertad es la democracia. La democracia como sistema político fue creada por los griegos. No es que la democracia descubra las leyes sino que descubre que la ley es igual para todos y, por tanto, parece requisito imprescindible que los ciudadanos participen en la elaboración de tales leyes y ahí es donde aparece el *logos*, la razón, como la principal herramienta que sustituye a la fuerza para imponer un modo de vivir. La democracia ateniense no duró mucho, pero siempre quedó como un ideal a perseguir. A finales del XIX, y ya en el siglo XX, hay una creciente pujanza de los movimientos por la democracia. Este dato demuestra la fuerza de la argumentación en el progreso moral y la evolución moral de la sociedad introducida por Habermas, que hemos mencionado.

De nuevo, al examinar la historia de la democracia, observamos que ha habido en su contra dos obstáculos por lo demás sempiternos: los intereses y los mitos de legitimación. Los intereses son los deseos de poder y de gloria. Y en cuanto a los mitos se vuelven a repetir los de la naturaleza (el orden natural debe respetarse o iremos al caos) o Dios como legitimador y origen del poder que lo otorga por gracia a una persona o a una dinastía. Pero esta conquista del poder lleva aparejada la preocupación por ponerle límites; *“la libertad individual surgió como consecuencia de la lucha por el poder más que como el fruto deliberado de*

⁶³¹ GOULD S., *La falsa medida del hombre*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, p. 2.

*un plan, escribe Hayek. Para romperla hubo que romper no sólo miedos, sino creencias fuertemente arraigadas. Como siempre. La mayor parte de las culturas en su origen desconfían de la libertad individual*⁶³².

El liberalismo supuso un gran paso en la legitimación o limitación del poder porque el liberalismo es básicamente un sistema que, buscando proteger al individuo, legitima pero pone límites al poder, porque considera que los individuos tienen derechos previos al Estado. Había que limitar el poder del gobernante. ¿Dónde reside el poder? Aparece un nuevo mito con la democracia: la voluntad popular. Ésta fue la respuesta en la Ilustración: *¡Quiero ser ciudadano!*, quiero ser “*zoon politicon*”, como decía Aristóteles. Pero si la obediencia a las leyes garantiza libertad es porque están hechas por los hombres en consentimiento común. Porque para ser plenamente humano hay que vivir en comunidad y para ello es necesario arbitrar normas y leyes que reduzcan y limiten los egoísmos. Y aquí chocamos con otro problema: puede haber leyes injustas que se hayan aprobado por mayoría; el soberano legislador no es un soberano sino la nación, y este soberano podría comportarse despóticamente. Rousseau ya planteaba el problema: *“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el contrato social*⁶³³.

En definitiva, pues, con la democracia los problemas no han hecho más que empezar. Para Cortina es urgente aclarar el uso y el significado de la democracia por si podemos aplicarla no solo al orden político, sino también al orden social evitando, con ello, el imperialismo político. El socialismo procedimental y el liberalismo se erigen hoy como los paladines de la democracia, en ellos esta palabra significa, sin embargo, cosas muy diferentes. Aclarar qué

⁶³² MARINA J. A., *la lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 105. Precisamente el estudio de estos mitos de legitimación es la piedra angular para Marina de lo que él también llama el progreso moral, que le llevará a una fundamentación práctica de la ética basada en una serie de conquistas históricas como son la invención de las normas, la lucha contra la esclavitud, la lucha por la democracia o por la libertad de conciencia, la discriminación racial y los derechos de la mujer.

⁶³³ ROUSSEAU J. J., *El contrato social*, libro I, capítulo 6, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p.22.

entiende Cortina por democracia es totalmente necesario, pues a esta tarea dedica diferentes capítulos de algunas obras que defienden lo que ella llama *democracia radical o auténtica*. Hablar de la aplicación política de la ética es hablar de la democracia: *“Dilucidar cuál sea hoy el modelo practicable, moralmente deseable y legítimo, el que una realismo, atractivo moral y legitimidad, es hoy tarea prioritaria de la ética y la filosofía política”*⁶³⁴. La democracia tiene, para Cortina, tres razones fundamentales por las que debe ser defendida desde la ética: evita las tiranías, apuesta por la autonomía ciudadana y convierte a los ciudadanos en autores de sus leyes, pero *“¿cómo articular la autonomía de los ciudadanos con el hecho de que sean los representantes quienes toman las decisiones, por mucho que exista un espacio libre de opinión pública en el que, cada vez más, los ciudadanos pueden expresarse?”*⁶³⁵.

Cortina mantiene la tesis de que la democracia no es un mero mecanismo de decisión política sino, sobre todo, un sistema de organización social que atiende a ese doble rostro jánico de la moral del que hemos hablado: la felicidad individual y la justicia social. La democracia parte de reconocer la autonomía de los individuos para participar en la elaboración de normas que buscan la justicia y la felicidad. La fundamentación ética tiene que recorrer ambos aspectos porque el ser humano se ha movido siempre entre esas dos aspiraciones: la de la felicidad y la de la justicia: *“La búsqueda de la justicia es la eterna búsqueda de la felicidad humana. Es una felicidad que el hombre no puede encontrar en sí mismo, y por ello, la busca en la sociedad. La justicia es la felicidad social, garantizada por un orden social”*⁶³⁶.

Dos conceptos son los integrantes de la democracia: participación y autonomía. Y dos objetivos: felicidad y justicia. Esto obliga a articular las instituciones de participación, distinguir entre concepciones antropológicas y mecanismos de participación y tener un *êthos* solidario, una actitud solidaria que será ya el objetivo de la razón cordial. La democracia es tema de filosofía moral y filosofía política si quiere convertirse en una forma de vida y no en un puro

⁶³⁴ ESM 256

⁶³⁵ RED 18

⁶³⁶ KELSEN H., *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1991, p.36.

mecanismo. Sigue, pues, en esto también Cortina la estela de Aranguren para quien, por una parte, la moralidad ha de integrarse en las instituciones político-sociales y, por otra, la ética debe intervenir en la política en cuanto que ésta persigue la justicia y también la felicidad de los individuos. En este sentido, por ejemplo, dice J. M. Aguirre, tras glosar la figura de Aranguren y su posición en la intervención ética en la política: *“Yo me permitiría acabar con una reflexión tan útil como necesaria en nuestras coordenadas culturales. La política sin la ética puede ser fatalmente ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz. Encontrar una articulación dialéctica y constante entre ambas supone un auténtico reto para el pensamiento y para la reflexión, pero sobre todo para la acción humana, porque lo que está realmente en juego no son disquisiciones teóricas, sino la estructuración humana y solidaria de nuestras sociedades. Y este juego no es de ninguna manera un juego de azar, estamos ante un juego de responsabilidad”*⁶³⁷.

Pero, analicemos ahora cómo podemos entender la democracia. Las dos teorías de la democracia más extendidas son la teoría elitista y la teoría participativa. Como su propio nombre indica, la participativa reclama la propia dirección de la vida social de cada individuo. Además, el ejercicio participativo tiene muchas más repercusiones, sobre todo en el orden educativo, porque hace a los individuos tomar en alta consideración el interés general y el sentido de la justicia, el de adueñarse de sí mismo y el de pertenencia a una comunidad. Como apuntaba J. Stuart Mill: *“Los hombres gozan con el ejercicio de sus capacidades, con el desarrollo de sus potencialidades y, por ello, una sociedad logra la mayor felicidad en su conjunto cuando consigue el mayor desarrollo posible de las capacidades de los individuos que la componen”*⁶³⁸. O sea, no es baladí el recurso de Cortina al altruísmo porque, aunque solo sea por utilidad, considera que la democracia participativa es una forma valiosa, responsable, justa y felicitante de vivir y *“a mayor abundamiento, acrecienta en los individuos el sentimiento de autoestima... supone el reconocimiento mutuo de la capacidad en la dirección de*

⁶³⁷ AGUIRRE ORAA J. M., *Aranguren: el ser humano como ser constitutivamente moral*, en BERMEJO, D., (Ed), *Homo sum*, o.c., p. 215.

⁶³⁸ ESM 263

*la vida pública... la democracia participativa no es, pues, un medio para otra cosa sino una forma de vida en sí valiosa*⁶³⁹.

En la democracia debemos distinguir realidad y realización. La democracia en realidad es la democracia que debe ser, porque la realidad ha de incluir los principios que la legitiman y, siendo estos principios los de autolegislación y participación, la democracia es el régimen político que se ajustaría a una ética neokantiana o discursiva. Bien es verdad que las democracias habidas hasta ahora no han sido paradigma de autonomía y participación. En este sentido J. Schumpeter⁶⁴⁰ analiza las contradicciones de la democracia y señala que la primera es la consideración de que la democracia es el gobierno de todos, pero, como todos no pueden gobernar, lo ha de hacer una minoría que llega a detentar el poder en todos los ámbitos, por lo que al ciudadano solo le queda votar. La segunda contradicción es que son las corporaciones y no el individuo las que se convierten en unidades básicas de la democracia. En ella solo las corporaciones pueden negociar, y la corporación somete al individuo a una especie de feudalismo democrático por el vasallaje que impone la disciplina de voto o de partido. La tiranía de las mayorías o la de los expertos o la de las corporaciones dificulta, a la postre, la formación de un pensamiento propio y auto legislador con lo que la democracia real queda maltrecha: *“¿Podemos seguir hablando de gobierno del pueblo? Ante esta pregunta responde Sartori que deberíamos hablar de gobierno querido por el pueblo, más que de gobierno del pueblo, porque en ningún lugar de la tierra gobierna el pueblo. Lo que hace el pueblo es expresar su voluntad en elecciones regulares, pero no gobernar*⁶⁴¹.

Ha fallado el *éthos* democrático que es el *éthos* dialógico traducido en el interés por encontrar la mejor solución para todos los afectados. El *éthos* democrático es pues una actitud que reconoce a los demás la capacidad legisladora que no es sólo la capacidad de votar: *“El principio de universalización, que consiste, a nivel moral, en el intento de situarse en el lugar ajeno a la hora de*

⁶³⁹ ESM 264

⁶⁴⁰ SCHUMPETER J., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1983.

⁶⁴¹ RED 23

*defender intereses y tomar decisiones, es el verdadero motor del progreso*⁶⁴². Es evidente que este diálogo se tiene que dar en un marco de respeto por la integridad de los participantes y de progreso para que los interlocutores alcancen el nivel material y cultural que haga posible su participación como autolegisladores. Vemos así que el principio de universalización es la meta y el principio racional y también sentimental que requiere una convivencia buena. Y aquí es donde entronizamos nuevamente la ética de Kant y la razón cordial, porque sólo un *éthos* que practica la humanidad racional y cordialmente es el fundamento del progreso y el procedimiento capaz de realizar plenamente la democracia.

En muchas ocasiones habla Cortina de cómo esta necesidad de universalización de los principios está instalada en cada uno de los individuos y lo que representa para la moral. El paso siguiente consistiría en descubrir los puntos de acuerdo que serán los mínimos éticos que permiten construir la vida compartida. Precisamente, esta ausencia del *éthos* democrático es lo que ha llevado a que ni el socialismo ni el liberalismo hayan dado los frutos soñados. El colectivismo y el individualismo, las dos grandes teorías y convicciones políticas modernas, han perdido, según Cortina sus señas de identidad, digamos también su beligerancia opositora, y afortunadamente, porque lo que debe primar ahora es el consenso. Este consenso delata también un acuerdo en los fundamentos filosóficos, antropológicos y sociales en cuanto que la concepción del ser humano y la de su realización en la vida social son parecidas y lo son a fuerza de ser vencidos por la realidad política, social y económica. Liberales y socialistas se han visto obligados a centrar sus propuestas y a mitigar sus principios de libertad y de igualdad respectivamente a favor de un principio que unifique a los dos: la justicia.

La ética política liberal intenta extraer y justificar la solidaridad a partir de la defensa del individuo. La ética política socialista hace lo mismo con la autonomía personal a partir del hombre como conjunto de relaciones sociales. Para Cortina, esta "tesis" y su "antítesis" deben ser superadas con una "síntesis": "*Y es que estas dos posiciones pueden entenderse -al modo hegeliano- como dos lados de*

⁶⁴² ESM 271

*un mismo fenómeno que, tomados aisladamente, son unilaterales y necesitan, por tanto, traspasar a un tercero... que trataría de conjugar la autonomía persona - más que el individualismo- con la solidaridad*⁶⁴³. Estamos asistiendo con ello a un nuevo planteamiento del antiguo problema planteado por Rousseau en *El contrato social* mencionado.

El liberalismo como teoría política se fundamenta en una concepción antropológica que, desde la modernidad, considera al ser humano como un individuo poseedor y libre, propietario de sí mismo y de sus capacidades, de forma que es el beneficio propio el motor de la relación social. Desde luego, no hay forma de extraer de aquí la solidaridad como virtud moral; y, como ejemplo, podemos tomar a J. Rawls quien, como sabemos, mantiene una teoría ético-política en la que el concepto de la justicia social está siempre presente. Para Cortina, la teoría de Rawls es una teoría que ha conseguido ir más allá del colectivismo y del individualismo posesivo, porque aunque el punto de partida es el individuo racional, la cualidad de ser racional le lleva a la obligada cooperación y también a la autonomía; porque el individuo, por sí solo, sin aquella característica, no tiene por qué ser capaz de darse a sí mismo leyes universales. Tal es la definición de la filosofía kantiana: *“De ahí que el ingreso en la sociedad política no dependa de un interés individual, sino que sea una obligación moral, porque es el único modo de realizar el derecho innato a la libertad”*⁶⁴⁴. Así pues, para Cortina, la sociedad política es una obligación moral y por eso, para ella, el individualismo es un mal sueño producido por la institución de la propiedad privada.

Para Kant la libertad es un derecho innato, la única posesión anterior al pacto y esta libertad, que tiene como consecuencia la autonomía, conforma la idea de justicia que, en Rawls, no alcanza a la libertad interna pero que establece que el punto de partida de la organización social son los sujetos autónomos, razonables y solidarios. Las personas que han unido lo universal y lo individual, personas que quieren compartir cargos y beneficios, personas solidarias porque el velo de ignorancia les pone en el lugar natural del peor situado, son las personas

⁶⁴³ ESM 278

⁶⁴⁴ ESM 283

que forman la sociedad. Para Cortina, esta posición “*parece haber traspasado a un tercer momento, al que no sabemos dar nombre, pero que tiene por pilares éticos la autonomía y la solidaridad*”⁶⁴⁵.

Por otra parte, no tiene por qué haber oposición entre el socialismo y el individualismo, siempre que este último no sea el individualismo posesivo, que para Habermas y Apel, incurre en un solipsismo metódico por creer que los individuos pueden entenderse antes de su ingreso en el pacto. Para los autores de la ética del dialogo, un individuo solo puede entenderse con otro desde el acto del habla y sólo desde el acto comunicativo se conocen los intereses, incluso los propios, porque somos lo que somos a partir de nuestra relación con los otros. El reconocimiento recíproco como personas es indispensable en el proceso de conquista del ser humano como ser autónomo. Es más, recordemos que el *logos* aristotélico, la palabra, que es la mayor prueba de la sociabilidad humana, es la base de la sociedad justa y buena, y lo es porque es lo que da sentido al diálogo, que “*no sólo es necesario porque es intercambio de argumentos que pueden ser aceptables para otros, sino también porque tiene fuerza epistémica, porque nos permite adquirir conocimientos que no podríamos conseguir en solitario. Nadie puede descubrir por su cuenta qué es lo justo, necesita averiguarlo con los otros*”⁶⁴⁶.

No obstante, la política no es el reino de la moral sino el reino de lo posible; en ella lo utópico es sustituido por la realidad social que cambia constantemente. Según Cortina, son los valores los que dan sentido al proyecto político que intenta “*hacer activamente que lo valioso sea posible... hacer posible una sociedad de hombres autónomos en solidaridad es, a mi juicio, el quehacer político de una época heredera del liberalismo y el socialismo*”⁶⁴⁷. Esta actividad ha de enfrentarse a las contradicciones que ya hemos apuntado más arriba y de las que nos ocuparemos más adelante con detalle: salvar la autonomía de los sujetos ante la corporativización, proteger a las minorías, apostar por una democracia participativa, armonizar el papel de los expertos y el del resto de ciudadanos,

⁶⁴⁵ ESM 287

⁶⁴⁶ RED 38

⁶⁴⁷ ESM 296

distribuir los presupuestos en orden a la autorrealización de los más necesitados, atender a los movimientos sociales, atender a un orden internacional solidario, abrir espacio a la opinión pública...

Cortina asume el concepto de *democracia radical*. El término fue acuñado por la filosofía anglosajona y entiende por tal la aspiración humana a un sistema democrático verdadero. De ella podemos realizar la siguiente caracterización: da una importancia capital a la vida humana en toda su amplitud y no sólo como supervivencia, considera imprescindible redefinir la democracia como sistema político para llegar a una democracia “auténtica y verdadera”, y se compromete con ella para que sea una realidad. Sin embargo a pesar de estas características comunes, se dan posiciones diferentes que llegan hasta la raíz misma de entender la relación del ciudadano con el poder y con su ejercicio. Así, por ejemplo, la posición marxista o la anarquista en realidad limitan cualquier posición democrática porque consideran que toda forma política está al servicio de la clase dominante. La posición comunitarista por otra parte, tomando como base la condición social y política del ser humano, considera la razón y el habla como las herramientas que le hacen conseguir su realización como ser humano, y la política como la forma racional de organizar la vida social. Este comunitarismo confunde a menudo lo social con lo político, “*identificación que se produjo en Grecia, pero que en los tiempos modernos y posmodernos ni existe, ni es técnicamente realizable ni resulta moralmente deseable*”⁶⁴⁸.

Más adelante analizaremos la justificación de esta afirmación, pero de momento, diremos que, para Cortina, la política es una dimensión social, aunque no la única y, desde luego, no la única digna. Esta dignidad o este sobrevalor que en la calle ya no existe para la política, viene de antiguo, de la tradición aristotélica y hegeliana que consideraron al Estado como el cuidador de lo universal, de lo ético, y a la sociedad civil como dedicada a los intereses particulares, a la moral. Cortina llama a esta identificación *imperialismo político* porque viene a ocupar y engullir lo social en lo político y, como ejemplo extremo, tendríamos los regímenes dictatoriales. Pero también muchas formas de

⁶⁴⁸ EADM 14

gobiernos representativos serían sucedáneos de este imperialismo que reduce a los ciudadanos a electores. En consecuencia, toda la vida social gira en torno a la elección y no a la participación. Aranguren, Apel, Habermas, y muchos otros denunciaron ya esta evolución de la democracia y abogaron por una democracia moral que no genere tanta insatisfacción política y que posibilite a los afectados la participación en las decisiones políticas.

P. Ginsborg, en un reciente artículo titulado *Populismo, participación, democracia* nos ofrece algún ejemplo reciente de ejercicio de democracia participativa: *“El Presupuesto Participativo es un proceso anual y recurrente que implica la participación en diferentes niveles por parte de miles de ciudadanos que eligen a sus propios delegados para el Consejo del Presupuesto Participativo. Ayudados por expertos, establecen las prioridades que se presentarán al municipio. Este amplísimo proceso de debate (que incluye no solo la discusión sino también la elección de delegados) sí ejerce una influencia real sobre los políticos. Aunque el proceso participativo no ha sido dotado de poderes formales, jamás hasta la fecha el municipio se ha atrevido a rechazar las prioridades establecidas por ese proceso participativo. Este procedimiento ni niega ni reduce el poder ni la responsabilidad de los representantes políticos. Poder y responsabilidad quedan, más bien, modificados, enriquecidos e institucionalmente constreñidos por las actividades deliberativas y participativas que los circundan. Y la cuestión teórica crucial relativa a la relación entre la democracia representativa y la participativa se resuelve del siguiente modo: la actividad de la segunda garantiza la calidad de la primera”*⁶⁴⁹.

La consecuencia inmediata y más importante de la aplicación de la ética a la política es una teoría normativa de la democracia, y, contra lo que a primera vista pudiera parecer, Cortina no apuesta por una democracia participativa directa o una democracia fuerte. Y esto porque en sociedades tan complejas como la nuestra es imposible la participación directa de los ciudadanos en todos los asuntos a fin de lograr la comunidad ideal de comunicación. Digamos que el principio ético discursivo es imposible de llevar a cabo en la organización política

⁶⁴⁹ GINSBORG P., “Populismo, participación, democracia”, El País 22-05-2010.

si no es como hace Habermas, con una democracia deliberativa, por eso podemos hablar de la ética del discurso aplicada a la política: *“En lo que respecta a la democracia comunicativa o en lo que se refiere a la que proponen los defensores de la ética del discurso, ninguno propone una democracia participativa directa, sino una política deliberativa, en forma discursiva o en forma comunicativa”*⁶⁵⁰.

Pero la democracia discursiva da un giro hacia la deliberativa en Habermas. El giro deliberativo de la democracia se produce en Habermas porque empieza a conceder importancia a la formación de las mayorías en las sociedades complejas. Las mayorías son el fundamento de la democracia, pero la calidad de ésta depende también de la calidad de las mayorías. El agregacionismo interpreta la mayoría como una agregación de intereses particulares, olvidando que también hay otros intereses digamos más desinteresados y más generosos con los demás, como la simpatía de A. Smith, el compromiso de Rawls o de A. Sen, el reconocimiento compasivo de Cortina, por no hablar del de la verdad o de la belleza. Pues bien, la deliberación es la capacidad humana para transformar el autointerés en interés general; la voluntad particular, en la general, por decirlo con Rousseau: *“Como señala Barber, a través de la participación ciudadana, la deliberación pública y la educación cívica, es posible transitar de afirmaciones como yo prefiero esto o yo elijo lo otro a queremos un mundo en que tal cosa sea posible”*⁶⁵¹.

En el caso de Habermas, autonomía y derecho positivo, derechos humanos y soberanía, se complementan. Surge así una política deliberativa siguiendo el hilo conductor de la acción comunicativa. Así, frente a Weber, Habermas seguirá a H. Arendt en la consideración de que la violencia no queda legitimada cuando es ejercida por el Estado para evitar males mayores, sino que *“el auténtico poder político es el poder comunicativo, el que ejercen los ciudadanos libres en el espacio público, cuando deliberan conjuntamente sobre lo justo y lo injusto. Habermas corregirá la propuesta de Arendt al entender que en el subsistema político es inevitable hacer uso de la racionalidad estratégica, pero convendrá con*

⁶⁵⁰ JC 74

⁶⁵¹ JC 81

*ella en afirmar que la fuente de legitimidad de la política viene de la racionalidad comunicativa, del ejercicio del poder comunicativo*⁶⁵².

Rawls propuso también la democracia deliberativa aunque desde la teoría liberal; Habermas lo hace desde su teoría crítica. La teoría de la democracia deliberativa reformula el fundamento de la democracia. Hasta ahora, la democracia venía a ser la voluntad del pueblo expresada en la regla de la mayoría, pero John Dewey denunció que *“la regla de la mayoría es tan absurda como sus detractores le acusan de serlo... Lo que importa es cómo una mayoría llega a serlo: los debates antecedentes, la modificación de las perspectivas para atender a las opiniones de las minorías...la necesidad esencial, en otras palabras, es la mejora de los métodos y condiciones del debate, discusión y persuasión*⁶⁵³. *“Creo que llevaba razón Dewey, dice Cortina, la democracia representativa no es el gobierno del pueblo, en ningún lugar de la tierra gobierna el pueblo. Es más bien, como se ha dicho, el gobierno querido por el pueblo, y ni siquiera eso: es el gobierno querido por la mayoría del pueblo, incluso por la minoría cuando los partidos en el poder no tienen mayoría absoluta. Cómo se forma esa mayoría cuyos representantes pactan con las minorías es un gran problema*⁶⁵⁴.

Es el proceso, pues, lo que define y legitima un poder democrático, y no la regla de la mayoría. El proceso por el que se toman las decisiones, he ahí la clave para determinar si estamos ante una política deliberativa de democracia auténtica. Las razones y no el número de votos es lo importante. La democracia deliberativa pasa a ser así una democracia más cualitativa que cuantitativa. Formulación de propuestas, argumentación y acuerdo son los pasos de un buen proceso de democracia deliberativa: *“La deliberación pretende ser un modelo racional para transformar públicamente las diferencias, más que para agregarlas...en el modelo de Habermas lo esencial es el proceso de formación democrática de la opinión y la voluntad común que se traduce en elecciones generales y en resoluciones parlamentarias. Pero, a diferencia de otras propuestas, el modelo tiene un fundamento filosófico en los presupuestos pragmáticos del habla que descubren*

⁶⁵² EF 167

⁶⁵³ EF 168

⁶⁵⁴ CORTINA Adela., “¿Cómo se forman las mayorías? “, El País 17-02-2009.

*el carácter discursivo de la razón, de ahí que pueda albergar pretensiones cognitivas*⁶⁵⁵. Los ciudadanos exigen no sólo aceptación legal de las normas sino también aceptabilidad racional, que es una manera de decir que las normas hay que interiorizarlas, convencerse de su validez y asumirlas como propias para que sean legítimas. En esta aceptabilidad racional de las normas no se trata de aplicar directamente el discurso a la política, sino de ver cómo cualquier norma tiene que poder ser justificada por medio del discurso. El discurso se convierte así en el gran legislador que transforma la autonomía y la autolegislación en norma jurídica que mantendrá asimismo su validez si cumple la norma básica del discurso: “*Son válidas aquellas normas (y sólo aquellas) a las que pueden prestar su asentimiento todos los que pueden verse afectados por ellas, como participantes en discursos racionales*”⁶⁵⁶.

Sin embargo, esta primera formulación se ve matizada cuando se trata no tanto del principio ético del discurso, cuanto del principio de la democracia dirigido a la comunidad jurídica y política: “*Sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica en un proceso discursivo de producción de normas, articulado a su vez jurídicamente*”⁶⁵⁷. En esta formulación, el principio de universalización pasa a ser un principio de comunidad jurídica en el que la norma de cada uno ha de conciliarse con la de todos, con lo que no desaparece, sino todo lo contrario, el interés universalizable a través del diálogo: “*Lo que une a los miembros es la deliberación de quienes participan en la comunicación y desean tomar decisiones motivadas racionalmente, a la luz de intereses generalizables*”⁶⁵⁸. Cortina ve algunas ventajas en esta teoría de la democracia deliberativa de Habermas, entre otras el hecho de considerar a los ciudadanos no sólo como sufridores de las normas sino como artífices y protagonistas de ellas, sobre todo porque es el principio del discurso el procedimiento para lograrlas. También el interés universalizable concede a la democracia deliberativa una virtud

⁶⁵⁵ EF 169-170

⁶⁵⁶ HABERMAS J., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 375.

⁶⁵⁷ Ídem. p. 175

⁶⁵⁸ EF 177

y es la capacidad para unir voluntad general y autonomía, porque para poder querer lo universal, se necesita descubrir procesos de formación de la voluntad, es decir, educación: *“Pero, como dijimos, esta suerte de democracia radical debe institucionalizarse y no quedar en una mera idea romántica. Por eso Apel distingue entre una parte A de la ética, preocupada por fundamentar el principio ético, y una parte B de aplicación”*⁶⁵⁹. También Habermas habla de una doble vía. Una es la del Parlamento y otra es la de la sociedad civil. Cortina asumirá asimismo esta doble vertiente, incluso dará prioridad a la formación de la sociedad civil como la gran artífice de los intereses universalizables y de la formación y participación de los ciudadanos en los problemas que afectan a todos. La sociedad civil es realmente el lugar de justificación de las reglas formales.

La teoría deliberativa de la democracia tiene, a juicio de Cortina, ventajas: su pretensión cognitivista le hace perseguir no sólo la aceptabilidad fáctica de las normas, sino la aceptabilidad racional. Los discursos políticos han de ser asumidos por los ciudadanos como razonables y no sólo como atractivos. El emotivismo político queda, pues, desterrado porque lo está la manipulación de las emociones: *“Sería democracia emotiva aquella en que las mayorías se forman por manipulación de los sentimientos de los ciudadanos. Las élites políticas manipulan los sentimientos y las emociones de los electores con el fin de conseguir sus votos entendiendo el arte de la política como el arte de la conquista y conservación del poder en cualesquiera medios”*⁶⁶⁰.

Otra ventaja de la democracia deliberativa es clara: los autores de las leyes son también sus destinatarios, pero para ello es indispensable una doble vía de participación política, la de las instituciones y la de la sociedad civil: *“A mi juicio es mérito de Habermas haber propuesto esta doble vía, reconociendo una especificidad a la opinión pública y a la sociedad civil que le niegan quienes reducen toda posibilidad de deliberación a lo político estatal, y a la vez recordando*

⁶⁵⁹ EF 179

⁶⁶⁰ RED 28

*que cuando los procesos de deliberación son informales, no cabe atribuirles pretensiones de justificación*⁶⁶¹.

La democracia deliberativa es también democracia radical porque parte del poder humano como capacidad para actuar y también para alcanzar acuerdos con los demás, como ya señalara H. Arendt, sin embargo, a diferencia de ella, Cortina reconoce que *“el poder comunicativo debe venir mediado por las estrategias administrativas en sociedades complejas. Desde las deliberaciones es posible entrelazar la política dialógica y la política instrumental, el poder comunicativo y las estrategias administrativas, abandonando cualquier tentación de utopismo, pero sin renunciar a la exigencia racional de la estructura comunicativa de los seres humanos*⁶⁶².

Así pues, podemos concluir que la democracia deliberativa es la forma que tienen Habermas y Cortina de introducir en la política la sociedad civil, en definitiva, es la aplicación de los principios de la ética discursiva a la política con lo que la sociedad civil se convierte en el medio por el que todos los afectados intervienen en la toma de decisiones. Sin embargo Cortina puntualiza: *“El empeño de Habermas en privar al principio supremo de la racionalidad práctica de connotaciones morales y en considerarlo moralmente neutral es desafortunado. Lo que se expresa en el principio supremo...es el reconocimiento recíproco, que es una categoría ética*⁶⁶³. La razón es que es la ética la que está detrás de la democracia deliberativa porque el reconocimiento recíproco es un principio ético y en él se funda el principio en el que tal democracia se asienta. Y aquí es donde Cortina ve cómo la teoría de la democracia deliberativa de Habermas ha de ser completada con la esbozada por A. Honneth que inauguraría, según ella, la tercera generación de la escuela de Fráncfort. *“En efecto, la historia humana puede leerse como la paulatina ampliación de un nosotros, de un conjunto de gentes que se reconocen entre sí como auténticas interlocutoras*⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ JC 86

⁶⁶² JC 87

⁶⁶³ EF 181

⁶⁶⁴ EF 182

La raíz de la democracia deliberativa y participativa la encuentra Cortina en Habermas cuando éste se propone ampliar el concepto kantiano de autonomía de tal forma que ésta no es sólo un concepto moral que se sitúa en la libertad interna, sino que también es un concepto cívico ligado a la acción comunicativa que busca normas universalizables. Pero, ¿por qué hablamos de democracia deliberativa y no de democracia discursiva? Pues, porque igual que no es la propuesta de Habermas la de una imposible democracia participativa, no es una inviable ética discursiva en la que sólo cuentan los argumentos, sino que los mitos, los testimonios, las biografías, las narraciones son también formas de comunicación a tener en cuenta; a esta manera de entender la democracia como algo más complejo y completo la llama Cortina democracia comunicativa. Por eso, Cortina propone la *democracia comunicativa* como la forma de superar la democracia discursiva y la democracia deliberativa de Habermas: *“La democracia comunicativa es aquella en que los ciudadanos intentan forjarse una voluntad común en cuestiones de justicia básica, a través del diálogo sereno y la amistad cívica. Cuenta, pues, con pueblo, más que con masa”*⁶⁶⁵. En este sentido, la democracia participativa exige por una parte como su propio nombre indica la participación e implicación en los asuntos públicos de la ciudadanía, pero también, y esto es fundamental, que los políticos y los dirigentes elegidos presenten sus propuestas y sus fórmulas de una forma clara y continuada, no sólo en las elecciones, para que los ciudadanos puedan conocerlas, valorarlas y deliberar ampliamente sobre ellas: *“Una sociedad es democrática cuando los representantes explican sus propuestas de forma sincera y los ciudadanos discuten sobre ellas en la esfera pública, de modo que pueda llegarse a la mayor cantidad de acuerdos posibles”*⁶⁶⁶.

Democracia comunicativa es el concepto de nuevo cuño de Cortina que sustituye a la democracia deliberativa y que se diferencia de ésta en que considera que el principio ético es un principio que ni es neutral ni depende de un concepto abstracto de autonomía. Para Cortina Habermas no lleva hasta sus últimas consecuencias su principio de que: *“Son válidas aquellas normas- y solo*

⁶⁶⁵ RED 35

⁶⁶⁶ CORTINA, Adela., “¿Sanidad sostenible?”, El País 4-1-2012.

aquellas- a las que pueden prestar su asentimiento todos los que pueden verse afectados por ellas, como participantes en discursos racionales”. Por eso, la democracia comunicativa es el sistema político que trata de que ese nosotros tenga categoría ética pero también social y así, todos los sujetos sean protegidos, empoderados y atendidos.

En la democracia comunicativa aparece la sociedad civil como lugar de descubrimiento, justificación y decisión en niveles decisivos. *“Una de esas dimensiones, la participativa, exige como plasmación política ineludible la configuración de una forma de democracia deliberativa, a la que pondremos por nombre democracia comunicativa”*⁶⁶⁷. La democracia comunicativa considera además que los ciudadanos se forman básicamente en la sociedad civil y en esto tienen actualmente mucha importancia las éticas aplicadas que intentan plasmar en los problemas cotidianos las razones morales a las que el derecho o las leyes no pueden llegar.

No faltan críticas, no obstante, también a esta democracia comunicativa, sobre todo basadas en el hecho de que las deliberaciones racionales, simétricas no egoístas, respetuosas, no están al alcance de muchos ciudadanos. Para Cortina sí es posible otro mundo donde se pueda deliberar en serio. Según Cortina, la democracia comunicativa tiene otra ventaja sobre la deliberativa propuesta por Habermas y es la de considerar a la economía como pilar básico de la sociedad civil y no excluirla del proceso democrático de deliberación. El modelo economicista que sólo busca el beneficio empresarial o el institucional que regula la actividad económica con contratos y pactos son modelos insuficientes para Cortina, porque no generan confianza ni fundamentan un *éthos*, una costumbre, un hábito, una ética, un carácter que son la clave en el mundo económico: *“Con ellos sacamos a la luz un contrato no escrito, un contrato moral con todos los afectados por la actividad de la empresa, que firma implícitamente la empresa prudente y justa, como una obviedad, como un sobreentendido”*⁶⁶⁸.

Estamos hablando, pues, de algo más que de un contrato o un pacto. Estamos hablando de alianza y de construir un nuevo sujeto moral ocupado y

⁶⁶⁷ JC 24

⁶⁶⁸ JC 93

preocupado más por lo que es justo que por lo que le interesa personalmente, tarea en la que la educación moral es imprescindible, porque, como vemos, todo el civismo desde la democracia deliberativa hasta el surgimiento de un nuevo sujeto moral descansa en la capacidad que tenga la sociedad de formar éticamente a sus ciudadanos. Esto entra de lleno en la teoría más propia de Cortina que podríamos nombrar como la *teoría de la cordialidad* que tendría también su base en el principio de reconocimiento recíproco: “*La teoría de la acción comunicativa expresa el mensaje central de la tradición del reconocimiento, al entender que en una acción comunicativa los hablantes se reconocen necesariamente como interlocutores válidos, y en ese reconocimiento básico se descubre un vínculo, la fuente de la obligación es entonces el reconocimiento recíproco de interlocutores, que se saben mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa*”⁶⁶⁹.

En el Leviatán de Hobbes los hombres integrantes del pacto se reconocen, pero sólo como competidores, la dignidad de cada uno de ellos está por descubrirse. Fue Hegel quien puso en el reconocimiento social el origen de la sociedad y el orden político, con lo que el reconocimiento viene a ser la exigencia moral de ser reconocido. Esta exigencia es realmente la que nos constituye como seres sociales y, por ende, como seres humanos. La historia del reconocimiento es también la historia de la libertad o mejor de la conquista de la libertad que se desarrolla según tres formas de reconocimiento. El reconocimiento que tiene como vínculo el amor, en la familia y las amistades por ejemplo, los miembros se reconocen como unidos por el amor. El reconocimiento por la ley, en el que nos reconocemos como portadores de derechos y como iguales. Y por último, el reconocimiento por la estima social. “*De todo lo cual se sigue que la base prescriptiva de una teoría social normativa no es puramente lógico-formal, sino ética. El punto supremo de la racionalidad práctica es un nosotros ético para una razón que es íntegramente humana*”⁶⁷⁰.

El reconocimiento recíproco supone la intersubjetividad que es algo más y algo distinto a la comunidad. La comunidad es imprescindible, por ejemplo en

⁶⁶⁹ EF 183

⁶⁷⁰ EF 186

Aristóteles, para la formación integral del ser humano. No se trata, pues, del reconocimiento de la naturaleza social del ser humano, sino de la capacidad de estimar la dignidad y creemos que esto es precisamente lo genuino de Cortina de experimentar la compasión, porque como dijera A. Machado en *Proverbios y Cantares* (dedicado por cierto a Ortega): “*Poned atención, un corazón solitario no es corazón*”. “*Machado nos recuerda que el ojo que ves no es ojo porque tú le veas, es ojo porque te ve; el ojo mismo, como el resto del cuerpo, está hablándonos del carácter radicalmente abierto y extravertido de nuestra existencia, de nuestra apertura radical al mundo y a las personas. Por su radical apertura, el «yo» se enlaza con el «tú» y en la pluralidad unitaria del «nosotros»*”⁶⁷¹.

La intersubjetividad y el reconocimiento recíproco nos sitúan en una posición intermedia entre el comunitarismo y el liberalismo, entre la comunidad y el sujeto. Podemos hablar así de *hibridismo* como esa teoría híbrida que atiende al doble rostro de la moral: la felicidad vinculada a los sujetos y la justicia ligada a la comunidad.

Según Aristóteles, la polis es anterior al individuo. Salvando las distancias, Hegel abundará en esa idea de que incluso el Estado es anterior a la ciudad. No así Kant que representa la abstracción de la moral concreta, porque es el reconocimiento recíproco de las personas y la intersubjetividad lo que construye la buena ciudad y también el buen Estado. Pero, dando un tercer paso, aparece el hibridismo como postura intermedia entre el universalismo kantiano y el

⁶⁷¹ DÍAZ, C., *Persona*, en DPC 312.

Por otra parte es curioso cómo desde perspectivas muy diferentes se trata de explicar la naturaleza humana como ligada al otro ser humano, sin el cual no se puede entender al individuo. Por ejemplo, en una interpretación tan alejada en el espacio y el tiempo como el confucianismo existe la palabra *Rén*, traducida como “naturaleza humana verdadera” (LIN YUTANG), “humanidad verdadera” (LEGGE), “humanidad perfecta” (P. DO-DINH), “benevolencia” (PÉREZ ARROYO), “amor al prójimo” y “bondad” (R. WILHELM). Estas traducciones aparentemente distintas tienen una explicación. El término chino está compuesto por dos palabras: “dos” y “persona”. El Hombre Superior confuciano no es aquel individuo que busca realizar lo que lo diferencia de los demás, sino aquel que desarrolla su verdadero ser en la relación con el otro que aunque distinto también tiene una naturaleza común. Así por ejemplo en *Analectas* 4.1 de CONFUCIO, traducido por S. LEYS, tenemos el siguiente texto: “*El Maestro dijo: Es hermoso vivir en medio de la humanidad. Difícilmente es sabio escoger un lugar para vivir desprovisto de humanidad*”.

comunitarismo hegeliano o aristotélico: *“La única forma de dilucidar si una norma de acción es válida y si una proposición es verdadera consiste en recurrir a un discurso que, en último término, presupone contrafácticamente una comunidad ideal de argumentación o de habla. De suerte que por decirlo con Apel, la comunidad ideal de comunicación constituye una anticipación contrafáctica de la razón”*⁶⁷². Pero es Kant quien incide en la intersubjetividad al formular su imperativo categórico porque lo hace acentuando el carácter de la persona como fin en sí mismo y la universalidad de la moral. Ni en Aristóteles ni en Kant se atiende a la norma sin el recurso al otro al que se está ligado. Por eso para Cortina, *“resulta asombroso comprobar cómo Apel y Habermas insisten en acusar a Kant de practicar un extraño subjetivismo, cuando la clave de la filosofía kantiana es la intersubjetividad”*⁶⁷³. Aún con todo, el imperativo kantiano no tiene en cuenta el carácter comunitario del sujeto moral, como no sea en la formulación del reino de los fines, según aparece en la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*: *“Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual no debe tratarse a sí mismo ni a los demás nunca simplemente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Mas de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, sólo es un ideal)”*⁶⁷⁴.

Sin embargo, Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* sigue la estela de S. Agustín o de Lutero de que el hombre está hecho de madera curva y para sacar algo recto de ella hay que ser capaz de domarla; así es que hay que transformar la intención, la voluntad, pero desde dentro, desde el corazón. ¿Cómo? Sólo hay una manera: con la comunidad ética, según Kant, que le hará mantener la disposición a obrar bien potenciando el *quiero* del que S. Pablo se veía privado: hacer el mal que no quería y no hacer el bien que quería. *“La comunidad ética constituye lo que el propio Kant denomina un estado civil*

⁶⁷² AC 105

⁶⁷³ AC 106

⁶⁷⁴ KANT E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p. 122.

*ético, expresión que no es usual en el mundo de la filosofía moral. Esto significa que quienes se rigen por sus leyes han transitado desde un estado de naturaleza ético a un estado civil ético*⁶⁷⁵.

Un filósofo como Ch. Taylor concede a la comunidad un valor imprescindible siguiendo la tradición aristotélica, porque es la comunidad quien tiene el poder de proponerse y llevar a cabo objetivos comunes sin los cuales los individuos no pueden alcanzar lo deseable para cada uno de ellos (*Ética de la autenticidad*). Pero, según Cortina, hacen falta los corazones para afirmar la capacidad de estimar y también la de compadecer (para construir la vida política y moral): *“Sin ellas no tendríamos razones para afirmar que hay capacidades tan valiosas que deben ser protegidas con un derecho a ejercerlas, de modo que cualquier comunidad política que quiera considerarse justa está obligada a protegerlo, ni tendríamos razones para afirmar que la persona que goza de esas capacidades de hecho, o podría gozar de ellas por pertenecer a la especie humana, es digna de que esas capacidades sean empoderadas*⁶⁷⁶.

Son éstas las razones que nos unen como humanos. Razón comunicativa y reconocimiento son, así, los pilares en los que se fundamentan los derechos. Ahora bien, sin medios materiales y culturales es imposible la razón comunicativa y dialógica con lo que entramos en un orden distinto de la realidad, porque ya no hablamos de posibilidades teóricas, sino de capacidades reales: *¿Cómo tender un puente entre las capacidades y los derechos teniendo en cuenta que pertenecen a esferas distintas de la realidad?*⁶⁷⁷. Las capacidades pertenecerían al orden teórico, a la antropología, a la moral pensada que dijera Aranguren. Y los derechos pertenecerían al orden práctico. Se trata de tender el puente entre el ser y el deber ser que es el eterno problema de la ética. Cortina encuentra, por eso, que es necesaria una ética cordial como principio de una política comunicativa, y como nexo de unión entre la teoría y la práctica, entre lo que es y lo que debe ser.

Una democracia a la altura de los tiempos debe procurar para Cortina estas transformaciones: el concepto tradicional de bien común en la exigencia de unos

⁶⁷⁵ AC 108

⁶⁷⁶ JC 102

⁶⁷⁷ JC 103

mínimos éticos; la democracia sustancial, en la procedimental, lo legítimo, en lo justo; lo políticamente correcto, en lo éticamente correcto; la mentalidad axiológica en los mínimos procedimentales, las normas comunitarias, en los principios universalistas, el individuo propietario, en el autónomo solidario, la voluntad del pueblo, en la voluntad desustancializada. Dos son las teorías que, derivadas de propuestas filosóficas, podrían reunir estas características: la de la democracia entendida en sentido fuerte y la fundamentada en una ética discursiva.

La democracia fuerte se define “como aquella en la que el conflicto se resuelve, en ausencia de un criterio independiente, mediante un continuo proceso participativo, autolegislación inmediata y la creación de una comunidad política, capaz de transformar individuos privados y dependientes en ciudadanos libres, y los intereses parciales y privados, en bienes públicos. Comunidad, bienes públicos y ciudadanía son, pues, tres factores independientes”⁶⁷⁸. Ésta es la democracia fuerte que acuña B. Barber, inviable para Cortina porque los ciudadanos estarían condenados a una actividad pública incesante. Supondría estar permanentemente reunido para tomar decisiones que afectan a los asuntos públicos. Pero, por otra parte, no es plenamente participativa, porque al final se conforma con que los ciudadanos participen alguna vez en los asuntos públicos o lo hagan sólo en las comunidades básicas y no en los organismos superiores. Por último, Barber iguala moral y política afirmando que la ciudadanía es la identidad moral por excelencia. Para Cortina, esto no se puede admitir porque supone identificar lo moralmente correcto con lo políticamente correcto cuando las personas deben tener criterios de deliberación independientes.

La ética del discurso representa, sin embargo, para Cortina, el fundamento de la democracia participativa, sobre todo en lo que se refiere a la teoría de la acción comunicativa que continuaría a su vez la teoría crítica de la sociedad capitalista de la Escuela de Fráncfort. La acción comunicativa de Habermas, como opuesta al conservadurismo que defendería una democracia elitista en tanto consecuencia necesaria de un “exceso de democracia” de las sociedades avanzadas, apostaría por una democracia participativa como lo hace la

⁶⁷⁸ BARBER B. *Democracia fuerte*, p. 131, en EADR 104

Modernidad Crítica. Para Cortina no hay duda de ello si tenemos en cuenta los principios de la ética del discurso, uno de los cuales es, según Habermas,: *“Sólo pueden tener validez aquellas normas que logran o podrían lograr la aprobación de todos los afectados en pie de igualdad como participantes en un discurso práctico”*. Con lo cual podemos *“colegir que de la afirmación de que todo ser dotado de competencia comunicativa ha de tenerse por un interlocutor válida, se deriva la exigencia de que participe de forma significativa también en la vida política, en las deliberaciones y decisiones acerca de las normas que le afectan”*⁶⁷⁹.

Por tanto, no es que la ética del discurso procure la participación, es que la considera un valor en sí misma, porque es la expresión de la autonomía humana. No se trata de un mero procedimiento, sino una forma de vida radicalmente humana, de ahí que la democracia radical sea también una forma de vida que afecta a toda la colectividad y sobre todo a cada individuo que se ve enriquecido en su autonomía y libertad. He aquí un ejemplo palmario de cómo una antropología determina una antroponomía, de cómo una idea de ser hombre, (como ser autónomo y comunicativo en este caso), comporta una forma de vida democráticamente radical *“porque en ella los individuos se autorrealizarían al ejercer su capacidad de participar en la vida pública y al fomentar su sentido de la justicia, que aquí se especifica como el sentido de tomar decisiones atendiendo a intereses universalizables... Como ya dijera Apel, la democracia como aproximación a esta exigencia ideal es por tanto algo más que un conjunto de procedimientos neutrales...tiene su fundamentación ético normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación que ya siempre hemos aceptado al argumentar”*⁶⁸⁰.

Cortina hace referencia también a las diferencias que encuentra entre Apel y Habermas en la aplicación del principio de la ética discursiva de la participación a la política. Para el primero existe hoy en día en el mundo una opinión pública mundial que se guía por principios éticos. Apel aboga por una ética de la responsabilidad en la que se tengan en cuenta las consecuencias y los contextos

⁶⁷⁹ EADR 110

⁶⁸⁰ EADR 111

concretos, los daños colaterales que dicen los políticos, y no por una ética de la intención al estilo kantiano en que la buena voluntad sea el principio de la moralidad. Con lo cual parece que no hay que moralizar totalmente la política, ni politizar totalmente la sociedad: *“La peculiaridad de la aplicación de la ética a la política, al menos tal y como Apel y Habermas enfrentan el problema consiste -a mi juicio- más bien en defender que un intento de moralización directa de los sistemas jurídico, político y económico, nos llevaría a retroceder en el proceso de diferenciación que los sistemas han ido sufriendo desde el inicio de la Modernidad”*⁶⁸¹. Apel alude al fracaso y a la mala experiencia histórica de los países que optaron por moralizar directamente la sociedad con la distribución y producción de bienes.

De cualquier manera, lo que está claro es que los creadores de la ética del discurso no están por la aplicación directa de la ética a la política, sino por la influencia indirecta. Habermas es, en este sentido, más tajante al afirmar que la ética debe ocuparse de la fundamentación y no de su aplicación. Pero, Apel completa esta primera parte fundamentadora con otra aplicada a la vida social y dentro de ella a la política. Para Habermas, la aplicación indirecta viene obligada por las características de las sociedades modernas posindustriales y propone una formación política de la voluntad institucionalizada tendente a lograr resoluciones y también una serie de procesos informales de opinión no institucionalizada que no persigue resoluciones sino discusión sobre valores. Es como si toda la aplicación de la ética a la política estuviera destinada a formar una voluntad popular que aspira a convertirse en soberana. Y eso nos lleva a proponer un Estado de derecho que garantice mediante las instituciones la realización política, con lo que estaríamos más allá del liberalismo individualista y más allá también del comunitarismo estatal.

A su vez, una democracia así no se puede entender sin la intersubjetividad como relación entre sujetos en los procesos de entendimiento y acuerdo que forman la sociedad. El sujeto, el individuo es suplantado por la relación con los otros sujetos, según explicamos más arriba aludiendo a Lévinas desde el principio

⁶⁸¹ EADR 115

de que “somos lo que somos por nuestra relación con los demás”: *“La muerte del sujeto se anuncia de nuevo y Habermas comunica el evento como una buena noticia, porque para él significa la muerte del individuo posesivo...las idea de intersubjetividad a la que recurrimos nos permite evitar ambos extremos (el liberalismo y el comunitarismo) porque apunta a un tipo de sujeto capaz de guiarse no sólo por sus intereses privados, sino también por intereses universalizables”*⁶⁸². Si la teoría de Habermas tiene valor es, pues, por la importancia que le da a la participación indirecta en los procesos informales de opinión que en contraste con la participación institucional se materializan en las decisiones de los afectados. Éste es el germen de lo que Cortina llama la ética de la sociedad civil.

En resumen, para Cortina, la ética del discurso apuesta por una democracia participativa, radical y auténtica, aunque, en primer lugar, no propone una participación directa en las decisiones políticas que sería inviable; en segundo lugar, no persigue la igualdad política, fuera de la de una persona un voto; en tercer lugar, no concibe la democracia como el gobierno del pueblo, sino el querido por el pueblo; y en cuarto lugar no contempla metas privadas sino intereses universalizables. Algunas consecuencias de esta forma de entender la democracia y el orden social podemos extraer ya: la necesidad de una potente sociedad civil que presione al poder cristalizado en las instituciones y la necesidad de una educación cívica para la formación de una voluntad política autónoma e intersubjetiva que es justo lo contrario de la apatía política generada con la democracia representativa. *“Es un empeño moral: se trata de fomentar en el ámbito de una publicidad informal, espontánea y no institucionalizada, una voluntad y una opinión democrático-radical, es decir, decidida por intereses universalizables, se trata de animar a los ciudadanos que tienen la posibilidad de entrar en los discursos públicos a que favorezcan en ellos intereses generalizables, de modo que los políticos acaben teniendo que tomarlos en cuenta a la hora de justificar sus políticas concretas”*⁶⁸³.

⁶⁸² EADR 118

⁶⁸³ EADR 121

En nuestra opinión, esta posición ante la participación en la democracia no está exenta de ingenuidad pues, por una parte, supone que el ánimo que se pueda infundir a los ciudadanos surte efecto, supone también que existen animadores profesionales de ello. Por otra parte, supone que los políticos serán sensibles a las manifestaciones y a las presiones y no legitimarán sus actuaciones simplemente por el recuento de los votos o porque hayan ganado las elecciones. De cualquier manera, lo que más nos interesa destacar aquí y ahora es que la democracia auténtica se fundamenta en los mismos principios que la ética mínima que hemos explicado en la parte primera: en la idea de sujeto moral, autónomo e intersubjetivo, ahora también político. La cuestión siguiente será determinar si la democracia así entendida une autonomía y solidaridad, que es una característica de la democracia radical, según hemos dicho

Una ciudadanía civil, además de constituirse con las actividades profesionales y las del sector social, se forma con la opinión crítica y pública que es quien unifica todas las actividades y forma una conciencia moral social. Ya Kant hablaba, por ejemplo, del uso público de la razón, de tal forma que era el segundo requisito de la Ilustración después de la salida de la minoría de edad. El *uso público* implica una libertad total y sin límites. El uso público de la razón se produce cuando alguien hace uso de su razón ante el público. En este contexto no deben existir límites para la libertad de expresión: *“Sin embargo, para esa ilustración sólo se exige libertad y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio...el uso público de la razón siempre debe ser libre, y es el único que puede producir la ilustración de los hombres... Entiendo por uso público de la propia razón el que alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores”*⁶⁸⁴. Así es que, si la crítica pública es una condición moral de la actividad política, más lo es de una democracia que pretende ser auténtica.

Pero este uso público de la razón preconizado por Kant, es precisado por Rawls y por Habermas. Rawls lo ve necesario para llegar a “la posición original”

⁶⁸⁴ KANT I., *¿Qué es la ilustración?*, Publicaciones UCM., Madrid, 2006, p.13.

de su teoría de la justicia en la que todos los miembros aceptan los principios mínimos de justicia y convivencia que legitiman moralmente una sociedad. La razón hace un uso público en su objetivo que es el bien público y en su utilización porque es la razón de los ciudadanos iguales. La razón pública de Rawls persigue el consenso y ése sería para Cortina su gran valor, pero tiene también el inconveniente de ser conformista con lo que ya existe. Para Cortina, es imprescindible también la formación de una ciudadanía activa en el mundo de los medios de comunicación, porque en una sociedad mediática como en la que vivimos, ser es aparecer en los medios, y son los medios los que tienen que estar dotados de medidas deontológicas, que, además de proteger a las gentes, las empoderen y las potencien. *“Convendría preguntarse si una revisión de la actividad de los medios no podría tener también otro fin además del de proteger a las gentes, si no podría preocuparse también por potenciarlas. Que sin duda el mandato supremo de la ética moderna es “no dañarás”, “no instrumentalizarás a las personas”, pero ese mismo mandato tiene otro lado igualmente interesante: “sí las empoderarás”, sí harás lo posible para que lleven adelante el tipo de vida que juzguen digno de ser vivido. Y en este sentido positivo una ética de los medios se hace indispensable para que las personas lleguen a ser también ciudadanas, artífices de sus vidas junto a sus conciudadanas. Cosa sin la que no existe una democracia auténtica... es necesaria una ética de los medios, porque es rentable a medio y largo plazo y, sobre todo, porque pertenece a la entraña de la profesión”*⁶⁸⁵.

Cortina propone en este artículo cuatro medidas para generar una opinión pública madura y responsable: la primera es aumentar la libertad de los ciudadanos ampliando su información, porque sin información, no hay libertad; la información debe además distinguirse de la opinión y de la interpretación, aunque la independencia absoluta sea casi imposible. La segunda es convertirse en plataforma para la libre expresión de las opiniones de los ciudadanos, porque participar no es sólo votar sino sentirse reconocido como ciudadano para enjuiciar actuaciones públicas. La tercera es potenciar una opinión pública razonante

⁶⁸⁵ CORTINA, Adela, “Ciudadanía mediática”, en El País, 24-11-2004.

porque el conjunto de ciudadanos no son ni masa ni multitud, sino público unido por el diálogo y la discrepancia y, finalmente, entretener, porque el ser humano es también *homo ludens*. Entretener en calidad y no sólo en cantidad. Sin embargo reconoce que no es tarea fácil ya que la información va unida a dos facetas humanas difíciles de dominar, el poder y la mercancía.

5.2.- LA ÉTICA ANTE LA VIOLENCIA Y ANTE LA POBREZA

5.2.1.- Una forma de poder, quizá la más importante, que nos afecta a todos es el poder político. Si la democracia es el sistema político más aceptado, como hemos visto, dos tradiciones le dan forma: la tradición republicana y la tradición liberal. Autores como H. Arendt, B. Barber, se apuntan a la primera; Hobbes, M. Weber defienden la segunda. Pero tarde o temprano el poder se las tiene que ver con la violencia para mantenerse. Para Cortina ¿puede tener justificación ética la violencia política? Si llamamos violencia a la aplicación de la fuerza para intentar cambiar algo, su uso es consustancial a las sociedades humanas y está ya en el pacto social que da legitimidad al Estado. Es una forma de poder ancestral del que siempre hemos padecido, de ahí que haya que deshacerse de ella en nuestra evolución moral. Además violencia significa forzar a otra persona, lo que elimina su autonomía *“por eso, la violencia será justificable únicamente cuando su uso sea inevitable para posibilitar que las personas desarrollen en paz su autonomía... excepcionalmente se permite para evitar una violencia mayor, que es la de impedir la libertad personal”*⁶⁸⁶.

La teoría republicana entiende las relaciones del poder como relaciones entre ciudadanos iguales y, por eso, la violencia está deslegitimada, es un estado anterior a la política democráticamente entendida. Los liberales entienden que las relaciones de poder son eso, de poder, de autoridad, de obediencia, de dominación, en las que la violencia es el medio político necesario. Pocas dudas existen sobre lo que prevalece en la interpretación liberal, pero, frente a ella,

⁶⁸⁶ HPD 169

Cortina reclama que el problema de la violencia ha de ser resuelto teniendo en cuenta la forma absoluta de los mandatos.

En efecto, el modo absoluto kantiano y postkantiano del imperativo categórico significa que hay mandatos que deben ser obedecidos *prima facie*, pero, que cuando entran en conflicto con otros deberes morales, hay que optar por el de mayor rango moral. La mentira es mala, pero a veces es inevitable y aceptable porque se justifica por un principio moral más elevado como por ejemplo, la vida: *“La mentira sigue siendo nociva y por eso, quien recurre a ella tiene que justificar su opción apelando a un principio moral más elevado. Por ejemplo el de no dañar la calidad de vida de un enfermo, habida cuenta de que además con ello, no se perjudica a terceros”*⁶⁸⁷. Es decir, una vez considerado el fin en sí mismo humano, necesitamos una prioridad de valores y mandatos que obedecer. Este tratamiento aplicado a la violencia nos muestra que, para Cortina, la violencia puede ser legitimada si con ella se evitan males mayores *“la única ética racional capaz de enfrentar con altura humana el problema de la violencia es una ética de la convicción responsable o de la responsabilidad convencida. Sólo desde ella es posible introducir un orden entre los principios, en caso de conflicto...de entre las funciones que la violencia ejerce hay alguna- la expresiva- que nunca tiene justificación ética”*⁶⁸⁸. La función expresiva aparece cuando se actúa violentamente por puro placer o disfrute. Las funciones instrumental y comunicativa, como transmisión de un mensaje son las únicas en las que está legitimado el uso de la violencia como medio, aunque la violencia en sí es mala, pero incluso la utilización de la violencia puede formar una espiral cuando se hace instrumental o comunicativamente, puede desembocar en la utilización expresiva de la misma. En efecto podemos ver cómo ocurre esto en guerrillas o grupos paramilitares, en los que los ajustes de cuentas, las venganzas y el ojo por ojo sustituyen a la búsqueda de la justicia social en la que la violencia queda eliminada.

Por otra parte, puede que el poder político, en el ejercicio de sus funciones, actúe de forma ilegal. Es decir, aunque está legitimado para ejercer el poder y, en

⁶⁸⁷ HPD 172

⁶⁸⁸ HPD 173

consecuencia, la violencia no puede realizarse más que por los procedimientos legítimos, lo contrario es un delito mayor que el del propio ciudadano (el caso de los GAL en España podría servirnos de ejemplo). Aún así, y aún cuando la tradición liberal puede explicar las relaciones de poder en una democracia, considera Cortina que sin creencias, sin convicciones religiosas, éticas o políticas es imposible el poder y más el democrático. Se precisa el consentimiento de los ciudadanos obtenido comunicativamente para que el poder esté legitimado, con lo que la violencia deja de ser el fundamento del poder para ser sólo un instrumento de él, *“una opinión pública que legitime y controle comunicativamente a los gobiernos es una pieza indispensable para tener por éticamente justificable la violencia instrumental”*⁶⁸⁹.

Pero centrándonos es un caso concreto ¿podríamos dar por justa la guerrilla o el terrorismo? En este asunto Cortina se aparta de la justificación de cualesquiera tácticas terroristas: *“Carecen de justificación moral porque afectan a cualesquiera ciudadanos, aprovechan situaciones de indefensión y pretenden atemorizar a toda la población. Por eso, a mi juicio, ni siquiera ejercen una función comunicativa, porque el lenguaje utilizado para hacer llegar su mensaje es tan absolutamente inadecuado que no puede entenderse a través de él sino que quienes lo utilizan quitan la vida y dañan”*⁶⁹⁰ y ya sabemos que el primer mandamiento es no dañar.

Otra consideración le merece a Cortina la guerrilla de América Latina, porque nace en una situación injusta de negación de derechos básicos, las clases dominantes se sirven de gobiernos para mantener privilegios y porque se trata de una violencia de respuesta para que se reconozca el valor de las personas como interlocutores válidos. La violencia aquí sí está justificada, siempre que el recurso a ella sea el mínimo y el indispensable, se hayan agotado los recursos políticos y no se ocasionen males mayores, se maximicen los bienes que pueden generarse, se desenmascare la mentira y se ponga fin a la injusticia. Se adhiere Cortina en este tema de la violencia, y lo cita expresamente, a la de algunos pensadores y activistas de la teología de la liberación o de la filosofía de la liberación, en

⁶⁸⁹ HPD 177

⁶⁹⁰ HPD 179

concreto a I. Ellacuría o J. Sobrino. En efecto, como señalara Engels *"el poder, la violencia, no es más que el medio, mientras que la ventaja económica es el fin"*⁶⁹¹ y básicamente a partir de la encíclica *Populorum Progressio*, la Iglesia Católica, en particular el movimiento de la Teología de la Liberación, manifestó sin ambigüedad: *"La violencia originaria, raíz y principio de todas las demás violencias sociales, es la llamada violencia estructural, la injusticia de las estructuras sociales, sancionada por un orden legal injusto y un orden cultural ideologizado, que como tales constituyen la institucionalización de la injusticia"*⁶⁹². La forma ética de ejercer la violencia está en ponerla al servicio de las mayorías populares, al servicio del cambio social y de la dignidad humana. La violencia así entendida es una forma específica de manifestación ética, pues ésta no persigue la destrucción del ser humano y su entorno, ni su sometimiento, no es un fin sino uno de los medios disponibles para construir un sistema justo que nos encamine hacia una nueva sociedad.

En parecidos términos se expresa J. Sobrino, discípulo de I. Ellacuría y teólogo de la Liberación, que emplea el concepto de terrorismo de otra forma para darle ese tinte de crueldad e inhumanidad: *"Es verdad, y la verdad mayor, que existe y persiste otro tipo de terrorismo —en definitiva más originario, y por ello más peligroso, y más cruel, porque mata a muchísima más gente— de cuya esencia 'aterradora' poco se habla: el terrorismo del hambre y la pobreza, el que causa millones de excluidos y refugiados, el que arrumba al sida a la ignorancia y al desprecio. La conclusión es que millones de seres humanos viven hoy 'aterrorizados', no por acciones concretas violentas, sino por estructuras inhumanas, violadoras de lo humano. Este tipo de barbarie sólo mínimamente se da a conocer de forma oficial y no se organizan campañas para comunicarlo de forma masiva"*⁶⁹³. Aunque Cortina advierte que el problema de la guerrilla es su evolución posterior, aquello en lo que puede desembocar y que el etnocentrismo ético resulta al final insuficiente frente al universalismo, cree que *"los partidarios*

⁶⁹¹ ENGELS F., *Anti Duhring*, Grijalbo S.A, México, 1981, p. 152-153.

⁶⁹² ELLACURÍA I., *"Trabajo no-violento por la paz y violencia liberadora"*, *En Reflexión y Liberación*, año 1, vol. 4, dic.-febrero 1990, Santiago de Chile, p. 6.

⁶⁹³ SOBRINO J., *"Redención de la barbarie y el terrorismo"*, en *Revista Latinoamericana de Teología* nº54, UCA Editores, 2001, San Salvador, p.219.

de la ética de la liberación, que nació como ética del conflicto, van pasándose con armas y bagaje a las filas de la ética del diálogo... porque entienden que la guerra aún siendo justa, ha perjudicado sobre todo a los débiles, y es preciso emprender otra vía para lograr el reconocimiento de sus derechos elementales y de que son personas, interlocutores válidos”⁶⁹⁴.

“Un claro ejemplo de este tipo de conflictos es el que se produce cuando, en situaciones de palmaria violencia y opresión, alguien exige a los oprimidos como un deber moral, que se comporten de forma no violenta. Si la razón de la exigencia es que la violencia es intrínsecamente mala y que bajo ninguna condición puede ser utilizada, entonces el oprimido se encuentra bloqueado entre el deber moral incondicionado de defender la vida de los oprimidos, y el deber igualmente incondicionado de no hacer uso de la violencia: en cualquier caso, su acción es inmoral; cuando él no ha elegido nacer y vivir en tal situación de violencia. Y por si fuera poco, los que hemos tenido la inmensa suerte de no nacer en una situación igual, todavía nos permitimos el lujo cínico de tacharles de inmorales por recurrir a la violencia”⁶⁹⁵. Creemos que aquí Cortina hace otro guiño a la ética de la liberación; menciona además a I. Ellacuría o a J. Sobrino como ejemplos en los que la realidad histórica actúa como un componente esencial del planteamiento ético, en este caso en la consideración de la violencia.

Por lo que respecta a la consideración moral de la violencia, para Cortina la ética del deber de Kant es demasiado rígida, está encorsetada en la ley universal y esto le hace ser inútil para muchos casos concretos. Por eso Cortina propone el paso a una ética de la responsabilidad, como ya anunciara Weber. Se trata de admitir que aunque haya acciones intrínsecamente malas, no pueden estar siempre prohibidas si no queremos caer en el absolutismo moral que prescinde del contexto histórico y social, de las consecuencias inmediatas o a largo plazo y en definitiva prescinde del hombre de carne y hueso al que en el fondo está dedicada la ética. ¿Cuál es la opinión de Cortina a este respecto, por ejemplo en el tema de la utilización de la violencia? Acabamos de mostrarla, admitiendo que es intrínsecamente mala, pero eso no impide que en casos puntuales esté

⁶⁹⁴ HPD 182

⁶⁹⁵ EADR 186

justificada: *“No es por convicción desligada de la historia por la que se mantienen las posiciones, sino por responsabilidad, por eficacia a largo plazo...Más coherente es la posición de quien no se cierra a considerar que en ocasiones la violencia pueda estar justificada y que son los afectados por la historia quienes responsablemente han de decidir. Porque esa es la grandeza y la miseria de la decisión moral: que nadie puede asumirla a priori por mí, que soy yo quien ha de decidir personalmente, es decir de una manera responsable de la que puedo dar razón”*⁶⁹⁶.

Cortina ve en la ética del discurso una superación del idealismo kantiano que exige incondicionalmente el cumplimiento del imperativo porque descubre que la razón humana es dialógica. Lo cual, en principio, hará, en el ejemplo que nos ocupa, excluir la violencia en la solución de conflictos pues es lo contrario del diálogo, pero *“¿cómo recurrir al diálogo transparente en condiciones de palmaria violencia, en las que aquel que se comporta dialógicamente va a ser aniquilado por quienes ni sueñan en entrar en un diálogo y solo piensan en eliminarle con todos los suyos, porque ni remotamente creen que tienen ante ellos interlocutores validos? ¿Qué es recurrir al diálogo en tales contextos sino una solemne irresponsabilidad?”*⁶⁹⁷. Por eso Cortina se aleja de la posición de Habermas y se adhiere a la de Apel que considera que, si bien el primero realiza la fundamentación dialógica, el segundo propone una parte B que investiga cómo se puede aplicar la parte A fundamentadora y fundamentante a los casos concretos: *“En el nivel de la aplicación la responsabilidad prima sobre la presunta pureza, y eso exige en ocasiones no correr el riesgo de la transparencia unilateral, sino usar estrategias para neutralizar las estrategias ya operantes en la realidad. Usarlas, eso sí, con vistas a crear una situación en la que sea posible comportarse de modo transparente sin arriesgar con ello la vida propia y ajena”*⁶⁹⁸.

No se trata, pues, de enmendar la plana a Kant sino de superarlo en el modo de entender la incondicionalidad y trascender este apriorismo a los deberes *prima facie*, según hemos descrito con anterioridad. Estos deberes son *“los que*

⁶⁹⁶ EADR 187

⁶⁹⁷ EADR 190

⁶⁹⁸ Ídem.

*han de ser cumplidos siempre que no entren en colisión con otros que, en el caso concreto pueden tener mayor fuerza exigitiva precisamente porque defienden mejor a los hombres. Quien haya de ponderar la exigencia moral es siempre en último término el sujeto*⁶⁹⁹. La posición, en este sentido, de Cortina es muy cercana a la de Zubiri, que estaría en la línea de dejarse afectar por la realidad, como modo humano de vivir responsablemente. Enfrentados a este problema del uso de la violencia y que han optado por la línea zubiriana estarían, según Cortina, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino porque frente a un idealismo que exigiera incondicionalmente el cumplimiento no sólo de la forma sino también del contenido concreto de la moral, *“el realismo de cuño zubiriano ordena dejarse afectar por la realidad, hacerse cargo de ella y responder a ella. Sólo desde tal actitud cabe una violencia liberadora*⁷⁰⁰.

Pero aún hay más en el tema que nos ocupa y que nos sirve, desde luego, para un caso puntual de ética aplicada. Cortina justifica el uso de la violencia cuando no hay otra manera de que se les reconozca a los oprimidos la condición de interlocutores válidos, que es como hemos dicho, una de los pilares de la ética del diálogo: *“Aquella violencia de respuesta que tiene por meta obtener el reconocimiento como interlocutor real en un proceso dialógico, en el que se toman decisiones acerca de las condiciones de una vida digna, tiene una justificación, pero eso sí, es una descalificación en toda regla de esos hablantes poderosos que se niegan a reconocer realmente la vida y la capacidad dialógica a millones de hombres. Ésa sí que es violencia, para la que no cabe justificación alguna*⁷⁰¹. He aquí un caso de aplicación de ética a la política o, si se quiere, a la solución política de conflictos. En ella parece, pues, que Cortina obliga a distinguir deberes *prima facie* de los deberes “actuales” sobre los que es urgente actuar. Esta urgencia viene a instaurar un mundo en el que el diálogo sea posible, y en este sentido, es una situación que podríamos llamar de moral en construcción. Por eso, se parece a lo que J. A. Marina llama el “período constituyente de la ética”. Y

⁶⁹⁹ EADR 188

⁷⁰⁰ Íbidem.

⁷⁰¹ EADR 191

parece, además, que las decisiones personales e intransferibles del ser humano de carne y hueso en esta urgencia llevan al imperativo categórico.

Si recurrimos de nuevo a la ética de la liberación y en concreto a Dussel, podemos hallar una similitud entre la crítica que éste realiza a la ética del discurso de Apel y la que realiza Cortina cuando trata, como Dussel dice, la praxis de liberación en la experiencia de la interpelación del pobre como evidencia ética, porque *“Apel muestra la ventaja de la ética del discurso, ya que parte de una fundamentación trascendental intersubjetivamente válida, no advirtiendo que su dificultad está en el momento previo a la misma fundamentación trascendental, y en mayor medida, en los problemas previos a la aplicación en el momento histórico-empírico de la parte B”*⁷⁰². Como ya hemos dicho anteriormente, se trata de ver que el problema de la fundamentación de la ética es posterior a la fundamentación de la validez ética del acto práctico por excelencia; y en muchos casos es la praxis de la liberación de los dominados la que ha de imponerse como el primer momento no-ético que pretende instaurar un segundo momento ya ético. ¿Qué validez ética, se pregunta Dussel, tuvo, por ejemplo, la rebelión indígena de los mayas en Chiapas en 1994?: *“Es cuestión de justificar, fundamentar, argumentar la validez ética universal de la praxis, de la lucha que los oprimidos realizan contra el orden internacional injusto: es el ejercicio co-responsable y solidario de una razón liberadora de las inmensas mayorías de la humanidad a finales del siglo XX”*⁷⁰³.

Y sobre todo, hemos de recurrir a la razón amplia para el tratamiento de estos problemas en los que se enfrentan los mandatos *prima facie* con los deberes sobre los que es urgente actuar, porque si comprendemos los deberes y las virtudes, lo hacemos en un entramado narrativo que configura lo que somos y que en otros lugares hemos denominado “idiosincrasia”. Es como si la ética aterrizara así en cada persona y no se perdiera en la nebulosa de las reflexiones filosóficas. *“Esas narraciones morales del yo pueden convertirse, en otro momento del discurso y de la acción, en razones válidas que se ejercen para justificar una norma o un principio morales, fuera incluso del contexto y del*

⁷⁰² APEL y DUSSEL, o.c., p. 292.

⁷⁰³ Ídem, p. 307

*momento que los liga a un actor (una experiencia moral narrada puede configurarse y generalizarse, así, como buena o mala razón para hacer algo o para dejar de hacerlo, al margen incluso del momento particular en el que aconteció), pero ello no niega ni obsta para su estructura narrativa*⁷⁰⁴.

5.2.2.- Otro de los temas que la ética no puede pasar por alto en estos tiempos es la reflexión sobre la pobreza. Mucho menos lo puede hacer una ética cuyos principios son la dignidad de todos los humanos, el reconocimiento recíproco entre ellos y el empoderamiento de sus capacidades para desarrollar su vida en justicia y libertad. Así la ética de la *cordialidad* no puede ser ajena al gran problema que la humanidad tiene pendiente. La humanidad tiene el deber moral urgente de erradicar la pobreza y para ello tiene que instar a la política a presentar programas que lo procuren⁷⁰⁵. Para Cortina, no sólo es uno de los objetivos del milenio, sino que es primordial conseguir su erradicación porque somos todos responsables de ello, como individuos y como ciudadanos en un mundo global: *“Dos factores al menos acreditan esa responsabilidad: en nuestros días contamos con una conciencia social, ampliamente extendida, de que es un deber acabar con la pobreza y el hambre, y también con los recursos necesarios para erradicarlas. Y, sin embargo, hemos permitido y seguimos permitiendo que existan, por eso somos responsables”*⁷⁰⁶. En este sentido Cortina se acerca a J. Sachs que propone un diagnóstico clínico de la economía en los países pobres seguido de un tratamiento adecuado como si de una enfermedad se tratara; y es que en efecto, el aislamiento económico y las enfermedades son los peores enemigos del desarrollo. Sachs dice: *“Me he esforzado por tener claro lo que es necesario, y he prestado mucha menos atención a lo que es políticamente posible. Cuando algo es necesario, puede y debe hacerse posible”*⁷⁰⁷, haciendo hincapié, precisamente, en la urgencia, la importancia y la necesidad primaria de

⁷⁰⁴ THIEBAUT C., *Virtud*, en DPC 460

⁷⁰⁵ Cortina reúne una colección de ensayos de diversos autores sobre este tema en el libro de *Pobreza y Libertad*.

⁷⁰⁶ PL 16

⁷⁰⁷ SACHS J., *El fin de la pobreza. Cómo conseguirlo en nuestro tiempo*, Debate, Barcelona, 2005, 163, en CONILL J., *Por una economía hermenéutica de la pobreza*, en PL 163.

solucionar la pobreza eliminando cualquier negativa posible desde un punto de vista político.

Ahora bien, evaluar la pobreza no es asunto simple porque no es sólo la renta económica lo que hay que cuantificar, sino también otros datos como el analfabetismo, la mortalidad, la alimentación o la vivienda. Es más, siguiendo la perspectiva de A. Sen y de M. Nussbaum, G. Burdin y otros proponen diferentes enfoques sobre la pobreza que va desde la puramente económica de la insuficiencia de ingresos, a la de la exclusión social, pasando por la de ausencia de derechos, de capacidades, de recursos para cubrir las necesidades básicas, de ausencia de activos, etc.⁷⁰⁸. La pobreza se entiende así más como la falta de libertad al hacer que el hombre no sea dueño de su destino porque *“es ante todo falta de libertad para llevar adelante los planes de vida que una persona tiene razones para valorar. Es pobre quien no puede desarrollar los proyectos vitales que podría desear razonablemente”*⁷⁰⁹. Esto hace que erradicar la pobreza sea sobre todo empoderar a la gente. El desarrollo humano depende de la libre *agencia* de los individuos. Agencia según Sen es *“lo que la persona es libre de hacer y lograr en la búsqueda de las metas y valores que considere importantes. El aspecto de agencia de una persona no puede ser entendido sin considerar sus deseos, objetivos, lealtades, obligaciones y -en un sentido amplio- su concepción del bien”*⁷¹⁰. Para Sen, la pobreza va más allá de las oportunidades económicas, sociales y políticas, porque se sustenta en una concepción del individuo como agente, en contraposición a la idea de “paciente” o “receptor pasivo” de prestaciones sociales. Sen concibe así la *agencia* como la capacidad de las personas de actuar y provocar cambios en función de sus propios valores y objetivos.

Sin embargo, Cortina, aún estando en la línea de A. Sen en cuanto a la consideración de la pobreza como creación de capacidades y no sólo satisfacción de necesidades, piensa que es necesario aclarar cuáles son las dimensiones de

⁷⁰⁸ BURDIN G., LEITES M., SALAS G., VIGORITO A., *Agencia, pobreza y bienestar. Una propuesta para su operacionalización*, en PL 163-192.

⁷⁰⁹ PL 19

⁷¹⁰ BURDIN G., Y OTROS, en PL, 164

la libertad de las que habla Sen, porque, por ejemplo, éste no menciona la liberación de la necesidad y sin embargo es básica: *“Quien carece de alimento, techo y salud, pero también de otros bienes básicos que influyen en la autoestima, está sometido a una naturaleza implacable y no puede vivir su vida, sea biológica, sea personal o social. Ésta es la línea que siguen defendiendo especialistas del desarrollo como Paul Streten. Desde ella, distintas voces han llegado a exigir con buen acuerdo que la liberación de la necesidad se reconozca como un derecho humano, igual que existe el derecho a no ser torturado”*⁷¹¹. Claro que para la liberación de la necesidad hemos de unificar y acordar antes la lista de las necesidades básicas.

Asimismo este enfoque de la satisfacción de las necesidades básicas tiene que hacer frente aún a críticas como la pasividad y la no participación en las tareas públicas que genera en gran parte de la población, lo que hace que se conceda más importancia a la libertad de hacer y se traslade el enfoque de las necesidades al enfoque de las capacidades. En consecuencia, habría también unas necesidades básicas cuyo empoderamiento se haría necesario: las necesidades corporales, como el alimento, el vestido, la liberación del sufrimiento físico; mentales como la capacidad de razonar, juzgar o decidir; sociales, como la formación de una familia o la participación política; y finalmente singulares como la sexualidad, el matrimonio o el empleo. Con todo, para Cortina quedan abiertas una gran cantidad de preguntas: *“¿Quedan integradas en el enfoque las nociones de libertad negativa, libertad positiva y autonomía, tal como han sido acuñadas en las tradiciones occidentales más relevantes?...en cuanto a la libertad negativa, parece que Sen estaría dispuesto a incluirla...porque la sociedad ha de empoderar positivamente...pero en cuanto a lo que Berlín llamó libertad positiva, Sen mantiene el contenido liberándolo de toda connotación colectivista...la colectividad no tiene derecho a interferir en sus vidas”*⁷¹².

Pero, podríamos preguntarnos ¿por qué muchas personas consienten en vivir bajo la pobreza o en situación de clara injusticia sin rebelarse? Según G. Pereira *“en estos casos, la frustración que se genera al desear algo que no se*

⁷¹¹ PL 22

⁷¹² PL 25 - 26

*puede obtener termina propiciando una adaptación de toda aspiración o preferencia de la persona a las condiciones que se tienen. Eso tiene como consecuencia que el estado actual sea percibido como un buen resultado y por lo tanto se congele todo deseo de modificarlo*⁷¹³. El proceso de adaptación llamado *preferencias adaptativas* es lo que también se conoce con el nombre de *uvas amargas* en referencia a la fábula de La Fontaine de *la zorra y las uvas*: las preferencias adaptativas pueden provocar el inmovilismo y la adaptación a la frustración por desear algo que no se puede alcanzar. Sólo el incremento de la autonomía, la compensación en bienestar y el reconocimiento recíproco en el sentido en que A. Honnet lo entiende, pueden acabar con las *uvas amargas* pues tomando el punto de arranque de Hegel considera que el reconocimiento recíproco es el principio que sostiene la estructura de la sociedad porque los sujetos constituyen su identidad a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción. Tres formas hay de reconocimiento recíproco: las de amor y amistad, las jurídicas y las de adhesión solidaria. Autoconfianza, autorrespeto y autoestima son a su vez las tres formas en las que el reconocimiento revierte sobre uno mismo. Pues bien, *“la justicia distributiva tiene un alcance limitado, ya que no da cuenta de toda la injusticia social. Existen formas de trato socialmente injusto que no son percibidas por las teorías distributivas, porque lo que está en juego no es la ausencia de bienes y derechos, sino la ausencia de amor y cuidado, o de estima social”*⁷¹⁴.

Aunque a primera vista la ayuda a los países necesitados es en muchos casos la única manera de hacer que éstos progresen, hay voces también que hablan de esta solución más como un problema e incluso como una “fábrica” de pobreza. Tal es el caso de autores como W. Easterly, P. Collier, P. Bauer, Dambisa Moyo...⁷¹⁵, para quienes la ayuda humanitaria y puntual puede paliar

⁷¹³ PEREIRA G., *Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía*, en PL 57

⁷¹⁴ FASCIOLI A., *Esferas del reconocimiento y capacidades básicas*, en PL 119

⁷¹⁵ La obra de estos autores son respectivamente, *En busca del crecimiento*, Bosch Barcelona 2002, *El club de la miseria*, Debolsillo, 2012; y *Crítica de la teoría del desarrollo*, Orbis, Barcelona, 1975. Citados en NÁJAR RUIZ A., “*El negocio de la ayuda*” en *Claves de la Razón Práctica*, nº224, Madrid, septiembre-octubre 2012. En este artículo se analiza expresamente el libro de DAMBISA MOYO, *Cuando la ayuda es el problema*, Gota a gota, Madrid, 2011.

algo la miseria, pero la ayuda sistemática en forma de dinero les hace dependientes de ella, porque el problema es la construcción de instituciones sociales y legales en las que los recursos se canalicen, para lo cual se requiere mucho más que dinero. Las ayudas paternalistas han llevado a los gobiernos a confundir préstamos con donaciones, a eliminar la motivación y a fomentar la resignación o la inacción *“cuando todo lo que hay que hacer es recostarse e ingresar en cheques”*.

Por otra parte y en contra de la opinión generalmente sostenida desde, por ejemplo, la perspectiva de Amartya Sen, la democracia no ofrece tampoco garantías de salvación para salir de la pobreza, no elimina la corrupción, ni es sinónimo de instituciones transparentes o de calidad. Una mirada a los países objeto de estudio por sus índices de pobreza muestra que *“países como China, Indonesia, Chile, Argentina, son ejemplos de que la democracia no constituye el único camino hacia el desarrollo. Por otro lado, en África existen países democráticos como Sudán que no despegan”*. Es fácil concluir pues que es el *crecimiento económico el requisito indispensable para la democracia y no a la inversa*⁷¹⁶.

Lo cierto es que el tema de la pobreza no toma el camino de solucionarse como no sea el de la revolución silenciosa de los propios pobres porque las políticas que vienen de arriba no son la solución. La desigualdad global ha ido en aumento, primero rápidamente, luego más despacio pero casi sin interrupción. Los derechos civiles y políticos son importantes, pero también son cruciales los derechos económicos sociales⁷¹⁷. Hay, por si fuera poco, algún argumento más que no favorece precisamente la solución de la ayuda: se calcula que mil millones de personas están en la pobreza extrema, pero, además, se calcula que más de medio millón de personas están en el negocio de la ayuda y viven de ella, de tal forma que paradójicamente necesitan seguir prestando ayuda para su propia supervivencia porque *“si no se desembolsa la ayuda, la asignación en los*

⁷¹⁶ NAJAR RUÍZ A., *“El negocio de la autoayuda”*, o.c. p.135

⁷¹⁷ En esta línea de priorizar los derechos económico-sociales están por ejemplo las siguientes obras: VINAYAK BANERJEE A y DUF E.; *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*, Taurus, Madrid, 2012. MILANOVIC B.; *Los que tienen y los que no tienen*, Alianza, Madrid, 2012. Y también ZIEGLER J.; *Destrucción masiva. Geopolítica del hambre*. Península, Barcelona, 2012.

siguientes programas se recorta. Este recorte pone en peligro a la organización y a los empleados, circunstancia que propicia la paradoja de tener que buscar a quien prestar, de que el donante tenga más necesidad de entregar la ayuda para su propia supervivencia que el país beneficiario de tomarla”⁷¹⁸.

Cortina reconoce el peligro del colectivismo, porque la colectividad no tiene derecho a interferir en la vida de los individuos ya que eso sería admitir capacidades en las comunidades en la búsqueda de la felicidad, cuando Cortina se alinea en esto más con la licitud kantiana de que cada cual busque la felicidad a su manera. La solución a esta pugna entre la colectividad y la autonomía individual la encontraríamos en Cortina en su ética de mínimos y ética de máximos. Después de todo lo que hemos dicho, es fácil responder que, desde la perspectiva de Cortina el reconocimiento recíproco de los seres humanos como valiosos en sí mismos nos hace optar por el compromiso de solucionar la pobreza como una exigencia moral. El compromiso es también introducido por Sen como una tercera dimensión “*establece una brecha entre la elección personal y el bienestar. Bajo la dimensión del compromiso las acciones no son elegidas por una inclinación sentimental o psicológica, sino por la exigencia moral de cumplir con el deber en sí mismo. Esta descripción del tercer rasgo del comportamiento racional parece demostrar una cierta impronta kantiana en el enfoque de las capacidades*”⁷¹⁹. Muy distinta es, por ejemplo, la versión que denuncia Abdalla cuando se hace eco de la entrevista realizada al presidente de Brasil F. Henrique Cardoso para quien “*La cuestión de la injusticia no es cuestión puramente ética. Existe el problema de la arena dentro de la máquina: si la sociedad fuera injusta no va a conseguir producir... la universalización de la justicia no se debe tan solo a una razón ética... no es cuestión de bondad sino (que se busca la justicia) para que la máquina pueda funcionar*”⁷²⁰.

Diversas teorías han intentado diseñar o han diseñado cómo habían de distribuirse los bienes de todos porque la lotería social, con ser un hecho, no debe legitimar el orden social (el de “siempre ha habido ricos y pobres”, por ejemplo).

⁷¹⁸ NÁJAR RUIZ, A., o.c. 137

⁷¹⁹ REYES MOREL A., *Comunidades de significación como capacidades colectivas*, en PL 35

⁷²⁰ ABDALLA M., o.c., 64

Cortina enumera estos bienes: la ciudadanía (no ser un paria), la educación (como A. Sen), la seguridad y el bienestar, el consumo, el trabajo digno: *“El trabajo duro que no es un bien sino un mal, porque nadie quiere bajar a la mina o recoger la basura, si puede evitarlo, de ahí que convendría hacer estos trabajos rotativamente o bien premiarlos con sueldos elevados”*⁷²¹. Pero también lo son el tiempo libre, la democracia, la autoestima, el progreso, el reconocimiento, la igualdad. Asimismo hay una cosa imprescindible, que no exista un bien dominante que pueda anular a los demás: *“Todos estos bienes podrían articularse en lo que llamaríamos las condiciones de la libertad, condiciones que...fomentan las capacidades de las personas para llevar adelante una vida feliz”*⁷²².

Podríamos incluso aglutinar todos estos bienes quizá con el nombre de salud: *“En el año 1946 la OMS entendía por salud “un estado de bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”*⁷²³. Como tal opción resulta inviable, la OMS tomó conciencia de lo ambicioso de la definición, y ofreció más tarde una caracterización de la salud bastante más modesta. A tenor de esta nueva caracterización, el grado de salud de las personas se mide por el grado de autoposesión: la autoposesión de cuerpo y mente por parte del sujeto es síntoma de salud, mientras que la imposibilidad de controlarse a sí mismo es síntoma de enfermedad⁷²⁴. Elementos como los siguientes son esenciales para medirla: la capacidad de desplazamiento, la capacidad de autocontrol, la conciencia, la capacidad de relación interpersonal. Cuando una persona, por su enfermedad, va perdiendo estas facultades, resulta claro que su salud se deteriora y la enfermedad progresa hasta culminar en la muerte.

Hay también otra serie de bienes que Cortina considera diferentes, sobre todo porque, en general, tienen la consideración de bienes sociales distribuibles. Ella propone por ejemplo los bienes que distribuyen las instituciones religiosas, el cariño, el sentido de la vida, la esperanza, el consuelo, el apoyo, y se pregunta por qué *“algunos de ellos trascienden el marco de lo justo y de lo injusto, entran*

⁷²¹ AC 162

⁷²² AC 163

⁷²³ Preámbulo al documento de Constitución de la Organización Mundial de la Salud, N. York, 22-07 -1946.

⁷²⁴ GRACIA D., *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1988.

*en el amplio sendero de la gratuidad...que esa es, a fin de cuentas, la tarea de las religiones, la de abrir caminos a la vida plena*⁷²⁵. Y trascienden el ámbito de lo justo porque podemos hablar de dos tipos de bienes de justicia que ocuparían la ética mínima y bienes de beneficencia pertenecientes a la ética máxima. En estos últimos quedarían integradas las religiones.

Los bienes de justicia son las exigencias de justicia, son los mínimos de justicia exigibles. Para los bienes de justicia basta el contrato, pero la vida buena exige otros bienes que ya no son bienes de justicia porque no se pueden exigir, como el consuelo, la esperanza, la ilusión, el sentido de la vida, el amor... *“No todas las necesidades humanas para llevar adelante una vida buena pueden, ni podrán nunca, ser protegidas con un derecho... Jamás pueden exigirse en justicia, porque sólo pueden satisfacerse desde la abundancia del corazón. Por eso no las llamamos de beneficencia, sino de gratuidad: porque jamás podrán ser objeto de contrato, sino que solo podrán nacer de la alianza... y es que en realidad la vida plena, la que corre por las venas de los seres humanos, es una inmensa objeción de conciencia frente a la cuantificación, una enmienda a los porcentajes...una apuesta por aquello que tiene valor y es insensato fijarle precio ... es el descubrimiento de ese vínculo misterioso el que lleva a compartir lo que no puede exigirse como un derecho ni darse como un deber, porque entra en el ancho camino de la gratuidad”*⁷²⁶.

La pobreza mundial es, en definitiva, una oportunidad y un reto ético en el que hay una combinación de recursos, política e imaginación, es decir, empoderación, “enseñar a pescar y no dar el pez”. Los microcréditos son un ejemplo de ello. M. Yunus ha sido quien ha desarrollado esta solución y la de la lucha contra la exclusión social: *“Los microcréditos consisten en programas de concesión de pequeños créditos a los más necesitados de entre los pobres para que éstos puedan poner en marcha pequeños negocios que generen ingresos con los que mejorar su nivel de vida y el de sus familias...se sustituyen las garantías*

⁷²⁵ AC 165

⁷²⁶ AC 169 y Ss.

*reales por las personales basadas en el apoyo de un grupo de responsables que avalan al prestamista*⁷²⁷.

La justicia cordial tiene también un horizonte que le viene impuesto por la misma cordialidad, se trata de la ciudadanía cosmopolita, de la justicia mundial que se ve como algo imposible pero necesario. Imposible porque las exigencias de justicia se limitan en la práctica a los estados-naciones y *“mientras no exista un Estado Mundial no parece apuntar la posibilidad de una justicia global, más allá de un humanitarismo difuso*⁷²⁸. La utilización del término de justicia global, como dice T. Pogge, es reciente pero significativa porque hace hincapié en otra manera de ver los hechos y de interpretarlos, lo hace a la luz no tanto *“interactivamente como acciones y efectos de acciones realizadas por agentes individuales y colectivos...sino institucionalmente como efectos de la forma en que está estructurado nuestro mundo social, nuestras leyes, convenciones, prácticas e instituciones sociales*⁷²⁹.

Según Cortina, dos son los caminos de esperanza que se abren. En primer lugar, el de las comunidades internacionales que consiguen intervenir en las políticas transnacionales, como la ONU o la UE; y en segundo, las organizaciones cívicas de ciudadanos que actúan localmente con un pensamiento global. En este sentido, Cortina atiende especialmente a la empresa y a la economía cuyo objetivo no debería ser otro que el de crear una buena sociedad mundial: *“Conjugar los esfuerzo de instituciones políticas, organizaciones solidarias y empresas éticas es la clave para una justicia mundial*⁷³⁰. Decidir qué es lo irrenunciable en un mundo tan globalizado, es muy complicado. La propuesta de Rawls, o la de M. Walter del Parlamento de las Religiones Mundiales son propuestas a las que habría que añadir otra: la de la ética de la razón cordial, que pone su acento en la ética cívica y en el protagonismo de los ciudadanos, que conoce la justicia no sólo por la razón sino también por el corazón y cuya base es el reconocimiento recíproco. Para Apel es el gran reto de la ética: *“La*

⁷²⁷ FUERTES A. M. ^a, CHOWDHURI N., *Los microcréditos como instrumentos de erradicación de la pobreza*.

En PL 242

⁷²⁸ JC 141

⁷²⁹ POGGE T., *Qué es la justicia global*, Revista de economía internacional, 2008, vol. 10, nº 19, p. 99 y 100.

⁷³⁰ JC 143

*globalización hasta ahora caracterizada sólo debería considerarse como un fenómeno de globalización de primer orden. Es un desafío para la reflexión filosófica y en consecuencia, para una movilización de la responsabilidad moral para la creación de un nuevo orden de interacción humana que podría llamarse un proceso de globalización de segundo orden...la necesidad de una ética universal en nuestros tiempos*⁷³¹.

La necesidad de la globalización de la ética no le viene sólo de las pretensiones de validez universal que siempre ha tenido y que son, como hemos visto, parte de su esencia, (según remarcará ya Kant), sino también de la obligación que tenemos, hoy sobre todo, de globalizar la normatividad y la justicia. Según Cortina, hay tres caminos para ello: el del liberalismo político que, tomando una cultura como punto de partida, extiende sus principios a otras. El que construye la ética global a partir de los valores compartidos por las diferentes culturas -lo que M. Walzer ha llamado *moralidad tenue*-⁷³² y el de la pragmática trascendental de la ética del discurso, que intenta descubrir un núcleo racional normativo. Estos tres caminos hacia una ética global no ofrecen para Cortina las mismas ventajas. Así por ejemplo, el primero, perfeccionado sobre todo por Rawls, *“permite comprender mejor el factum de la política... pero los principios éticos que prestan legitimidad a los contratos políticos no pueden ser pactados, porque constituyen un presupuesto del contrato mismo. La obligación moral de cumplir los pactos nace del reconocimiento recíproco de seres con un valor interno*⁷³³.

El camino segundo pretende extraer una moralidad universal a partir de unas moralidades particulares, pero *“para construir una ética universal, que obligue universalmente, es preciso recurrir a un método trascendental que reflexione sobre los presupuestos irrebables de los contratos y de la moralidad tenue*⁷³⁴. La moralidad tenue de M. Walzer representa el mínimo compartido sin el cual es imposible la coexistencia, es decir, se constituiría con los derechos y deberes ampliamente compartidos. Según Cortina, esto no es suficiente porque lo

⁷³¹ APEL K.O., Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción trascendental y procedimental de la ética discursiva, en RPEA 192

⁷³² WALZER M., *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.

⁷³³ AC 148

⁷³⁴ AC 149

que necesitamos es construir valores compartidos para convivir y no solo coexistir, necesitamos reflexionar por qué y para qué elegimos y preferimos unos bienes y unos valores a otros.

El tercer camino, según Cortina, es el más recomendable para construir la ética universal porque, sobre el hecho innegable de la argumentación, se construye la obligatoriedad de una ética universalizable como una ética de la corresponsabilidad. El principio de la corresponsabilidad es el principio propuesto por Apel, en el que el reconocimiento como personas es el núcleo de la ética aplicada. Y es el núcleo porque significa que tienen todas el derecho a justificar y expresar sus intereses y a que sean tenidas en cuenta “en serio”, lo que supone el compromiso con los derechos pragmáticos de los interlocutores de los derechos humanos o morales; con las soluciones y las instituciones más adecuadas que preserven esos derechos, los derechos pragmáticos que son presupuestos de la racionalidad de la acción. Así pues, son los derechos pragmáticos la infraestructura sobre la que se construye luego la vida en común, el procedimiento por el que los demás se hacen efectivos. A su vez, estos derechos sólo son posibles si los morales son descubiertos. *“El télos del lenguaje es el acuerdo, y resulta imposible intentar alcanzar un acuerdo en serio sin procurar a quienes participan en el discurso un nivel material y cultural de vida que les permita dialogar en pie de igualdad”*⁷³⁵.

5.3.- EL SUJETO MORAL Y LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

Fracasados el comunismo o el socialismo originario como sistemas de organización social y política, parece que sólo queda mirar al liberalismo, pero ¿a cuál de ellos?, porque también el liberalismo tiene apellidos: económico, político, moral... Para Cortina, podemos encontrar en todos ellos un núcleo ideológico de principios que podrían resumirse en estos tres: la convivencia en paz con la aceptación de unos valores mínimos, la obligación de respetar los planes de vida ajenos y la separación de las diversas esferas de la vida social como economía, religión o moral. Liberalismo y socialismo se disputan hoy la ejecución de la

⁷³⁵ AC 151

democracia y Cortina anuncia ya en las primeras páginas de *Ética aplicada y democracia radical* un hibridismo porque *“ni los liberalismos extremos ni los socialismos puros dan cuenta de la realidad; ni unos ni otros saben proporcionar proyectos de futuro moralmente deseables y técnicamente viables. Sólo el cruce de lo mejor de ambos puede hoy ayudarnos a pergeñar una democracia auténtica”*⁷³⁶.

Por otra parte, para Cortina el descubrimiento de los valores es más importante que el hallazgo de los valores instrumentales, *“como si descubrir fuera cosa sólo de científicos, navegantes o astronautas... como si no fuera importante el hallazgo de que los habitantes del nuevo mundo han de ser, como hombres, respetados, y el remedio, distribuido de modo que beneficie a todos y no a unos pocos. Y es que en definitiva, es el descubrimiento de valores morales el que da un sentido humanizador a los demás hallazgos”*⁷³⁷. No es extraño que desde el momento en que la ética se considera “ancilla” de otras disciplinas a las que se siente subordinada, asume acomplejada su inferioridad. Una de las manifestaciones de esta inferioridad la encuentra Cortina en la filas de la racionalidad política, concretamente en el liberalismo político que en su defensa a ultranza de la libertad del individuo prescinde de una idea de hombre que encorsetaría la voluntad y pondría en peligro la neutralidad política. Por eso, vamos a ver ahora la crítica que hace Cortina a esta teoría del liberalismo aplicada a la política.

El liberalismo filosófico, que no el político, surge en el siglo XVI como oposición a la intolerancia religiosa, moral y social, con la intención de conseguir unos mínimos morales comunes de convivencia. Este es el punto de partida en el que Cortina estaría de acuerdo porque encierra ya la idea de hombre como ser autónomo y tolerante con otras formas de comportamientos: Además es el germen de su ética mínima que procura el sometimiento a principios mínimos y la libertad para los máximos. Kant lo expresó así: *“Nadie puede obligarme a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre*

⁷³⁶ EADM 20

⁷³⁷ EADR 32

y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante”⁷³⁸. Es el valor del individuo lo que justifica el liberalismo, porque la felicidad es cuestión de cada uno, no del Estado o del ciudadano. De ahí que Cortina haya insistido tanto en su obra en distinguir la ética de mínimos de la ética de máximos. Para muestra, diremos ahora como ejemplo que las prácticas médicas han conseguido que esta distinción sea palmaria y han comenzado a abandonar el paternalismo del principio de beneficencia del médico y respetar el bien que su paciente elija.

El liberalismo político en su versión más pragmática acentúa la separación de toda fundamentación filosófica por inútil cuando no contradictoria, abogando por una fundamentación práctica cuya base de datos son las experiencias positivas⁷³⁹. Para Cortina esto viene dado porque el pragmático, tomado en su sentido más habitual, es un ciudadano americano que parte ya de un liberalismo bien fundamentado filosóficamente, y que considera además que la búsqueda de una humanidad común, si es que puede encontrarse sin imposición, que fundamentaría antropológicamente el liberalismo, destruiría los lazos entre los miembros de las comunidades más pequeñas. Cortina confiesa sentirse como una intelectual apesebrada según esta visión del liberalismo: *“Ya que si hacemos caso al liberalismo pragmatista, lo nuestro es respaldar lo que hay, justificándolo conceptualmente. Tarea bastante ruin... ¿es que quedan justificadas moralmente las decisiones porque la mayoría de una población las respalde?”*⁷⁴⁰.

Haciendo balance del liberalismo, hay que decir que, para Cortina, tuvo un gran mérito al conseguir una ética mínima de valores compartidos, pero no llegó a exigir que esos méritos fueran también convicciones racionales que, por su propia naturaleza de racionales, sean intercambiables, intersubjetivables, imposibles sin un diálogo. Digamos que el liberalismo político, cuanto más deja de ser filosófico, más se apoya en el consenso y menos en el camino que conduce a él: *“Porque razón lleva el liberalismo político al reconocer la imposibilidad de trazar una*

⁷³⁸ KANT I.; *Metafísica de las costumbres* VIII. Citado en EADR 34.

⁷³⁹ En este sentido, Marina, al que ya nos hemos referido, representaría una fundamentación pragmática de la ética, aunque estaría lejos del liberalismo político.

⁷⁴⁰ EADR 38

imagen universalizable de hombre, pero le falta, y llega a contradicción, cuando olvida que un fanático imposibilita la vida democrática, pero no menos un hombre sin convicciones y pasivamente tolerante...una democracia radical necesita ciudadanos críticos y autónomos con las instituciones...que no son fines en sí mismas, sino medios al servicio de los hombres concretos”⁷⁴¹.

La opinión final de Cortina es que el liberalismo no termina de dar razón de una democracia radical porque le falta el acuerdo que llevaría a una concepción del hombre como valioso, autónomo y dialogante. Yo señalaría que no veo muy justificada esta crítica puesto que los tres valores mencionados, que son la bandera del liberalismo político desde sus orígenes, llevan aparejada una concepción del ser humano como valioso. Proponer la igualdad, la libertad y la fraternidad como valores que guíen el comportamiento político, sólo puede hacerse si partimos de una valía intrínseca del ser humano como ser autónomo, puesto que puede ser tan libre, como igual a los demás en algo, y como solidario que se reconoce en los otros.

El racionalismo crítico y su teoría de la falsabilidad no corren mejor suerte a los ojos de Cortina a la hora de aplicarlo con garantías al terreno político. El racionalismo crítico mantiene que el criterio de demarcación entre lo que ha de ser considerado verdadero, también en política o en moral, es la falsabilidad universal que exige la provisionalidad de todo saber. La tradición ética del racionalismo arranca de Hume y se mantiene como individualista, naturalista, reformista y economicista. La sociedad se explica por el comportamiento de los individuos, porque la sociedad es el conjunto de ellos. Las ciencias naturales son el modelo explicativo, se valora la sociedad en función del modelo económico que la rige. Diríamos que sacrifica el fundamento de la democracia y de la moral a favor de la praxis política; de tal forma que, para Cortina, es una especie más de liberalismo que abandona el consenso por la economía política, cuyo método es el método económico. Para este método todo en política tiene las mismas características de los problemas económicos: siempre hay escasez de medios y hay que valorar los costes. La razón política se convierte en razón económica y se

⁷⁴¹ EADR 47

da así para Cortina una reducción de la política a la economía. En consecuencia, lo relevante no es si el Estado, imprescindible para el socialismo, es legítimo o no lo es, sino si cumple los objetivos para los que se ha creado, que no son otros que la paz, la libertad y el bienestar.

El utilitarismo resulta aquí, como podemos suponer, de muy poca ayuda porque sacrifica a la minoría y porque resulta imposible dilucidar cuál es el mayor bien para el mayor número. Por el contrario, el liberalismo solidarista considera que lo que es en sí valioso nos obliga independientemente de la utilidad que tenga.

Si el liberalismo nos hace llegar la responsabilidad al ciudadano en las cuestiones comunes, el comunitarismo lo haría sólo con la propia comunidad. Por eso Cortina ve en el comunitarismo una deficiencia etnocéntrica porque tiende siempre a proteger a la primera comunidad y a considerar extraños al resto de los seres humanos.

La propuesta del comunitarismo arranca de Aristóteles y de su ya comentada teoría de que el hombre es un animal político, de forma que es la comunidad política el lugar natural por excelencia del ser humano, porque en él se aprecia lo que es justo y lo que no, porque, no lo olvidemos, se argumenta y se comunica gracias a la palabra, no simplemente porque se transmite. Pero con todo, la comunidad aristotélica es muy limitada: no tiene en cuenta a todos los humanos, sino sólo a los que se considera ciudadanos, no ha asumido que *“el principio universalista de la moral postconvencional no está aquí presente, sino que nos encontramos en un comunitarismo convencional que todavía no ha asumido la universalización de la libertad, ni tampoco que esa libertad se entienda como autonomía”*⁷⁴².

Las tradiciones republicanas se han esforzado en superar este convencionalismo con el universalismo, la igualdad y la participación de todos, Cortina menciona la teoría de Habermas y la de Rawls. Así Habermas diseña la democracia deliberativa como la mejor materialización de la ética discursiva del modelo liberal o del modelo comunitario-republicano. En el modelo liberal, el valor

⁷⁴² CONILL J., *Ideologías políticas*, en *Diez palabras clave en filosofía política*, Verbo Divino, Pamplona, 1998, p. 213-258. AC 75

más importante a proteger es el individuo, en el comunitario es la eticidad entendida al modo hegeliano, el *éthos* comunitario, el bien común y el bien moral, por el contrario, es el que tiene todo el peso y toda la fuerza de la vida social. Pero la democracia deliberativa tiene como valor fundamental la intersubjetividad y el reconocimiento recíproco de los sujetos. Esta intersubjetividad se manifiesta en el lenguaje en la comunicación. *“En este punto, en el de reconocer el vigor del poder comunicativo, concuerda la democracia deliberativa con el republicanismo. Pero discrepa de él en tener por necesaria la distinción entre moralidad y eticidad: las razones que apoyan la validez de normas legales no son fundamentalmente éticas, sino también pragmáticas, como quieren los liberales, y también morales. La concepción sustantiva del bien de la comunidad política tiene que ser medida por principios morales de justicia, que incluyen a la república de todos los seres humanos”*⁷⁴³.

Aún así Habermas reconoce su deuda con el republicanismo de H. Arendt, por ejemplo, que defiende que no puede haber política con violencia, porque la autoridad no puede estar ligada a la dominación y la política propiamente dicha empieza con el diálogo, la igualdad y la libertad. A fin de cuentas, sin embargo, *“republicanos liberales y comunitarios modernos acaban aproximándose enormemente e insistiendo sobre todo en fomentar dos tipos de capital social. El de los valores democráticos que constituyen el suelo común desde el que es posible construir realmente la comunidad política, y el de las asociaciones de la sociedad civil, sin las que no hay democracia auténtica, y ni siquiera funciona la economía”*⁷⁴⁴. Lo que muestra cómo la comunidad estaría entre el individuo que Aristóteles pretende crear con la pertenencia a una *polis* y el Estado hegeliano que encarnaría la moralidad en sus instituciones.

El contractualismo vendría entonces a ser la teoría contraria porque parte de cuatro abstracciones: la primera es el yo como individuo racional y libre absolutamente, cuando estamos siempre condicionados por otros individuos y por la comunidad. La segunda es el universalismo formal, cuando la pretensión primera es interpretar los significados compartidos. La tercera es la prioridad del

⁷⁴³ AC 77

⁷⁴⁴ AC 81

individuo y sus derechos sobre la responsabilidad ante los mismos. La cuarta es la voz de la conciencia, cuando la moralidad es una cuestión de la comunidad. Por eso, la consecuencia inmediata es la educación moral que es quien inculca los compromisos morales: *“La comunidad no sólo no debe ahogar al individuo sino que es condición de posibilidad de su autonomía Pero, a su vez, la realización de la autonomía en comunidad exige que el individuo se responsabilice de lo que su comunidad exige, que le preste lealtad y sea, en este sentido, un patriota. De ahí la nueva regla de oro, que debería regir las relaciones entre los individuos y la comunidad: respeta y defiende el orden moral de la sociedad de la misma manera que desearías que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía”*⁷⁴⁵.

Y es que ser ciudadano es por definición convivir con otros de los que se depende para la construcción de una comunidad: *“No existe la independencia que ha sido el santo y seña de las teorías atomistas, sino la interdependencia de los iguales...las virtudes del ciudadano son el afán de autonomía y la conciencia de interdependencia a la que venimos llamando compasión...tal vez debiéramos entender la justicia como esa virtud-marco que articula cuidadosamente la autonomía, la siempre deseable capacidad de hacer la propia vida, y la compasión, la conciencia de hacerla con otros, con aquellos a los que se reconoce como iguales, como aquellos de los que se depende en la tristeza, pero también en el gozo”*⁷⁴⁶.

Autonomía, igualdad y compasión (quizá el concepto de solidaridad está muy gastado para Cortina) son las características que hacen a una comunidad humana ser deseable, por lo que tienen que hacerse efectivas en las diferentes dimensiones de la ciudadanía: en la ciudadanía legal que contempla al individuo como sujeto de derechos y de participación pública; en la ciudadanía social estudiada por T.H. Marshall, por ejemplo; en la económica de Van Parijs y A. Sen; o en la ciudadanía compleja que pretende asumir las diversidades y la interculturalidad. Pero el corazón no puede suplantar nunca a la razón ni a la libertad sobre la cual se sustenta *“por mi parte, quiero proponer un liberalismo*

⁷⁴⁵ AC 83

⁷⁴⁶ JC 62- 63

*radical intercultural. Es un liberalismo radical porque entiende que la autonomía de las personas es irrenunciable, que deben elegir su propia vida y, por tanto, las restricciones internas son intolerables*⁷⁴⁷.

La justicia aparece ahora como el impulso vital, *élan vital* bergsoniano, el eje vertebrador de la ética, porque la sabiduría práctica se encamina hacia ella como su lugar natural, al igual que el conocimiento se dirige a la verdad o la estética a la belleza misma. La tríada platónica conserva la verdad y la belleza, pero la bondad pasa a ser ahora cosa de invitación, porque es a la justicia a la que le corresponde aquello que se puede universalizar racionalmente. La búsqueda de los rasgos comunes que coinciden en las sociedades que tenemos por justas cuenta con la cara de la ética filosófica, pero también con la de la ética práctica, que en este caso es la ética de los ciudadanos, la ética cívica, cuyo fundamento ya estudiado no es otro que la ética comunicativa y cuyo móvil es la razón cordial. Razón cordial que Cortina toma prácticamente en su completo significado de Ortega porque es *“el quicio y la vital eficacia de toda actividad humana como la moral, la política, la economía o el derecho”*⁷⁴⁸.

Pero también otra de las consecuencias que podemos extraer es que estamos hablando en este discurso de una comunidad que no se identifica con el Estado, sino más bien con la sociedad civil, que es como un mosaico con un núcleo de valores compartidos: el compromiso con la democracia, el respeto a la diferencia, la disposición al diálogo. Una sociedad civil que, en la medida que mantiene este vínculo común de valores, es también universalista aunque su forma de actuación sea concreta, puntual y cercana. Es más, son ellos, los ciudadanos de las sociedades concretas, los transmisores de los valores morales. *“Responsabilizarse de las comunidades concretas es importante, no porque defiendan unos valores que nadie más defiende, cosa a todas luces falsa, sino porque el compromiso con lo local es indispensable para realizar también lo universal. Desentenderse de lo próximo, de la comunidad de pertenencia, no es la mejor manera de ir construyendo una réplica de toda la humanidad, sino todo lo contrario; pero, a la vez, el horizonte moral de las comunidades políticas*

⁷⁴⁷ JC 70

⁷⁴⁸ JC 13

*concretas no puede ser sino el de una humanidad en su conjunto*⁷⁴⁹. La sociedad civil es el capital social.

Se produce así una situación paradójica en las democracias porque podría uno preguntarse por qué hay que ser moral, tener reconocimiento recíproco o tener corresponsabilidad, ya que, sobre todo en el orden social, la corresponsabilidad necesita ser demostrada desde que los derechos individuales han pasado a ser el núcleo de la vida y en la política ha triunfado el contrato sobre la alianza. Ahora bien, para Cortina el contrato es analítico en el sentido kantiano, es decir, queremos el contrato porque queremos evitar el estado de guerra de todos contra todos, porque sabemos que la cooperación es mejor que el individualismo. El contrato es así un imperativo hipotético, pero *“la obligación de la corresponsabilidad resulta, prima facie, extraña. No es analítica, sino sintética: se añade al concepto de voluntad de un ser racional, porque la voluntad de un ser racional en el ámbito político es, en el mejor de los casos (en el de los demonios inteligentes), la racionalidad contractual”*⁷⁵⁰. Y en el caso de las democracias liberales aparece entonces la paradoja: la corresponsabilidad resulta extraña, no es analítica. La legitimidad democrática está justificada no por la corresponsabilidad sino por la necesidad del contrato inteligente. Pero, es la reflexión la que descubre que el contrato se queda corto y que son los presupuestos trascendentales, a la postre, el fundamento y la legitimidad de la moralidad humana y se descubre entonces también por qué existe la *obligatio* de unos con otro.

Así es que, si Kant propuso en su paz perpetua que hasta un pueblo de demonios, si son inteligentes, pactaría para formar una sociedad, hemos de convenir ahora en que ni el Estado liberal ni el comunitarista terminan de convencer a Cortina quien propone una nueva e híbrida teoría que expresa con la metáfora del lenguaje como una gran red que personificaría la sociedad. En efecto, el lenguaje es un medio o mejor el medio de comunicación universalmente vinculado al ser humano. Todo lenguaje tiene pronombres personales, los nudos de la red que serían comparables a los individuos que forman el entramado social.

⁷⁴⁹ AC 85

⁷⁵⁰ AC 155

Lo interesante de la metáfora de la red y del lenguaje es que todas las partes son interdependientes. El lenguaje y la sociedad son una gran red que sirve en cuanto que los vínculos y los nudos forman toda una trama en la que todos son imprescindibles, de forma que aquí no serviría el dicho: todos somos necesarios, nadie imprescindible, porque todos los vínculos, los nudos son imprescindibles: *“No se trata, pues, aquí de partir del individuo o de la comunidad, de buscar el propio interés o de reforzar los lazos comunitarios, sino de potenciar a la vez la trama y los nudos en los que cada uno de los seres humanos está inmerso y por los que es precisamente persona. Ésta es, a fin de cuentas, la metáfora de un socialismo o de un personalismo dialógico, consciente de que no hay libertad universal de los pronombres personales sin un cuidado responsable de los vínculos”*⁷⁵¹. Las personas son el objetivo, el fin, pero, sin los vínculos que se establecen entre ellas, la sociedad, la red, se desteje y las personas caen en el vacío. De ahí que sea tan necesario cuidar toda la red, y para la ética pública atender a las organizaciones e instituciones porque las virtudes personales no son suficientes.

El sentido de la obligación como *ligatio* es el que domina precisamente, en la obra por ejemplo de Rawls, con su redistribución de los bienes sociales, porque el individuo debe a la sociedad todo, desde sus pertenencias a su capacidad para discernir lo justo y lo injusto, como ya anunciara Aristóteles. No es sólo porque el ser humano sea un animal social, es que sin la comunidad no es nada. En esta visión del ser humano no cabe pues el individualismo liberal porque *“si cada persona es dueña de sus capacidades y del producto que obtiene de su ejercicio, y no debe nada a la sociedad por ellas, entonces no hay razón para que comparta con los demás individuos aquello que es suyo... y esto es doctrina bien compartida por una ciudadanía convencida de que sus rentas son suyas, su sueldo es suyo, y de que me quita de lo mío lo que se toma para redistribuir”*⁷⁵².

Sí cabe, por el contrario, el liberalismo solidarista como el de Van Parijs que no considera a las personas responsables de las cualidades sociales o naturales por nacimiento, por eso es de justicia organizar la sociedad

⁷⁵¹ HPD 93

⁷⁵² HPD 81

equitativamente repartiendo las posibilidades de realización personal. Las personas ahora tienen una característica, comparten cargas y beneficios, y en eso consiste la responsabilidad de la justicia: *“Mi punto de vista no es que tengamos títulos de propiedad sobre las cosas que han sido producidas por nadie. Mas bien, creo que todas las cosas que uno habría de recibir, y en verdad todas las oportunidades que se nos abren, incluso aquellas generadas por las personas que están vivas en este momento, son susceptibles para ser justamente distribuidas entre todos: mi punto de partida no es una concepción de la justicia que consiste en títulos previos o pre-sociales. Mi concepción de la justicia es una concepción de igual preocupación. Lo que es primordial es una justa preocupación por los intereses de las personas, antes que por sus entitulamientos pre-sociales. Pero esta concepción se encuentra orientada por oportunidades (más que por bienes): la gente debe ser hecha responsable de sus decisiones, y la responsabilidad de la sociedad es la de proveer de oportunidades justas”*⁷⁵³. La lotería natural y social es sustituida por la distribución justa de las libertades civiles y políticas y los bienes según el principio de igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia según los cuales la distribución debe favorecer siempre a los menos aventajados porque *“que en una sociedad la distribución de los bienes es justa significa que ninguna otra forma de distribución beneficiaría más al grupo menos favorecido de la sociedad”*⁷⁵⁴.

Y es que, para Cortina, la ética pública no puede ir hoy día sino de la mano de la filosofía de Rawls, sobre todo porque ésta incide en algunos aspectos fundamentales sobre la relación entre la persona y la sociedad. En primer lugar considera que las personas deben a la sociedad parte de lo que son y por tanto es razonable saldar esa deuda compartiendo cargas y beneficios; en segundo lugar exige la universalización de la libertad porque es el mayor valor humano; en tercer lugar establece el principio de la diferencia para beneficiar a los que menos ventajas tienen, instaurando así una discriminación positiva que se dirige a la igualdad real. Aún así, Cortina quiere insistir en el carácter universalizador de la

⁷⁵³ BERTRAM Ch., *La necesidad de un ingreso básico: una entrevista con Philippe Van Parijs*, <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2004zn.IngresoBasico>.

⁷⁵⁴ HPD 83

libertad humana como imprescindible para la igualdad de oportunidades de desarrollo y *“en estos tiempos de economía e informática globalizadas -debemos añadir por nuestra cuenta y riesgo- sería preciso ir más allá de los Estados nacionales y reconocer que los bienes sociales son el producto de una sociedad global, de ahí que la distribución debería ser también global para ser justa. Quienes comparten las cargas deberían también compartir los beneficios. Extender el liberalismo hasta ese punto sería importante, pero para tanto no da. Será más bien un socialismo dialógico el que lo exija”*⁷⁵⁵. De manera que aunque la teoría de Rawls forma la base de la ética pública, como la entiende Cortina, debe ser completada con la ética dialógica que considera a todos los afectados como integrantes de la comunidad ideal del habla por una parte, y por otra se abre a la ética aplicada.

A la construcción del sujeto como descubrimiento filosófico de la Modernidad desde Descartes, ha sucedido en el siglo XIX la destrucción del valor del mismo por parte de los maestros de la sospecha en un primer momento y por Heidegger, Wittgenstein, Foucault y la Escuela de Fráncfort en un segundo momento. Esto hace necesario redefinir el concepto de sujeto. Para Cortina hay que empezar por volver al sujeto autónomo kantiano pero transformado en sujeto con capacidad comunicativa según hemos estado explicando: *“Se trata sin duda de una propuesta no individualista - no solipsista -, que reconoce la finitud de los sujetos, que, como tales sujetos, se reconocen en la interacción lingüística, de modo que la percepción de la alteridad es constitutiva para su conocimiento y acción”*⁷⁵⁶. Es necesario, como hemos dicho ya, completar el sujeto kantiano con la transformación pragmático-lingüística que nos lleva de la reflexión (individual), a la intersubjetividad y a la racionalización (intersubjetiva por comunicativa) que nos lleva del conocimiento al entendimiento entre sujetos *“y yo añadiría por mi cuenta y riesgo, de un concepto de persona caracterizado por la autonomía entendida como autolegislación monológica a un concepto de persona cuya autonomía se caracteriza por ser un interlocutor válido”*⁷⁵⁷.

⁷⁵⁵ HPD 84

⁷⁵⁶ EADR 125

⁷⁵⁷ EADR 126

Pero a la hora de aplicar la ética a la política, si partimos del sujeto como valioso por su autonomía y, como dice Cortina, valioso también por ser un interlocutor a tener en cuenta y a participar en la toma de decisiones, hemos de concretar el sentido de esa autonomía y de esa participación en los diversos ámbitos porque ésa es la clave de lo que venimos llamando la democracia radical o auténtica. Este sujeto contrasta con el sujeto del individualismo al que nos vemos abocados según algunos autores como Lipovetsky (*El crepúsculo del deber*), quien ve en la ética de las instituciones la evolución moderna de la ética del deber kantiano, porque concibe la ética como la toma de conciencia de los derechos. Los derechos se convierten en la totalidad de la ética, y el sentido de la vida social.

Para Cortina, decir autonomía es decir, como hemos mostrado ampliamente en la primera parte, alteridad, porque hasta la conciencia de los derechos propios es inseparable de la de los derechos ajenos. *“Sin la conversión del corazón de cada hombre concreto, sin su convicción sentida del propio valor y del de cualquier otro hombre concreto, el orden jurídico y político es impotente incluso para defender unos mínimos de dignidad... no hay hombre nuevo sin conversión del corazón: ahí radica nuestra más profunda autonomía”*⁷⁵⁸. He aquí de nuevo la apuesta de Cortina por la ética de la razón cordial que se relaciona con otras teorías (Dworkin, E. Tugendhat, Dussel) en las que se pretende abandonar el terreno de los derechos y pasar al de las responsabilidades, porque es la única manera de apostar, como dice Apel, *en serio* por la corrección de normas morales y por la comunidad ideal de comunicación. Y es que tomar algo *en serio*, es para Cortina, hacer intervenir al corazón que opta por asumir responsabilidades y no sólo por reclamar o defender derechos, *“porque quien toma en serio el valor de todos los hombres concretos, se sabe-siente responsable de ellos, y de ahí que se le abra un mundo bien distinto al del derecho...: ese mundo de la solidaridad positiva... Éste es el mensaje de quienes ven en el diálogo la forma de integrar justicia y solidaridad. Pero también el mensaje de cuantas/cuantos recuerdan, frente a las éticas centradas*

⁷⁵⁸ EADR 155

*exclusivamente en la justicia, que la conciencia de lo justo es una forma de conciencia moral, pero no la única, que en el mundo moral suena la voz de la justicia, pero también una voz diferente: la voz de la compasión y el cuidado*⁷⁵⁹.

Superadas ya las tesis de que la naturaleza humana es malvada, tesis a veces mantenidas por las grandes religiones y a veces por teorías como las de Hobbes, surge la moral como un complemento imprescindible en el ser humano que pone freno y conduce el comportamiento por caminos que nos separan de la perversidad con la que la naturaleza nos ha “obsequiado”. Las teorías de Darwin y de sus seguidores sobre la evolución de las especies han servido, como hemos visto anteriormente hablando del darwinismo social, para justificar desde el neoliberalismo más feroz hasta la eliminación de personas consideradas débiles o simplemente inferiores. Si la competencia es la expresión de la vida, ¿por qué ponerle freno? Interpretar el darwinismo de esta forma tan simple es seguramente un error, sobre todo porque aunque el ser humano está sometido también a la ley de la supervivencia y de la selección natural, su diferencia con los animales es más de grado que de naturaleza: los rudimentos de la moral están presentes también en los animales como demuestran algunos trabajos realizados con primates, en los que se da cuenta de comportamientos cooperativos y compasivos. Pero no bastan estos rudimentos para superar el egoísmo y en último término fundamentar la moral: “¿Dónde encontrar razones para auxiliar a los demás y, por tanto, aceptar los sacrificios? Primera respuesta que sugiero: en la moral... La naturaleza no nos obliga a pelear todos contra todos, pero tampoco a mostrar una buena voluntad sistemática. El buen salvaje es tan imaginario como el salvaje malo. Los dos tipos de comportamiento tienen su origen en nuestra naturaleza animal, pero el predominio de uno u otro depende de las circunstancias. El error consiste, ante todo, en ignorar uno en detrimento del otro... El llamamiento a la moral natural no siempre basta para superar nuestro egoísmo. También puede intervenir la razón para demostrarnos que la búsqueda del interés inmediato impide defender nuestros intereses a largo plazo. El

⁷⁵⁹ EADR 155

*egoísmo puro destruye a los que nos rodean, y nuestra felicidad depende de ellos: necesitamos que nos quieran, como necesitamos amar*⁷⁶⁰.

En apoyo de esta moral natural que nos inclina al altruismo están los modernos estudios de neurología y, en concreto, los descubrimientos de las neuronas espejo. V. Ramachandran⁷⁶¹ afirma, por ejemplo, que estas neuronas conformaron la civilización. Son las responsables de que seamos capaces de imitar a los demás y lo que es más importante, de que nos pongamos en el lugar del otro y que ese otro aparezca ante nosotros como el alter ego, sin el cual es imposible entender al ser humano. Diríamos entonces que los hallazgos de la neurociencia con las neuronas de la empatía avalan las teorías como la de Lévinas que sitúan al otro hombre como el reciprocante que dice Ortega: *“La realidad que este nombre (hombre) representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me representa o me reciproca. Muy bien lo dice Husserl: El sentido del término hombre implica una existencia recíproca de uno para el otro, por tanto una comunidad de hombres, una sociedad. Y viceversa, es igualmente claro que los hombres no pueden aprehenderse sino hallando otros hombres en torno a ellos...el hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante*⁷⁶². Así es como se forma el nuevo sujeto moral que integra la ética cordial, un sujeto que coloca las emociones en el lugar en el que tienen que estar en la ética o sea en el corazón y no solo en la cabeza⁷⁶³, por eso necesitamos un magisterio ético que nos ayude a gobernar las emociones.

El nuevo sujeto moral está inmerso también así en la fraternidad. Pero la fraternidad no es solo un valor sentimental, debe entrar en el terreno de los hechos. Es una exigencia que como la de la familia se nos impone, no así la amistad, por ejemplo, que no se impone. La fraternidad no es un acto libre de la voluntad, es lo que nos induce a reconocernos en algo que nos sobrepasa y que nos forja en nuestra identidad. La fraternidad está presente, pues, mucho antes

⁷⁶⁰ TODOROV T., *“¿Solidaridad natural?”*, El País, 14-8-2012.

⁷⁶¹ RAMACHANDRAN V., *Lo que el cerebro nos dice*, Paidós, Barcelona, 2012. En una línea similar están apareciendo obras como la de CHURCHLAND, P., *“El cerebro moral”*, Paidós, Barcelona, 2012.

⁷⁶² ORTEGA Y GASSET J., *El hombre y la gente, Obras Completas*, Volumen VII, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, p.148.

⁷⁶³ CAMPS V., *El gobierno de las emociones*, Herder, 2012.

de que lo proclamara la Revolución Francesa secularizada del cristianismo. Fuera de toda referencia religiosa la fraternidad sería una realidad universal fundada sobre la constancia de que todos los hombres viven juntos en una suerte de comunidad de destino...un compromiso para respetar al otro en sus derechos y sus necesidades en su singularidad. La fraternidad aspira a liberar a los hombres de todo lo que les opone y les pone en conflicto...un ideal jamás conseguido: ser el guardián de su hermano como ya el Génesis lo señalara. La fraternidad aparece así como un vínculo más obligado que voluntario. En este mismo sentido reflexiona sobre la interpelación del mendigo, por ejemplo, A. Arteta en su reciente libro: “¿Alguien negará que ese cara a cara de su solicitud desasosiega?... Hay un vínculo muy profundo que enlaza el sentimiento de culpa con la mirada del otro que nos pide socorro económico... ¿Seguiré diciendo que con mi dinero puedo hacer lo que me da la gana o hay algo que siempre debo hacer con él?”⁷⁶⁴.

No es cuestión de que el sujeto moral esté fundado en una antropología o una moral neoempirista que posibilitaría un nuevo humanismo fundamentado en la naturaleza humana, sino de aceptar que la naturaleza humana es tan compleja que en ella coexisten instintos de signo contrario: “Los ángeles o demonios que llevamos dentro”⁷⁶⁵. Hobbes y Rousseau habrían descrito la naturaleza humana pero de forma incompleta pues habrían descubierto sólo una de sus caras. Será luego nuestra razón y nuestra capacidad de organizar la convivencia la que haga desarrollar una u otra. No somos lobos para los demás pero tampoco corderos. Algo que, como hemos dicho en anteriores ocasiones coincide más con la teoría kantiana de la “*insociable sociabilidad*” del ser humano.

Por otra parte, como ya anunciara G. Lipovetsky, vivimos en una época de post-deber, de ética indolora, porque los derechos han arrinconado a los deberes.

⁷⁶⁴ ARTETA A., *Si todos lo dicen*, Ariel, Barcelona, 2013, p. 81.

⁷⁶⁵ PINKER S., *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Paidós, Barcelona, 2012. La tesis central de éste último libro de Steven Pinker es que la época en que vivimos es la menos violenta y cruel de cuantas ha habido a lo largo de la historia, lo cual iría también en la línea del *progreso moral* de Habermas. Otra visión reciente es la de S. Giner que en su también reciente libro “*El origen de la moral*” cuestiona ese supuesto progreso moral. GINER, S., *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península, Barcelona, 2012.

Cortina, estando de acuerdo en esto, admite que ni mucho menos está todo perdido, porque sin ir más lejos, el individualismo que defiende los derechos subjetivos puede dar el salto a la definición de los mismos derechos para los demás, lo que supondría el salto al universalismo y a considerar al otro como el interlocutor válido. Ser ciudadano es un modo de ser hombre, pero no el único; cada ser humano es un ser concreto e individual, afectado por unas cosas particulares. Por eso Cortina reclama aquí la otra cara del universalismo, el hombre de carne y hueso al que, desde perspectivas y con intenciones diferentes, Unamuno o Marx dirigieran su atención. Estos autores reclaman la atención individualizada de la razón, de la economía, de la moral, porque, aunque en la vida política son inseparables de las instituciones, no podemos olvidar que han de estar al servicio de los individuos: *“El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, bebe, juega, duerme, piensa, y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”*⁷⁶⁶. Recordemos ahora también por ejemplo el texto de Marx y Engels de *“La ideología alemana”* ya citado sobre el punto de partida que el marxismo reclama, el que parte del hombre que realmente actúa, en su vida real y cotidiana, la que importa, y también la única que realmente existe.

Cortina reivindica también al hombre que día a día siente, trabaja, vive como afectado, y que en cuanto que es ciudadano debemos considerarlo también como un interlocutor válido. Esta es la primera y gran condición del ser humano, antes si cabe que la de ser ciudadano, como quería Platón o Aristóteles. Esto hace que consideremos al hombre como libre, autónomo, participativo, a fin de cuentas, dueño de sí mismo. De ahí que Cortina abogue por la participación en lugar de por la representación, convirtiéndose aquella en el objetivo de una democracia auténtica: *“Sería democracia radical la que, respetando la diversidad de facetas humanas y de esferas sociales, reconociera sus compromisos en el campo político y se empeñara en cumplirlos...pero también la que afrontara el reto de tomar en serio en la teoría y en la práctica que los hombres concretos, raíz y meta, si no de todas las cosas, sí al menos de las que les afectan, son*

⁷⁶⁶ UNAMUNO M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1999, p. 20.

*interlocutores válidos y por tanto, han de ser tenidos dialógicamente en cuenta*⁷⁶⁷.

La democracia radical hay que entenderla, pues, como la descolonización de la vida social por parte de la política y la participación de los afectados en las decisiones que les interesan porque todos son interlocutores válidos, y porque, en definitiva, como dice el refrán, *“más sabe el tonto en su casa que el listo en la ajena”*. Por ello hay que tratar de construir instituciones que empoderen al hombre y no al revés. La democracia es, por consiguiente, un medio, no un dogma ni un fin, un sistema crítico y discutible.

Y en la formación de esta conciencia tiene especial culpa la acción comunicativa y el mismo lenguaje, como ya anunciara Aristóteles en su famoso texto del hombre como animal social dotado de logos: *“La socialidad se constituye como fuente de la universalidad de los juicios éticos. A medida de que el lenguaje se imponga como principio de socialización, las condiciones de socialidad convergen con las de intersubjetividad creada comunicativamente”*⁷⁶⁸.

El sujeto moral nuevo es así un yo que en todo momento tiene la perspectiva del alter ego, de un prójimo, de forma que tenemos en nuestra formación ética un mundo subjetivo y un mundo social al que pertenecemos. Esto nos lleva a precisar los conceptos de autonomía y autorrealización. La autonomía es la tarea de la ética de mínimos, es la dimensión universalizable de lo que éticamente es lo justo; la autorrealización es la ética de máximos, lo bueno, aquello a lo que se invita. Esta distinción es capital para Cortina y sobre ella se asienta la ética aplicada y también la democracia radical, y lo hace porque el sujeto no es ya el de la conciencia de la autodeterminación, sino el sujeto del reconocimiento recíproco; y la ética es la suma de los dos mundos, el subjetivo y el social a los que pertenecemos.

El término autonomía ya no puede ceñirse sólo al ámbito moral, sino que tiene una proyección lingüística como descubre la ética del diálogo. Es el acto del habla el que reconoce la capacidad de legislarnos moralmente, sobre todo porque descubrimos con él las aspiraciones de hacer universales las leyes morales: *“La autonomía, por la que nos reconocemos como personas, es, pues, descubierta en*

⁷⁶⁷ EADM 19

⁷⁶⁸ EADR 133

*las situaciones concretas del habla, inmanente a la praxis vital, pero trasciende tales contextos concretos en la medida en que las pretensiones de validez los desbordan en su aspiración universalizadora*⁷⁶⁹.

El lenguaje, parafraseando a Heidegger, es la casa del hombre, podríamos decir. Incluso más, es la casa de la ética. Como dice E. Lledó: *“Se ha hecho tan propio de cada individuo el universo conceptual de palabras entre las que vive, que apenas es consciente de que ese espacio hay que habitarlo, construirlo, cuidarlo, pensarlo. La habitación en esa “casa del ser” es una continuada tarea de aprendizaje y claridad. Pero antes de cualquier proceso educativo, parece que la liberación mental surge de las condiciones de posibilidad para que esa libertad cristalice y se ejerza. Mal puede llevarse a cabo el idealismo o, tal vez, la ensoñación de esos sutiles procesos donde se hace fecundo y creador el uso del lenguaje y su comunicación, si esos sueños tienen inevitablemente que coexistir con la miseria, la violencia, la angustia social, la pobreza.*⁷⁷⁰.

Si a esto añadimos lo dicho anteriormente del lenguaje como valor epistémico, según lo entiende Cortina, como herramienta compartida también de comprensión e incluso como materialización del deseo o de la pasión al entender de María Zambrano, tenemos que al lenguaje le hemos atribuido las funciones originarias aristotélicas de ser la capacidad propiamente humana de crear, inventar o descubrir lo justo, lo bueno o lo felicitante: *“En la palabra se encuentran las esencias como pensamiento que se encarnan en las criaturas, esencias y formas sustancializadas. La palabra es, pues, el ser suficiente, el pensamiento total, el ser completo. El hombre recibe su ser al recibir la palabra. Por tanto, no surge como un proyecto, no tiene que crecer ni hacerse; sino que está en su ser, su ser se identifica con su estar...entre el logos de la palabra que declara el ser de Parménides y Aristóteles, María sitúa el logos poético, en el que se va revelando el ser propio en la historia personal y también en la colectiva en la medida en que esta historia se encarna en las entrañas de cada uno*⁷⁷¹. El

⁷⁶⁹ EADR 136

⁷⁷⁰ LLEDÓ E., *La libertad de hablar*; en el suplemento *Babelia* de El País 28-2-2010.

⁷⁷¹ CLAVO M.J., *Zambrano, el ser humano como ser poético*, en *Homo sum*, o.c. 224 y 240.

lenguaje es así el vehículo de integración del individuo en la comunidad, de nuestro mundo interno en el mundo externo de la alteridad.

Pero, según Cortina, es el sujeto quien tiene que argumentar en serio, es decir, que las decisiones están al final en manos del sujeto; él es el interlocutor válido sobre el que se construye la corrección. Y el sujeto tiene sobre sus hombros una doble tarea: la de sus intereses universalizables (la ética mínima) y la de los intereses no universalizables (ética de máximos). Los sujetos morales lo son en una doble perspectiva: son afectados y pueden decidir y además aspiran a la universalidad. Pero es que además, para Cortina, la irrebasabilidad se manifiesta también en el hecho de que *“el sujeto sólo se siente obligado moralmente si él cree que una norma sería aceptada por todos los afectados en condiciones de racionalidad. Con lo cual se ve obligado a hacer un experimento mental”*⁷⁷². El sujeto se ve obligado a comparar el consenso real con el consenso ideal, con lo que su autonomía queda “limitada” por la intersubjetividad racional y no podrá prescindir del discurso apelando sólo a su autonomía, sino también a su *idiosincrasia*, y aquí defiende Cortina esta idiosincrasia como parte integrante del discurso.

Pero ¿qué es la idiosincrasia? Cortina utiliza este concepto para matizar la corrección de la norma, que no sólo está sujeta al consenso y a la argumentación, sino al sentido de las decisiones biográficas por el acceso privilegiado que tiene el sujeto a su propio mundo. Este mundo le aporta mejores razones incluso en el terreno de la universalidad que la corrección intersubjetivable. Es la idiosincrasia un concepto de nuevo cuño que, creemos, acerca la visión ética de Cortina a otros planteamientos más subjetivistas y más de intervención inmediata, pues no hay nada que acucie más que la experiencia personal. La idiosincrasia se integra así como parte del discurso que, sin olvidar la autonomía, completa la autorrealización o si se quiere la autodeterminación: *“Creo que las dimensiones de autodeterminación y autorrealización no pueden entenderse ambas como referidas a una idea de intersubjetividad racional en el mismo sentido, ni psicosocial ni trascendentalmente, porque es importante distinguir entre aquellos*

⁷⁷² EADR 138

intereses que son defendibles con argumentos y, por tanto, deben ser aceptados por los demás interlocutores, y aquellos que, por pertenecer a la propia idiosincrasia, no tienen por qué defenderse con el tipo de argumentos que busca internamente un consenso racional y, por tanto, no tienen por qué someterse a la prueba del consenso”⁷⁷³.

Esto contrasta con lo expuesto sobre la ética del discurso, sobre todo con Apel y Habermas para quienes los argumentos propios han de ser reconocidos con los de la comunidad. Cortina, sin embargo, se distancia en este punto de los artífices de la ética del discurso al proponer que hay decisiones que no necesitan el aval del consenso de la comunidad porque cobran sentido biográficamente: *“Creo que la biografía o, por decirlo con MacIntyre, esa unidad narrativa inserta en tradiciones, a cuya luz cobran sentido acciones y decisiones, no precisa ser justificada con argumentos ante la misma comunidad racional que juzgaría acerca de la corrección de las normas”⁷⁷⁴*. Creemos que, en este punto, Cortina se situaría al lado de la ética de la liberación a la hora de legitimar, si no normas morales, sí decisiones concretas morales. Recordemos a este respecto la referencia de Dussel a la biografía como argumento, cuando habla de R. Menchú.

La idiosincrasia tiene un sentido de merecimiento o de dignidad. No podemos, pues, separar la biografía del sujeto moral porque ella es también la responsable de las acciones y las decisiones que no precisan ser justificadas con los mismos argumentos que la corrección de las normas. Las decisiones biográficas necesitan sentido, además de argumentabilidad. Habría que añadir, pues, el sentido como característica de la autorrealización.

Recapitulando, pues, diremos que Cortina perfila en su ética un nuevo sujeto moral a la luz de sus reflexiones y una sociedad civil potente no sólo desde el punto de vista económico o instrumental sino, sobre todo, en el político. Se trata, en definitiva, de reivindicar la obligación con el otro y la responsabilidad social y personal que de ello se deriva. Cortina ve que la autonomía del ser humano, la capacidad de darse a sí mismo las normas tiene dos herramientas principales: la razón y la cordialidad, la razón cordial, porque la ética, como

⁷⁷³ EADR 139

⁷⁷⁴ Ídem.

filosofía que es, se puede concebir, concibe, en palabras de Santayana como *una disciplina de la mente y del corazón, una religión laica.*

6.- CONCLUSIONES Y VALORACIÓN

6.1.- FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

La reflexión moral ha sido una constante en la historia de la actividad filosófica y como tal reflexión ha pasado por diferentes estadios en lo que a intensidad y corrientes se refiere. La teoría ética de Adela Cortina viene a encuadrarse también en esta historia con el intento de retomar la ética como reflexión hermenéutica del por qué debemos actuar de una forma determinada, es decir como expresión del pensamiento que se ordena, en este caso, a la práctica, y que procura penetrar en la tradición ética transmitida mediante el lenguaje como acontecimiento especial y buscarle a esta exclusiva capacidad humana su sentido como factor de comprensión, comunicación y diálogo.

Cortina pretende con su teoría ética elaborar una reflexión filosófica que estudie las condiciones a priori de los juicios sobre lo justo y lo bueno al modo como Kant estudiaba las condiciones a priori sobre lo conocido en la razón pura o sobre lo bueno en la razón práctica. El punto de partida de Cortina en esta búsqueda de las condiciones a priori es un estudio antropológico del valor porque considera que los valores, y los valores morales en concreto, son parte integrante de la condición humana. La capacidad de darnos normas morales está en nuestra raíz humana y la fundamentación de la ética hay que empezar a buscarla en las facultades humanas en las que aparece: la razón, el lenguaje, la necesidad de convivir, la capacidad de estimar... porque para Cortina los valores no son relativos sino relacionales para los sujetos capaces de estimarlos. Valen, aunque no sean, y por eso nos atraen, por eso tienen dinamismo, de forma que, si no tenemos la capacidad de estimar el valor de la justicia, por ejemplo, ni siquiera importa que una norma sea justa. Debemos leer el gran libro del hombre que, parafraseando a Galileo, está escrito en lenguaje moral y sus símbolos son valores como lo bueno, lo justo, lo amable, lo compasivo, lo felicitante. Por eso las normas, que son el gran objetivo fundamentador de la ética del discurso, pasan en la razón cordial a un segundo plano en el papel fundamentador, siguiendo en

esto más Cortina la tradición de la filosofía moral española de Ortega y Aranguren.

En primer lugar para Cortina es una tarea necesaria la búsqueda de los fundamentos de la moralidad si queremos que la ética recupere su importancia en el terreno filosófico y que no quede disuelta en política, derecho, economía, sociología... Porque es sobre los valores de la estructura moral sobre los que se construyen el resto de los valores. Por otra parte es necesario también para el ser humano dar razón de los valores estimados, puesto que somos seres racionales y ese dar razón no es otra cosa que fundamentar. Si estuviéramos sujetos a las leyes naturales de forma completa, no cabría fundamentación alguna, pero resulta que somos capaces de crear normas de actuación individual y social, y esas creaciones han de estar sujetas a una fundamentación racional.

Cortina entiende la ética primeramente como un saber práctico que debe acoger el mundo real y dar razón de él, que debe justificar teóricamente por qué hay moral y por qué debe haberla, o bien confesar que no hay razón alguna para que la haya. Pero es un saber que no se queda en este primer momento teórico, sino que lo trasciende al convertirse en una disciplina normativa y no sólo descriptiva.

En este sentido la apuesta de Cortina es clara: la moral no sólo existe, sino que no puede dejar de existir: tiene una labor legitimadora del orden político que es lo que nos conforma como hombres desde Aristóteles. Otra cuestión es que la moral pueda ser hasta una construcción creada o ideada de manera ficticia, que sostenga el edificio social en el que el ser humano ha de desenvolverse. Así, la ética se convierte de esta manera no en sierva o *ancilla* del derecho, sino en señora, al menos mientras nuestro mundo alcance altura humana destacable. Esto es lo que Cortina denomina la *Ética de la Modernidad Crítica*, así llamada porque hunde sus raíces en el proyecto ilustrado de la autonomía humana, pero admite que también la ética progresa e, igual que aprendemos de los logros a nivel científico o tecnológico, lo hacemos también a nivel moral en un proceso que resulta ya irreversible; pensemos por ejemplo en los derechos humanos como conquista histórica. Para dar cuenta de este progreso como aspiración humana

necesitamos superar la moral kantiana con la razón comunicativa, al modo como lo hace Habermas.

Si hablamos de los referentes históricos que aparecen en la obra de Cortina, hemos de mencionar al menos a Aristóteles, Hegel, Ortega, Zubiri, Lévinas, Rawls, en un primer nivel de influencia, que se vería superado por otros autores de mucha más referencia para Cortina como son Kant, Habermas, Apel y Aranguren, sin los cuales la fundamentación de la ética de Cortina no existiría.

Aristóteles representa para Cortina una autoridad de referencia, porque es el sistematizador de la moral y porque descubre en *la prudencia* una de las grandes virtudes humanas. Pero Aristóteles representa también un filósofo de oposición y de superación porque inauguró el camino que conduce a la felicidad, aunque sin embargo dejó sin abrir el otro camino: el de la justicia. Para Cortina, Aristóteles erraba en el hecho de atribuir al hombre un fin último preestablecido por la naturaleza y en que haya una función propia del ser humano. Es necesario admitir un pluralismo, una variedad de sendas en el camino de la felicidad, por eso el criterio de demarcación de lo bueno no puede ser la utilidad de los valores para conseguir el fin último. La felicidad no es piedra segura sobre la que levantar el edificio ético. Necesitamos la libertad para legitimar la moral. Además del fin último, *el télos*, necesitamos del deber, el *déon*.

De Hegel aprovecha Cortina el valor del reconocimiento recíproco como concepto sobre el que la ética es capaz de abrirse a los demás y de salir del deber dando razón del deber hacia *el otro*, que luego Lévinas hará suyo convirtiendo la *mirada del otro*, el otro humano, en el gran objetivo del deber. Con Rawls integrando este reconocimiento y materializándolo en una ética más concreta y menos abstracta aparece el concepto de justicia frente a lo bueno como el gran camino por desbrozar en el terreno ético.

Ortega y Zubiri representan para Cortina la perspectiva antropológica de la moralidad como constitutivo esencial del ser humano que le hace encargarse de la vida y de la realidad que le rodea, descubriendo, que no inventando como Nietzsche mantuviera, los valores sobre los que la ética se construye. Ortega representa la ética de los valores frente al formalismo kantiano y la ética como la brújula en el *quehacerse* de la vida humana. Por otra parte, la razón sentiente

zubiriana le servirá a Cortina para perfilar el hallazgo de los mínimos de justicia en una futura razón cordial.

Sin embargo, los autores que marcan definitivamente la trayectoria de Cortina son Kant, Apel y Habermas por una parte, y Aranguren y su magisterio por otra. Ambas perspectivas se unen en Cortina en la defensa de una modernidad crítica y en la ética cordial como culminación de la estructura ética. Kant es para Cortina el autor que inaugura el otro gran camino de la reflexión moral: el camino del deber, asentado en su tesis principal: el descubrimiento del hombre como fin en sí mismo y por tanto como fuente de autonomía y libertad por una parte y de obligación por otra. El descubrimiento, en definitiva, del valor de uno mismo y en consecuencia también del valor de las demás personas. Cortina transitará ya siempre por este camino que mira más al deber que al fin último, al *déon* que al *télos*, que se dirige tanto a la justicia como a la felicidad. El fin en sí mismo kantiano será también para Cortina el suelo argumentativo sobre el que se asienta la dignidad humana. Aquí surgirá el germen de la Ética Mínima como la concreción de la ética kantiana y la razón comunicativa. Porque, en efecto, son Apel y Habermas los que le ofrecen a Cortina la salida a la sociedad del imperativo categórico. La capacidad de verbalizar y poner en común los valores, los argumentos y las razones hará aparecer las normas, y de ahí surgirá la necesidad de una comunidad ideal de comunicación. La comunicación se perfila así como el fundamento de la dignidad.

Con todo, Cortina ve en Apel y su parte B de la ética la gran oportunidad de convertir la moral pensada de Aranguren en moral vivida, puesto que la ética está llamada a convertirse en práctica y a verter en la sociedad y en el individuo las consecuencias de sus principios. Nacerá así la ética cívica en la que el protagonismo residirá en la responsabilidad de los ciudadanos. Si Apel propone la vuelta a la sociedad de la ética porque no puede limitarse a fundamentar, Aranguren presenta el regreso a la antropología, la recuperación del *éthos* en la reflexión moral, porque la ética es la vertiente axiológica de la antropología.

La apuesta, pues, de Cortina es por la filosofía kantiana porque ésta pretende universalizar, decir cómo hay que obrar desde la autonomía y la dignidad humana y porque además hace frente al aristotelismo, al pragmatismo

radical, al utilitarismo... que nos dejan en una cierta "inmoralidad", al menos en cuanto a los fundamentos, porque en estas perspectivas nada vale en sí y todo se somete a cálculo. Pero esta opción se completa con el acercamiento a la moral intrasubjetiva y no solo intersubjetiva, dando así cobertura a la solidaridad y la compasión como virtudes, como actitudes necesarias que se entroncan sobre las normas.

La categoría básica de la autonomía, superado Kant, no es ya la subjetividad, sino la intersubjetividad. Se reconoce al otro sujeto como autónomo y como interlocutor válido para discutir y acordar la ley moral. Por eso, podemos hablar de un segundo nivel de autonomía que determinará la corrección de una norma: el consentimiento a una norma de todos los afectados por ella como interlocutores válidos que son. De ahí que, como Habermas dice, hemos de pasar del yo pienso kantiano al nosotros argumentamos. He aquí cómo también la autonomía, que en principio con Kant parecía encerrada en el sujeto a pesar del proyecto universalizable, sale del solipsismo.

Esta es, a grandes rasgos, la moral tal como la entiende Cortina, tal como hay que integrarla en la ética cívica y tal como aparece en la ética aplicada. Creemos que si tuviéramos que mostrar un eje vertebrador de la teoría ética de Cortina, a través de unos pocos textos filosóficos que permitieran ver a vista de pájaro el nacimiento, el desarrollo, la aplicación y la conclusión de la obligación moral en nuestra autora, vendría determinado por el texto de Aristóteles y "*su animal político*", el de Kant y *el ser humano como fin en sí mismo* y el de Habermas y su *razón comunicativa*. La relación de textos se vería finalmente concluida quizá con el texto de Apel sobre la parte B de la ética y con un texto suyo propio de *la razón cordial*. El eje que los vertebra es el ser humano como ser social y comunicativo y además valioso, porque es capaz de reconocerse como tal y en consecuencia reconocer también a sus semejantes como valiosos.

6.2.- LA RAZÓN COMUNICATIVA

El objetivo quizá más general de la ética de Cortina no es otro que el de aumentar la herencia moral y también técnica de la Ilustración, vale decir, del

progreso en los dos frentes: la autonomía moral y el dominio técnico. Por decirlo en dos palabras: la autonomía solidaria. Éste es el marco en el que se inscribe lo que ella denomina la Modernidad Crítica.

En los años setenta del siglo XX se configura la ética del discurso como una teoría cuyas bases están en la pragmática trascendental, la acción comunicativa, la teoría consensual de la verdad y la corrección y la teoría de la evolución social. Cortina ve en la teoría de la pragmática universal de Habermas y en la pragmática trascendental de Apel la muestra de la racionalidad mínima precisa para dotar de universalidad al proyecto moral porque proponen los actos del habla como inmanentes, pero que trascienden sus formas concretas y dan acceso a la universalidad. De tal forma que hasta el hecho de negar la moralidad de los actos del habla en la comunicación y en el diálogo, supone ya aceptarla de hecho, dadas las pretensiones siempre de validez, inteligibilidad o veracidad que están presentes en la razón comunicativa. Por eso, ambas pragmáticas forman el núcleo de la ética discursiva.

La razón pura y formal kantiana, aunque sea el gran avance que la formalización de la ética necesita, se queda encerrada en el propio sujeto, si acaso tiene trascendencia en el reino de los fines. Cortina acepta el reto de la ética dialógica y apuesta por la razón comunicativa como la razón que puede dar ese paso en el que se recupera el valor del sujeto como interlocutor válido, porque el diálogo y la búsqueda del consenso es el alma del método dialógico.

Si la moral es específicamente humana, el diálogo se convierte en el medio específico del ser humano para descubrir la verdad sobre todo en el mundo práctico. El diálogo se convierte así también en productor de la moral que ha de reunir unos criterios de reconocimiento de las normas válidas del discurso práctico. Es la acción comunicativa el vehículo para descubrirlas. La acción comunicativa se opone así a la acción estratégica, porque en esta última los interlocutores no tienen más que objetivos individuales.

El fundamento de la moral descansa, pues, no solo en el hombre como fin en sí mismo, en la autonomía humana, en la capacidad para darse las normas, sino en dárselas sirviéndose de la razón comunicante, dialogante e intersubjetiva

en orientación hacia una comunidad ideal del habla en la que todos los interlocutores son válidos y todos sus intereses son tenidos en cuenta.

Ahora bien, la fuerza del mejor argumento no es todavía la mejor fuerza moral para Cortina, por ello la razón comunicativa debe ser ampliada con la razón cordial. Para Cortina es imposible dejarse convencer, si no estás atraído por otros valores como la verdad o la bondad, la esperanza o el compromiso.

La razón comunicativa es también el fundamento de la ética cívica en una sociedad plural que, buscando principios universalmente válidos, aspira a la libertad de los individuos ante los ideales de vida buena. Sobre una ética de mínimos construye una ética de máximos, sobre la base de la justicia asienta la felicidad, lo cual supone, en cierta medida la superación o al menos la ampliación de las teorías de J. Rawls, por ejemplo, en el sentido en que no se levanta la justicia social sobre un abstracto de situación originaria, sino sobre una base concreta de la sociedad en la que el ciudadano se desenvuelve. Ahora bien, los mínimos de justicia hay que establecerlos en cada ámbito social en el que el ciudadano vive: la economía, la profesión, la participación política, la ciencia... De ahí que la ética comunicativa se convierta en una ética aplicada y consecuentemente hermenéutica y crítica del comportamiento público humano.

La ética de la Modernidad Crítica, como también llama Cortina a la ética dialógica, vuelve así la mirada a Kant y al proyecto moral ilustrado del formalismo kantiano y de él toma dos características: primeramente el deontologismo que propone el deber, las normas, la exigibilidad, de ahí que la ética deontológica tenga muchas similitudes con el derecho. La otra característica que permanece en la Modernidad Crítica heredera del kantismo es la de ser una ética de principios que como tal parece oponerse a la ética de actitudes, más entregada ésta última al carácter o a las virtudes, al *éthos* que a las prescripciones universalizables. Diríamos que la ética de la Modernidad Crítica toma a la Modernidad y a la Ilustración como referencia en la construcción de la ética, como el conjunto de principios que han de dirigir nuestra acción, pero siguiendo con esos principios no puede tomar sino una actitud crítica con la sociedad cuya marcha parece haberlos desvirtuado, cuando no abandonado. Sólo un método será capaz de encauzar el compromiso ético del individuo con la sociedad y de la sociedad con la felicidad

debida al individuo y es el método dialógico, comunicativo. Sólo una actitud es necesaria: la capacidad de estimar y de apreciar los valores.

6.3.- LA RAZÓN CORDIAL

Observamos una evolución en el pensamiento de Cortina. En efecto, si bien en una primera época su interés se muestra en el alineamiento con las teorías de la ética dialógica, en las últimas publicaciones, sobre todo a partir de su *Ética de la razón cordial*, introduce este concepto de la *razón cordial* como complemento de la *razón comunicativa o razón dialógica*. Digamos que en sus últimas obras da mucha importancia a las *motivaciones* que tiene el ser humano para asumir un comportamiento concreto.

Observamos, pues, que para Cortina el fundamento de toda ética está en la capacidad humana de estimar, de apreciar y de querer lo que consideramos valioso: la belleza, la verdad o en el caso que nos ocupa la justicia y lo bueno. En ese mismo plano está también la capacidad de estimar como valiosos a los demás interlocutores. ¿Qué hay de nuevo, pues, en la ética de la razón cordial de Cortina?: la coordinación, integración y asimilación de la razón comunicativa en razón cordial. Es decir, la necesidad de fundamentar la ética en la capacidad para apreciar los valores, o si se quiere, lo bueno y lo justo; y en consecuencia, la necesidad de abandonar el analfabetismo moral. E igual que el analfabetismo es imposible de eliminar sin un esfuerzo y un cultivo continuo, sin una estrategia y un plan de formación, el analfabetismo moral se logra abandonar sólo con la formación del carácter que predispone a buscar la verdad o la justicia. Y así, quien quiera imponer y hacer valer sólo su norma, sin ponerla en cuestión, no saldrá nunca del analfabetismo moral. De ahí la importancia de la educación moral para combatirlo.

La *ethica cordis* hay que situarla, por consiguiente, en la tradición del reconocimiento recíproco cuyo origen lo encontramos en Hegel y sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, y sobre todo, en los términos que Cortina utiliza, tenemos antecedentes de esta *ethica cordis* en Apel y Habermas así como en P. Ricoeur y en A. Honnet. Nosotros añadiríamos por nuestra cuenta y riesgo que

hay mucho también del pensamiento ético de Lévinas. Hay que señalar asimismo que el reconocimiento recíproco lo encuentra Cortina muy relacionado en su origen con el sentimiento religioso, en concreto con la alianza que se establece por ejemplo en el Génesis entre Dios y su pueblo, como Cortina muestra en su obra *Alianza y Contrato*. Y si hemos de precisar también su fundamento filosófico, lo haremos resumiendo el reconocimiento recíproco obligado que encontramos en la razón comunicativa que nos presenta a los hombres como interlocutores válidos en busca de la verdad, la belleza o en este caso de la justicia, como seres que viven en la intersubjetividad.

Pero el gran reto es cómo articular la razón comunicativa con la razón cordial. Si nos limitamos a la primera, que a juicio de Cortina es lo que hacen Apel y Habermas, nos podemos quedar encerrados en una razón lógica procedimental entendida como capacidad para buscar la verdad. Es como si la razón comunicativa que nació con pretensiones éticas hubiera quedado limitada a ser ética filosófica, pero alejada de la moral de la vida cotidiana. La razón cordial se asienta por una parte en el principio de la razón comunicativa de Apel y Habermas, y por otra en el principio cordial del reconocimiento recíproco que nos haría no sólo respetar a las personas como fin en sí mismo, sino también empoderarlos en sus capacidades.

Por otra parte, la participación sólo es posible en un marco de realidad social que Cortina llama cordialidad, que es la capacidad de estimar como bueno el intercambio de razones que todos los interlocutores pueden rechazar o aceptar. Es decir, el reconocimiento recíproco del otro como ciudadano. Tenemos con ello perfilado el marco teórico y también práctico en el que se da la emergencia de las capacidades humanas y de los compromisos que asumimos. Sin embargo, asuntos pendientes de resolver reclaman a la *ethica cordis* una vuelta permanente a la revisión y aclaración del alcance de los conceptos en los que se sustenta, como por ejemplo el concepto de dignidad como patrimonio exclusivo humano o como concepto extensible a los seres vivos o a la naturaleza. Esto es lo que hace Cortina en *Las Fronteras de la persona*. Porque, por ejemplo, podemos preguntarnos ¿hasta dónde llega la justicia entendida como el reconocimiento de derechos? En principio el fundamento del reconocimiento de derechos es el

reconocimiento recíproco entre humanos; pero hay teorías éticas que reclaman también derechos y reconocimiento no sólo a los animales sino también a la tierra o a la naturaleza.

Aunque hemos visto posiciones en las que la solidaridad se sustentaría únicamente en el consenso social y el contrato, Cortina mantiene la opinión de que el contrato no es suficiente para fundamentar ni el reconocimiento, ni la fraternidad, ni la solidaridad que necesitarían ser interpretados no ya como algo sentimental sino desde una perspectiva antropológica que nos hace reconocernos como humanos, desde una perspectiva moral que nos hace ver a cada ser humano como ser en sí mismo valioso, desde una perspectiva estructural que nos hace reconocernos y ser en el otro y desde una perspectiva cultural que necesitamos construir.

Para Cortina un mundo, como ella dice, a la defensiva, que se construye con leyes, contratos, querellas...derecho en definitiva, no es suficiente para conquistar la dignidad humana. Necesitamos la conversión del corazón para sentir los valores y también el valor de cada hombre concreto y es precisamente en el sentir del valor de cada hombre donde radica su autonomía. Este mundo enlazará con el modelo femenino de desarrollo moral que no tiene como referente tanto la madurez de los juicios de justicia, sino la compasión y el cuidado, modelo al que la ética no puede resultar ajena puesto que podríamos hablar incluso de éticas femeninas y masculinas, las primeras ligadas más a la racionalidad sentida, a la compasión, las segundas a la racionalidad abstracta, al deber.

La racionalidad cordial es también un método de la reconstrucción pragmático trascendental de los presupuestos de la argumentación sobre la justicia de las normas, que tiene en cuenta no sólo la dimensión lógico-formal de esos presupuestos, sino también la capacidad de estimar valores, sentir y cultivar virtudes. Argumentar con sentido sobre la justicia de las normas exige desarrollar un conjunto de capacidades que la sociedad debe proteger y promover por sí mismas y como un presupuesto irrenunciable de la argumentación.

6.4.- ÉTICA MINIMA Y ÉTICA MÁXIMA

El primer hallazgo en la teoría ética de Cortina es el que brota de la necesidad de fundamentar la ética y hacerla universalizable: el acuerdo en unos mínimos éticos a partir de los cuales iniciemos la reconstrucción de la disciplina filosófica más práctica, el hallazgo de una *Ética Mínima*, así titula precisamente lo que consideramos su primer ensayo con más peso específico.

Una ética de mínimos no es una ética minimalista sino un conjunto de mínimos éticos que nacen de la conciencia de que socialmente sólo podemos exigirnos mutuamente esos mínimos de justicia a los que al menos verbalmente ya hemos dado nuestro asentimiento y que tienen su fundamento en una razón sentiente. La ética mínima es una propuesta kantiana, dialógica y finalmente cordial, que aspira a convertirse en la ética universal que Kant reclamaba. La Ilustración aparece en el origen de la secularización y la universalización de la ética, y por tanto también en esta ética de mínimos que Cortina desde 1986 intentará fundamentar, perfilar y completar con la ética de la razón cordial y con la ética de máximos a la que está abocada.

La *Ética Mínima* es la contribución propia de Cortina ante el desacuerdo sobre los fundamentos y sobre los valores por una parte en las sociedades contemporáneas (que están “condenadas” a entenderse ahora más que en ninguna otra época), y por otra parte en las relaciones intersubjetivas. El pluralismo y la diversidad cultural sólo pueden librarse del relativismo, si planteamos unos mínimos éticos, racionales, comunes, acordados por todos, exigibles, sobre los que se puedan promover unos máximos de felicidad. De forma que ningún poder puede prohibir propuestas de máximos si éstos están dentro de los mínimos de justicia, de la *Ética Mínima*. Pero ninguna ética de máximos puede anular u obviar la *Ética Mínima*, porque los máximos se alimentan de los mínimos; la felicidad de la justicia.

Si tuviéramos que concretar de una manera práctica y normativa los contenidos de una ética mínima, o establecer un paralelismo, podríamos hacerlo con los Derechos Humanos. La *Ética Mínima* quedaría integrada en una ética cívica cuyos principios son la libertad como respeto a la autonomía, la justicia

como equidad y no discriminación, la solidaridad, el respeto activo, el diálogo, la dignidad de la persona humana en definitiva. La libertad supone la posibilidad de participar en la vida pública y la capacidad de darse a sí mismo las leyes que, por una parte, humanizan y por otra invitan y no obligan porque respetan otras concepciones del bien o de la felicidad. La igualdad supone la no discriminación y sobre todo la compensación de las desigualdades sociales y naturales con el empoderamiento y la atención a los más desfavorecidos. La solidaridad se refiere al interés por los demás, sobre todo también por los que no son tan cercanos. El respeto es activo cuando se toleran otros planteamientos que aún dentro de la Ética Mínima, estarían en otra ética de máximos porque todos son respetables. Finalmente el diálogo es la disposición para buscar la verdad con todos los interesados en una solución justa.

La articulación entre ambas éticas de mínimos y de máximos exige en primer lugar que unas no absorban a las otras. Los mínimos y los máximos éticos en Cortina son dos maneras de enfocar la realidad de los valores, es como si aplicáramos un zoom sobre el mundo de los valores. Una micro visión nos ofrecería la versión microscópica de la ética, la estructura que es necesario apuntalar para que el edificio de la ética no se derrumbe. Y una macro visión nos ofrecería la versión macroscópica de la ética en la que, a vista de pájaro, dibujamos el horizonte ético global sobre el que querríamos vivir.

La articulación de mínimos y máximos exige en segundo lugar tener en cuenta que los mínimos se alimentan y nacen de los máximos; las exigencias de justicia se hacen desde el horizonte de la felicidad. No es por tanto que haya que atender primero a los mínimos y luego a los máximos, sino que hay que dirigir la mirada a los máximos para construir los mínimos.

En tercer lugar, en aras de dicha articulación, hemos de purificar los máximos desde los mínimos, no sea que abandonemos el mínimo de la justicia por ejemplo, por el máximo de la caridad. Es decir, debemos evitar arreglar nuestro horizonte macroscópico si antes no hemos solucionado nuestra estructura microscópica, no vaya a ser que en el ejemplo anterior se desvíe la mirada de la justicia por atender a la caridad. La ética de mínimos tiene en este sentido una prioridad clara sobre la que la ética de máximos se sustenta.

En cuarto lugar, no podemos separar la ética cívica de la ética de máximos, pues la primera, si se distingue por algo, es precisamente por respetar todas las ofertas de vida feliz que se hagan dentro del espacio protegido de la ética mínima. La ética de máximos llega así a articularse en una ética cívica en la que los ciudadanos o el hombre como ser social, si se quiere, es el protagonista con otros humanos de su construcción. Con todo, tanta importancia tiene en Cortina la ética de Mínimos como la Ética de Máximos. Sin la primera es imposible ser justo, sin la otra es imposible ser feliz. Dos objetivos ineludibles en una buena vida humana.

6.5.- LA ÉTICA DE ESTE MUNDO, LA ÉTICA APLICADA

La ética de la razón cordial tiene dos objetivos, por un lado fundamentar filosóficamente la ética cívica, y por otro, aplicar esa razón cordial al ámbito de la empresa, la economía, el desarrollo, la biotecnología... En efecto, estos fueron los primeros ámbitos de aplicación, a pesar de las reticencias de algunos filósofos éticos que no lo vieron con buenos ojos como Habermas o MacIntyre. La ética aplicada es el colofón imprescindible para Cortina para una ética que intenta cubrir todas las esferas de la vida humana; de ahí que se haya visto ampliada con la ética de las profesiones, la genética, la ecoética, la ética de los medios, la política, la infoética, el consumo, el deporte... He aquí quizá el sueño hegeliano de encarnar en las instituciones y en la sociedad la moralidad o de hacer que el *Concepto* se realice en *Idea*. Y también el proyecto de K.O. Apel de completar la parte A de la ética dialógica, que atiende a los fundamentos, con la parte B de discurso como aplicación de la ética a la búsqueda de soluciones en los terrenos en los que la vida humana se desenvuelve.

La ética, junto a la política, es quizá la disciplina filosófica con mayor vocación práctica puesto que la ética no puede renunciar a su función prescriptiva y no sólo descriptiva sobre el comportamiento humano. Si además consideramos las características de la ética comunicativa como una ética en la que es necesario tener en cuenta todos los intereses en juego para la búsqueda de soluciones, debemos concluir que la ética no puede ser sólo una mera especulación de lo que se debe hacer, sino que debe descender a los ámbitos “no académicos” y

pronunciarse sobre los problemas que se puedan plantear en ellos. Con ello la ética aplicada consigue su propio estatuto que es servir de guía, podríamos decir interventora, para que la política, la economía, la educación, la medicina, etc., etc. estén gobernadas por los principios de los mínimos éticos exigibles y de obligado cumplimiento. Porque ninguna acción humana es amoral.

No se trata en la ética aplicada de aplicar el ideal deductivo como si de un silogismo se tratara, puesto que ya desde Aristóteles sabemos que nos movemos en el terreno de lo probable, no de la certeza, y que no contamos con principios universales como el de la felicidad tal como Aristóteles pretendía, sino tan sólo con principios procedimentales. Tampoco la pura inducción parece el método exclusivo puesto que corremos el riesgo de caer en la estadística y la casuística.

Mas por lo que respecta a la ética aplicada, el dualismo kantiano y la dificultad de aplicar el principio del fin en sí mismo para los seres humanos a casos concretos en los que entran en conflicto diversos valores (por ejemplo a la hora de decidir qué pacientes intervenir cuando los recursos son escasos) tiene también limitaciones. Aunque la ética aplicada debe orientar la conducta, no puede convertirse en un vademécum moralista para dirigir las acciones de una manera inmediata como lo pueden hacer la religión o las morales concretas. Por eso, hemos de remitirnos en primer lugar aquí a lo dicho sobre la definición de ética y moral; recordemos que ética se refiere sobre todo al *éthos*, al carácter que vamos consiguiendo en la vida, no al temperamento con el que nacemos. El carácter tiene que ver así, sobre todo, con el hábito, la costumbre y con las virtudes o vicios, cosa que coincide con la posición mantenida por Aranguren

6.6.- LA ÉTICA CÍVICA Y LOS CIUDADANOS COMO PROTAGONISTAS

La configuración de una ética cívica tiene lugar en España porque al hilo de la transición política se da una teoría ética en los años 70 del siglo XX. Los modelos de vida buena, el utilitarista y el aristotélico, dan paso a los modelos de vida justa porque se estima que los primeros adolecen de una raíz fundamentadora de la ética al partir de un fin dado al ser humano desde la propia

naturaleza; en el fondo no es sino una vuelta a los planteamientos kantianos. Es como si el iusnaturalismo ético hubiera dado paso a un deontologismo en el que, sin negar el objetivo humano de la felicidad, lo relegue a un segundo plano porque la vida buena o la felicidad es plural; y pasa al primer plano el proyecto común, las exigencias comunes, el mínimo moral que garantiza la cohesión social.

En definitiva, el reto de la sociedad civil es la sociedad justa y feliz. La justicia social es exigible y obliga a todos los individuos y sectores. A la felicidad social aspira toda sociedad y se nutre de la pluralidad de modos de vida buena. Y se trata de una aspiración a largo plazo porque hay que diseñar qué tipo de ciudadanos queremos ser, y qué tipo de civilidad queremos tener o sea qué capacidad tendremos de involucrarnos en tareas sociales. Por eso la civilidad es lo contrario del individualismo hedonista fomentado por el capitalismo. Se trata así de reformular la sociedad civil como superadora del concepto egoísta del pacto social hacia un Estado que busca más la universalidad que la individualidad. El ciudadano pasa a ser protagonista y creador del capital social.

La sociedad civil lleva unido, según vemos, un concepto que le da contenido, se trata del concepto de ciudadanía. En efecto, la sociedad civil está compuesta por seres humanos, personas que se distinguen por ser ciudadanos. El concepto de ciudadanía es para Cortina uno de esos conceptos que engloba todas las referencias de la justicia. Si, en efecto, la justicia es la primera cara de la moneda de la ética, y es también el objetivo de la política buena, de la economía buena y el concepto que define el derecho, la formación de buenos ciudadanos es la gran apuesta del futuro. Nada más parecido al ideal platónico de la filosofía y también al de Hegel, en los que ser un ciudadano bueno era ser un ciudadano justo en una ciudadanía o Estado justo.

Por eso ve Cortina en esta ética cívica una forma de revitalizar la ética aplicada a la vida social. Porque, a fin de cuentas, es en la sociedad civil donde se materializan los principios éticos de la autonomía, la responsabilidad, la intersubjetividad, la solidaridad. Por eso, para Cortina, el Estado debe empezar a no arrogarse lo que no es, y no investirse en otra cosa que en garante y facilitador de la moral cívica. Cortina aboga así por una sociedad civil cargada de moralidad en la que los principios del liberalismo: individuo, derecho y contrato, se vean

superados por los mínimos de derecho y justicia. Y decimos sociedad civil y no Estado, porque éste se ha revelado ya insuficiente para lograr ese mínimo con el que muchos nos conformaríamos de momento. No es un Estado legislador quien construye un mundo ético.

Asimismo, la aspiración a la universalidad de la ética mínima y de los mínimos de justicia conduce de la ética cívica a una ética global y transnacional. El núcleo y el protagonismo de la ética comunicativa son los propios ciudadanos, pero más que ellos, lo que constituye el *corpus* ético es su participación en las tareas que son de todos; esto es imposible sin democracia y en concreto sin democracia deliberativa o comunicativa como en algunos sitios gusta llamarla Cortina.

La ética pública cívica tiene como objetivo la construcción de la vida en común. Esa construcción es una constante creación, porque los problemas y las situaciones son muchas veces nuevos y los hombres que tienen que vivirlos también. Por otra parte, la ética pública universal ha de buscar soluciones compartidas, los valores y principios básicos de la humanidad, con lo que ha de ser global e intercultural y desde luego separada del derecho porque, como ya hemos venido diciendo, éste se refiere a la libertad externa y a la capacidad sancionadora y la ética a la libertad interna en ausencia de sanción exterior. Por consiguiente ni el amoralismo ni el vacío moral tienen cabida en la ética, y por lo que respecta a la ética universal Cortina ve en el pluralismo moral la opción más acertada, porque el pluralismo acepta que no puede haber un código único de conducta, pero sí unos principios básicos, lo cual concuerda y mucho con la ética mínima que hemos expuesto como construcción conjunta y también con la ética de máximos que completa la realización personal de cada uno.

Si hemos aceptado que la democracia deliberativa exige tener la deliberación como el instrumento epistemológico para descubrir la aceptabilidad de las normas, hemos de plantearnos también si existen una serie de derechos previos a esa deliberación, incluso previos al pacto social como fundamento de la obligación política. Benthan, Nietzsche, MacIntyre han negado la existencia de todo derecho natural, moral o humano anterior al pacto. En opinión de Cortina, los derechos no son naturales en el sentido en que el derecho es un concepto que no

describe ninguna característica natural que represente, por ejemplo, un fin formal, unos bienes y unas actividades que van inscritos ontológicamente en el ser del hombre, sino que designa un compromiso. Es decir, que para Cortina adquiere el sentido de algo elegido libre y autónomamente por el ser humano. Pero además tiene también el sentido de algo que es social, no individual: el término derecho no es un término descriptivo de ninguna característica natural, sino expresivo de un compromiso que la sociedad adquiere con los individuos atendiendo a su necesidad de desarrollar determinadas capacidades, porque considera valiosas esas capacidades y las metas que persiguen. Se equipara así la concepción de derecho con la de valor.

Cortina nos hace ver en todas sus obras que una cosa es la moral y otra el contrato. Ambos tienen su fundamento en el compromiso de respetar los acuerdos, pero la moral es un tipo de compromiso en el que el principio de reciprocidad no es el principio fundamental. La reciprocidad es tomada como el reconocimiento recíproco con el otro hombre porque como dijera Terencio: *“hombre soy y nada de lo humano me es ajeno”*, o mejor como interpretara Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, *“a ningún humano estimo extraño”*. El contrato no es suficiente para explicar la existencia de los derechos, puesto que hay que suponer un vínculo humano anterior al pacto. Y es que para Cortina la fundamentación de los derechos supone un intento de superar el iusnaturalismo y el positivismo. Ella propone que hay que ir más allá, como sería el caso del reconocimiento recíproco, compasivo, porque los derechos son protección de capacidades valiosas en el caso de seres que son dignos de ello. El reconocimiento recíproco supone la intersubjetividad que es algo más y algo distinto a la comunidad. La comunidad es imprescindible, por ejemplo, en Aristóteles para la formación integral del ser humano. No se trata, pues, del reconocimiento de la naturaleza social del ser humano, sino de la capacidad de estimar la dignidad y, creemos que esto es precisamente lo genuino de Cortina, la capacidad de experimentar la compasión.

La versión de Cortina es que la historia humana es también la conquista de una justicia que antes era terreno de beneficencia o si se quiere de paternalismo. Kohlberg propone la evolución de la conciencia moral de la

sociedad y Habermas se suma a ella, Cortina interpreta esta evolución como un proceso en la idea de justicia en el que se han ido reconociendo derechos que antes eran patrimonio de la beneficencia. Bien es verdad que este progreso no debe ser ilimitado pues hay necesidades humanas que no pueden ser exigibles como razones de justicia, la necesidad de amor, por ejemplo. A su vez, el hecho de que haya cuestiones que no caen en el terreno de la justicia no significa que se opte por “una razón perezosa”, sino por una razón diligente, que amplía el ámbito de lo posible. Se trata en suma, de hacer real lo posible.

José Saramago decía que la nueva utopía son los derechos humanos porque los mercados del neoliberalismo los han reducido al derecho de propiedad. Cortina estaría de acuerdo con ello porque en la negación de los derechos humanos se encuentra la negación de la dignidad humana y porque, al hilo de J. Habermas, la dignidad del ser humano es la fuente moral en la que todos los derechos fundamentales beben. Los derechos humanos poseen un rostro jánico y miran tanto a la moral como al derecho. Anular su contenido moral es dejarlos a la suerte del derecho positivo. La dignidad de la persona es la bisagra sin la cual la unión de los dos rostros es imposible.

Una lista única de capacidades y derechos es la tentación más plausible que serviría de puente entre la antropología y los derechos humanos y legitimaría a su vez la obligación de respetar una serie de derechos previos a cualquier deliberación o pacto y a exigirlos moralmente. Su elaboración pasa por aceptar los móviles de la conducta humana. Para Cortina, el autointerés y la simpatía se añaden al compromiso. La simpatía podría equipararse a la compasión; de manera que trasladado a la tan extendida sociedad del bienestar habría un bienestar individual, un bienestar debido socialmente y un bien querido para todos (simpatía). De acuerdo en que el compromiso por el reconocimiento de la dignidad es el reconocimiento de tener derechos, pero el reconocimiento procede del valor que se concede al ser como fin en sí mismo y capaz por tanto de dirigir su vida desde leyes universales.

6.7.- EDUCACIÓN

Cortina lleva a cabo con la educación ética la misma estrategia que con la ética aplicada: convencida de que no se puede prescindir de las tradiciones éticas y menos en sociedades complejas como las nuestras, trata de articularlas con otra teoría que sea capaz de integrarlas a todas. Primero, porque sin atender a las normas morales, es imposible que una sociedad sea justa, y segundo, porque esas normas morales no pueden venir determinadas por una moral concreta desoyendo a las demás, como si el ser humano no fuera un ser complejo en sus intereses y en la búsqueda de la felicidad. Las cuatro escuelas éticas: dos heterónomas como el aristotelismo y el utilitarismo y dos autónomas como el kantismo y la ética discursiva, son también grosso modo las cuatro líneas de la fundamentación ética: la búsqueda de la felicidad, la de la utilidad, la del deber y la del diálogo, que a su vez integran los cuatro tipos de racionalidad: prudencial, calculadora, práctica y comunicativa, que definen a su vez otros tantos criterios morales: medios y fines, el mayor placer para el mayor número, las normas como expresión del imperativo categórico y las normas que satisfacen intereses universalizables.

Algunos consideran que el Estado, o su correa de transmisión que es la escuela, no debe transmitir convicciones últimas de sentido de verdad e identidad y que eso compete a las familias y a los padres, de forma que la identidad personal, la condición humana, la educación afectivo-sexual, la construcción de la conciencia social y moral o la participación política no es una cuestión pública sino privada y el Estado no debiera imponerlas nunca. Pues bien, para Cortina en la escuela se puede y se debe hablar del bien y del mal y de los valores, y no podemos negarle el derecho a presentar visiones del mundo que no sean la nuestra. Así la visión cristiana del mundo tiene su sitio en la escuela, pero también lo tiene la visión laica. Relaciones humanas, familia, relaciones entre hombres y mujeres, relaciones generacionales, cuidado de personas dependientes, prejuicios sociales, límites de la ciencia, consumo responsable, pobreza... si se tratan esos temas en la escuela, ¿qué ofende eso a la moral o a la política? Francamente no podemos imaginar una formación educativa que no incluya una forma de ver la vida ni una educación que no relacione conciencia y norma social

y la educación institucional tiene la obligación de instruir en valores morales compartidos, precisamente para garantizar el pluralismo.

Cortina se integra así en la tradición de la formación virtuosa que encontramos ya en los griegos, porque las virtudes son las excelencias en las que se va forjando el sujeto moral desde la infancia, desde la escuela y desde la comunidad familiar para querer en este caso lo justo y para poder descubrirlo también. Hace falta, pues, entrenamiento y en este entrenamiento nuestro punto de partida son nuestras disposiciones, capacidades, facultades que nos hacen preferir, estimar y querer... que nos movilizan o nos dinamizan. Por decirlo con una sola palabra: los sentimientos.

La formación ética en la escuela es necesaria para conocer las tradiciones éticas y también para distinguir las, aprovecharlas, dialogar a través de ellas y asumir actitudes morales responsablemente. Y esto requiere estudio y reflexión si queremos tener una sociedad de ciudadanos autónomos que asuman los valores morales. El precio de la civilización y el progreso no puede ser la pérdida de formación ética porque es una dimensión humana que hace que funcione mejor la economía, la política y la sociedad en general. Por eso una sociedad ha de transmitir su legado ético, porque desde él es desde donde se ha de tomar posición ante los problemas cotidianos que a todos nos afectan. En sociedades pluralistas las fuentes morales son variadas, pero la escuela garantiza una formación más objetiva e interesada en el bien común.

Para Cortina además, la motivación moral va en la dirección opuesta a la motivación de obediencia a las leyes legales. Éstas obligan por coacción pero la fortaleza moral viene sin embargo de que son las personas mismas las que se convencen de los valores en los que vale la pena vivir. Este convencimiento sólo es posible cuando el convencer sustituye al vencer, la educación a la coacción. Por otra parte, aunque la moral humana tenga una base biológica, intervenir en ella para mejorar moralmente a los humanos eliminaría la autonomía y la libertad. La educación interviene, sin embargo, en el convencimiento de los mejores valores de palabra y obra. En este sentido, la educación sobre todo en Humanidades tiene especial importancia porque ellas son las que refuerzan los

vínculos humanos, generan cultura y crean el terreno propicio para el cultivo de las personas y el enraizamiento de las cosas valiosas.

Nuestra personalidad está formada por lo que pensamos, queremos, y elegimos, pero también por el sustrato histórico en el que esto se asienta, y este sustrato hay que enseñarlo precisamente porque los valores no pueden imponerse siempre ni brotan tampoco espontáneamente de manera natural. El pensamiento se entrena y para ello está la educación que guarda y trasmite los pensamientos que nos moldean, nos forman y nos hacen ser lo que somos.

6.8.- ECONOMÍA Y ÉTICA

Para Cortina ninguna ciencia ni ninguna práctica científica puede ser neutral en lo que se refiere a los valores, porque todas están implícita o explícitamente impregnadas de ellos. En el caso de la economía pueden ser valores de eficiencia económica, o competitividad, pero también la economía puede orientarse a reducir desigualdades, satisfacer necesidades básicas, promover la libertad, etc. Cualquier sistema económico está, por tanto, impregnado de valores éticos y lo importante es descubrir cuáles son y por cuáles queremos optar de forma que los problemas económicos requieren también soluciones éticas además de políticas. Adela Cortina se inscribe así en la corriente de pensamiento que se puede llamar Economía Civil o Ética de Desarrollo Humano, como en algunos círculos la denominan.

Esta visión de la ética se fundamenta en la negativa a aceptar el individualismo como núcleo de la vida social y en la convicción de que ese núcleo es la intersubjetividad o sea, la relación entre los sujetos. Todo esto exige un salto de la teoría a la práctica, es decir a la actuación de los ciudadanos. El salto de una ética económica, por ejemplo en este caso, a una moral con marcos normativos en los que se tome la ética también como un elemento integrador de la competitividad en las empresas.

En cuanto a la economía aprecia Cortina que ya desde el siglo pasado el mundo empresarial y el de los mercados en general se ha visto inundado de expresiones éticas: “dirección por valores, códigos éticos, auditorías éticas,

responsabilidad social empresarial, códigos de buen gobierno, banca ética, banca solidaria, comercio justo, consumo responsable, observatorios de responsabilidad y de ética, certificaciones éticas”. Y sin embargo, las empresas no son precisamente las aliadas en la construcción de un mundo mejor. Aprecia Cortina que hay que integrar la economía en la ética y humanizar la economía, por eso también concibe la filosofía como un instrumento de lucha, al estilo marxista o de la escuela de Fráncfort, aunque desde otro punto de vista menos radical que la ética de la liberación. En la mentalidad economicista la gente no importa, en la ética posmaterialista el crecimiento material no puede ser ilimitado ni a costa del bienestar o el desarrollo de otros seres humanos. El capitalismo no está muerto. Se trata de poner fin a la hegemonía del dinero, de lo cuantitativo. Ni la política, ni la filosofía pueden producir la felicidad ni el amor, pero pueden establecer que merece la pena perseguir esos objetivos.

Si el ser humano es para Cortina un *homo oeconomicus*, también la economía está dentro de la ética como conducta humana que es. Pues bien, si los Estados Nacionales han de aspirar a un Estado Social de Justicia que pueda garantizar que los derechos humanos básicos, no sólo los de la primera generación, sino también los de la segunda y tercera como los derechos a la paz y al desarrollo sean un hecho y no sólo un dicho, Cortina considera que de esta tarea es responsable el poder político, pero también el poder económico y el poder cívico. Las empresas forman la gran parte del poder económico porque generan riqueza material e incluso podemos decir que crean también capital social. Necesitamos un *êthos* empresarial. La empresa ética es la que se dota de unos valores en los que cree, que le confieren identidad e infunden confianza. Lo inteligente es reducir costes creciendo en ética, de forma que elaborar códigos éticos, formar comités de seguimiento y contratar auditorías éticas son ya actividades que las empresas toman como herramientas de gestión. Por eso se puede decir que una empresa ética es un bien público, que beneficia a todos porque genera confianza además de riqueza material y trabajo, genera riqueza inmaterial y una buena sociedad.

El consumo es otro de los aspectos a los que Cortina dedica su estudio de la ética aplicada. La sociedad del bienestar tiene el consumo como el valor más

preciado y a fin de cuentas es la base que la sustenta. Cortina cree que la ética hay que hacerla desde la vida cotidiana y la nuestra nos enseña que “a más bienes de consumo, más felicidad”, desvirtuando así el concepto de felicidad como el de elección de proyectos de vida atractivos, por ejemplo. Y es que felicidad y libertad no están en el mercado. Cortina aboga por un pacto global sobre el consumo para que nadie quede excluido de los bienes básicos

6.9.- ÉTICA Y RELIGIÓN

La ética civil hace referencia a una ética destinada a la convivencia ciudadana basada en el respeto y la tolerancia. A primera vista una ética civil se vería enfrentada a la religión. Sin embargo Cortina pretende mostrar cómo es perfectamente posible compartir la doble dirección de la vida, personal y comunitaria. La religión tiene cabida en la primera porque es un asunto que atañe a cada ser humano que libremente toma esa opción, pero en la dimensión social todas las opciones caben y pueden convivir siempre que no pretenda ninguna erigirse en instancia última impuesta de la conducta. La ética cívica es plural porque plural es la sociedad civil y en ella caben las opciones religiosas y las opciones laicas, ahora bien, ninguna de estas opciones debe por eso mismo invadir o anular el espacio de las otras sino coexistir con ellas, porque todas tienen el derecho de ocupar el espacio público o el espacio ético. En la sociedad civil y en la ética civil debemos perseguir el consenso en cuanto a la tolerancia, pero admitir el disenso en el que pueden convivir soluciones distintas.

El cristianismo es una religión de máximos de felicidad compatibles con los mínimos de justicia que busca la ética civil. Por eso, para Cortina, defender la primera es también apostar por la segunda. Las propuestas de mínimos son exigibles, las de máximos son ofertables. Por eso Cortina distingue entre la ley, que en la religión católica sería la ley del Antiguo Testamento, la de Moisés, y en derecho la ley civil; y la gracia, que es regalo y promesa, que no se impone, como no se puede imponer la felicidad o el sentido sino que se invita a ello.

La ética cívica ha de asumir y proteger las tradiciones y comunidades morales concretas entre las cuales están las religiones. La ética cívica ha de ser

laica, aunque no laicista, es decir ha de poder admitir en su seno cualquier religión, porque todos los ciudadanos tienen derecho a perseguir el bien y la felicidad como quieran, con tal de que respeten los mínimos morales exigibles, que como tales mínimos no dan una explicación del mundo moral en toda su amplitud. No podemos interpretar la igualdad social de una manera simplista, eliminando las religiones de su seno en aras de la igualdad. La sociedad es compleja, plural y en ella están las religiones que para muchos ciudadanos significan un proyecto de vida felicitante y justo. La ética, al ser otra cosa que el Estado, ha de integrar igualmente, para Cortina, las religiones que respeten los mínimos éticos, por eso decimos que está abierta a la religión. Nadie tiene por qué renunciar a la religión que le confiere identidad y le proporciona un objetivo vital y un código de comportamiento que le ayuda a ser más feliz y a ser más justo. No todas las opciones son respetables, como no lo son todas las religiones, sí lo son las que comparten los mínimos de justicia propios de una ética basada en la dignidad de las personas. Frente al laicismo y la confesionalidad, Cortina propone una ética laica. Ser laico no significa ser ateo sino rechazar la mezcla de la religión con la identidad cívica.

Por lo que respecta al encuentro entre la religión y la ética, Cortina lo ve necesario y complementario, y apuesta por recuperar “la bondad” de la religión en la sociedad laica que debe permitir crecer a las religiones concebidas como éticas de máximos que cumplen los mínimos éticos requeridos. Lo religioso no es “socialmente incorrecto” y tomar en serio la laicidad es precisamente eso. Por otra parte, Cortina reivindica en este sentido el papel histórico de las religiones en la formación de la ética y en la búsqueda de soluciones, hoy que se observa acaso un decaimiento y una fatiga de la práctica religiosa sobre todo del cristianismo en el mundo occidental actual como nunca centrado en la inmanencia. En efecto, el dios del progreso es, en el mundo occidental al menos, el que mayor hueco se ha hecho y con él conviven los valores que le acompañan: la inmediatez, el consumo, lo presencial, lo visible, la utilidad... Desde el siglo XX asistimos a un distanciamiento, cuando no a indiferencia social, hacia las instituciones religiosas de forma que podemos afirmar que hay un proceso universal de secularización de la sociedad global moderna en el que la trascendencia del ser humano individual

más allá del mundo empírico no es una preocupación frecuente. Parece que el mundo empírico agotara el mundo de la razón y con él el mundo del consumo agotara asimismo el de la felicidad y el trabajo como actividad especialmente humana.

Aunque no sea necesario creer en Dios para estar vinculado a unos valores morales en los que la humanidad sea el máspreciado de ellos, la religión en su proceso histórico tiene que ver mucho con la ética, porque son dos saberes que buscan el destino humano, responder a las últimas preguntas. Por lo que respecta al cristianismo, Cortina piensa que el centro no es tanto Dios, como Jesucristo, que es patrimonio de la humanidad, porque predica el amor, devolver el bien por mal, la paz y el perdón, y porque estaba con los débiles y los pobres. El Dios del miedo es el que hay que desterrar, porque el miedo no libera ni humaniza. La ética queda así, como ya dijera Aranguren, abierta a la religión, como la Ética Mínima queda abierta a la Ética de Máximos.

La secularización de la sociedad es un hecho y ya no cabe en un mundo globalizado apelar al mandato divino para imponer normas morales. No es cuestión tampoco de prescindir de las religiones porque a lo largo de la historia han sido la inspiración moral de muchas culturas, ni de caer en el relativismo del todo vale. Es necesario hoy separar el campo moral del campo religioso que un día estuvo unido y contribuyó a la resolución de problemas que planteaba la convivencia; la religión hizo a la ley moral más eficaz porque consiguió fundamentar su obligatoriedad. Sin embargo, esa fundamentación no deja de ser privada y ahora tenemos el problema de cómo decidir qué verdad privada es superior. Por ello, la religión debe quedar fuera de la construcción ética en lo que a sus fundamentos se refiere, aunque puede tener un papel importante después. Hemos de destacar, pues, una característica de la ética y es su laicidad, porque además no hay razones para que las religiones no acepten una ética universal.

6.10. -VALORACIÓN FINAL

Hemos querido que este trabajo no fuera una mera paráfrasis de las obras estudiadas sino que sirviera para, además de situar a Adela Cortina en el

panorama ético actual, extraer sus conceptos más productivos y dar razón de ellos sirviéndonos de las propias herramientas que ella utiliza y siguiendo la evolución de su pensamiento, porque su teoría no es un pensamiento anclado ni anquilosado en el formalismo kantiano, sino que está dominado por la andadura y el dinamismo propio de los esquemas que se sitúan sobre el tablero: los valores, los mínimos éticos, el empoderamiento, la cordialidad... que cobran vida una vez lanzados al juego de la ética. Así, podríamos decir que Cortina, como otros filósofos actuales en España, ha bajado la ética del mundo ideal platónico a la calle y a la ciudad, y la ha animado no a imponerse sino a convivir con otras realidades, unas aparentemente muy diferentes como el consumo o la empresa, otras muy cercanas desde siempre como la política, la religión o la sociedad civil.

La autonomía del ser humano o la capacidad de darse a sí mismo las normas morales desde la racionalidad, el diálogo y la cordialidad es el principio general sobre el que Adela Cortina construye toda la teoría ética. Pero, aún siendo el punto de partida claramente kantiano, sus aportaciones ensanchan este propio planteamiento y también el panorama que presenta la tradición ética española, sobre todo la línea marcada por J. L. López Aranguren. Cortina ha ido perfilando su postura en la autoconstrucción del ser humano a través de una disciplina constante en la que la educación es la mejor herramienta de superación. Se reconoce la tierra como lo propio de todos los humanos y a éstos unidos con un vínculo que busca su realización como tales. Podríamos agrupar estas contribuciones en tres grandes apartados y comenzar a valorar su teoría desde lo que ellos significan:

1.- El primer apartado es el interés por fundamentar y asentar una **Ética Mínima de valores universales compartidos**. Los valores se fraguan en situaciones críticas, en la pugna entre lo que es y lo que creemos que debería ser. Pero los valores son dinámicos, dice Cortina, se definen y redefinen según el pensamiento crítico, porque la sociedad y el ser humano que la forma cambia constantemente, de forma que siempre ha habido crisis de valores, o mejor, los valores están siempre en crisis, lo que le hace a la ética también estar permanentemente en contacto con el hombre de carne y hueso. Pero además, la ética es por definición carácter, costumbres de convivencia. Buen carácter, buena moral compartida es

el objetivo de la ética y en un mundo que tiende a la globalización y a la convivencia en un cosmopolitismo o al menos en sociedades cada vez más interdependientes, resulta inexcusable una fundamentación de una ética con un mínimo de valores compartidos de los que podamos extraer normas también comunes compartidas y asumidas universalmente. Parece, pues, que por una parte hubiera que asentar definitivamente unos valores y por otra admitir que el dinamismo propio de éstos nos hace estar siempre en la provisionalidad constante.

2.- El segundo gran apartado en el que podríamos agrupar sus contribuciones es el que se ocupa de establecer que la filosofía y, mucho más la ética, es una práctica teórica discursiva, es la unión de la *praxis* y la *theoria* aristotélica. Es a la vez una teoría que pretende crear una normativa que brota de los valores descubiertos y una práctica del pensamiento y la racionalidad vehiculado por el lenguaje como *logos* en acto. El pensamiento ético ha de estar siempre en diálogo. Uno piensa con los otros, en relación con los otros y para vivir con los otros. Cortina descubre la capacidad normativa en la comunicación y en la convivencia con los otros, de tal forma que el dinamismo de los valores se descubre en el diálogo con los otros, por dos razones: porque nos reconocemos en ellos y porque sólo así se tiene en cuenta a todos los afectados por las normas a establecer. Sin el diálogo los valores permanecerían ocultos e inamovibles.

3.- El tercer apartado es la introducción de una categoría nueva que da posibilidad al reconocimiento de los valores éticos. Se trata de la cordialidad, porque aunque el hecho de que algo valga en sí es ya el comienzo de la moralidad, Cortina presenta la versión cálida de la ética del discurso al hacerse cargo no sólo de los argumentos, sino también de otros aspectos como los afectivos, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la gratuidad, el empoderamiento... que van más allá de la justicia. Cortina hace bien en separar la legalidad de la moralidad y no se resigna a que la ética quede disuelta en política, en ideología, en costumbrismo o en derecho, como fue en muchos momentos disuelta en religión. Cortina reclama para la ética un estatuto que viene determinado por la autonomía humana a darse sus propias leyes y por la lealtad a esa autonomía. Cortina aprecia que sin lealtad, sin que las razones sean asumidas por la voluntad

y por el corazón, la ética estaría sometida sólo a la sanción. Cortina muestra en toda su obra, pero sobre todo a partir de su última época, que sin compromiso se rompe el vínculo entre las razones que nos obligan a hacer algo y la voluntad de hacerlas.

A.- Volvamos a la primera gran aportación de Cortina, la búsqueda de una Ética Mínima. Quizá el principal problema de la filosofía y también el que la hace resultar más vulnerable sea precisamente el que radica en su misma esencia: tener que admitir teorías dispares que pretenden explicar el mundo y la vida humana. En efecto, entre los filósofos no existen ni los libros de texto universalmente aceptados que sirvan para formar una comunidad filosófica o ética en nuestro caso, ni siquiera entre los de máxima especialización rigen criterios inequívocos a la hora de valorar las propuestas de una teoría. Tal vez a los filósofos no nos viniera del todo mal disponer de criterios unánimemente compartidos que nos permitieran ir dirimiendo, de la forma más consensuada posible, el genuino valor de nuestras propuestas teóricas. Pesa demasiado la tradición de tantos años denostando la manera de funcionar de los científicos y, sin embargo, deberíamos aprender de ellos en el intento cartesiano y también kantiano de integrarnos en una comunidad ética que consensue procedimientos fecundos para el progreso de nuestros conocimientos. Pues bien, hay que reconocer que el primer interés de Cortina es precisamente ese: lograr con una Ética Mínima un acuerdo moral sobre los principios que han de ser universalmente aceptados y aplicados especialmente en los lugares más alejados de las discusiones éticas porque viven bajo un autoritarismo moral.

La primera cuestión sería plantearse si la moral puede ser universal. Si lo es, necesitaría un fundamento universal. Pero el diálogo, la compasión, la cordialidad, etc., parecen más bien un origen o una explicación del hecho moral más que un fundamento que justifique su valor, de ahí que Cortina vuelva en el fondo a la fundamentación racional kantiana, la autonomía y la consideración del hombre como fin en sí mismo porque es con su racionalidad dueño de su destino. Diríamos que aquello que le hace ser inacabado al ser humano le hace ser

también constructor de una formalidad ética. Lo que le limita, le acaba engrandeciendo

Cabe la alternativa, es cierto, de otros filósofos que renuncian a fundamentar la ética, solo la reconocen, porque fundamentarla es pasar del ser al deber ser, de lo descriptivo a lo prescriptivo. Ningún fundamento convence para cambiar la posición inicial kantiana. Y así, por ejemplo, que los seres autónomos tienen dignidad resulta una afirmación que cobra sustancia cuando va concretándose en unos derechos. Y Cortina tiene alguna reticencia a hacerlo. Y es que la moral parte de lo real, forma parte de nosotros, y tiene menos importancia fundamentarla que comprenderla, o que respetarla, tiene menos necesidad de fundamento que de fidelidad. Esta carencia de fundamento de la ética es la que Cortina supe buscando el corazón de las razones con la cordialidad. Decimos que tiene reticencia a sustanciar la ética en unos derechos en el sentido en que creemos que de nada sirve el fundamento de la valía del ser humano y de su dignidad, si no hay en la práctica capacidades objetivas y reales de conocerla. El reconocimiento de los derechos corre así una suerte paralela al reconocimiento de la dignidad, cuando falta el primero de poco sirve el fundamento del segundo.

Pero, si renunciamos a la fundamentación, nos metemos de lleno en el relativismo o en todo caso en el pluralismo: sólo existen las morales y son todas relativas a la sociedad y al tiempo. La alternativa a la ausencia de fundamentación no es pues el nihilismo, pero a favor del relativismo está la historia de la ciencia, que nos muestra el recorrido histórico, cambiante y relativo de cualquier hallazgo. Igualmente, los valores no estarían inscritos en Dios o la Naturaleza de forma indeleble, serían valores históricos y sociales. Pero el hecho de admitir que haya varias morales, no significa que todas valgan lo mismo. Por otra parte, parece que Cortina mantiene frente al relativismo moral una postura paralela a la del relativismo cultural: la postura más coherente es el multiculturalismo, hay que evitar el etnocentrismo y el relativismo como posturas extremas, la apuesta más coherente es el multiculturalismo. Quizá haya que hacer con la ética lo mismo que con las ciencias humanas según Rousseau. Hay que aprender a mirar de lejos, así por ejemplo la moral de los derechos humanos es a la vez particular, sólo es

válida para la humanidad, relativa a una determinada época y también universalizable, puede valer para todo humano.

Las teorías éticas que intentan dar respuesta a la pregunta qué hacer bien podrían clasificarse en naturalistas o no naturalistas. Las primeras fundamentan la moralidad en la naturaleza humana, de forma que el sustrato ontológico del discurso moral lo encuentran o mejor, lo buscan en los agentes humanos y sus propiedades. El mejor ejemplo es el de Hume y su *Tratado de la Naturaleza Humana*. Pero las éticas no naturalistas, como la de Kant, consideran que el recurso a la naturaleza nos dará una moral viciada por la antropología. Es como si Kant o Cortina en nuestro caso, quisieran hacer una moral de espaldas a la experiencia, una filosofía moral que, aunque sea pura, tiene una vocación práctica. Psicología, sociología, economía, pedagogía... son así una proyección de la moral naturalista, pero en principio no de la moral pura o no naturalista. La utilidad es la categoría dominante de los naturalismos, pero, en el fondo, lo que late tanto en las teorías naturalistas como en las que no lo son, es la problemática relación entre deber e interés, o por decirlo de otra forma entre egoísmo y altruismo, haciéndonos concebir la esperanza de que obrar moralmente interesa, que es a fin de cuentas una vuelta al intelectualismo moral de Sócrates.

Esta esperanza permanece en la teoría de Cortina y se ve de una forma palmaria cuando justifica la inclusión de la ética en la empresa o en las actividades económicas porque defiende que no hemos de someter todo a la inmediata rentabilidad y productividad económica, y que hay una rentabilidad a largo plazo e incluso una rentabilidad que no es económica sino felicitante o cívica por ejemplo. Se refuerza así la idea de que la moral es una segunda naturaleza que supliría las carencias de la primera naturaleza perteneciente a ese ser inacabado que ha de enfrentarse al dolor, a la muerte, al misterio, a la infinitud, al deber o a la libertad. Sería como admitir una coartada para la ética. Cortina se clasificaría según esta visión en las teorías “deuterofisistas”, teorías que, por tomar el modelo de Aranguren, presentaban el carácter como esa segunda naturaleza racional y biográfica que hay que sumar a la primera naturaleza emocional y biológica. Sólo a través del aprendizaje y el entrenamiento conseguimos hacer que se armonicen. Esta forma de entender la Ética no anula

las emociones (*pathos*) ni las razones (*logos*), las integra en una teoría del carácter.

Además hay otra cuestión, la brecha abierta entre la Ética Mínima y la Ética Máxima no es fácil de salvar en la teoría de Cortina, la dolorosa y eterna disociación entre la realidad y el deseo queda patente en esta doble cara de la ética que por una parte ha de procurar fundar y asentar los principios realistas en los que sostenerse y por otra ha de mirar a las aspiraciones, los proyectos las metas sin los que esos principios carecerían de fuerza motivadora. Parecida distinción realizó Aranguren con los valores pensados y los valores vividos.

B.- Con respecto a la vinculación dialógica de la ética, hay que decir que establecida esta interdependencia, la ética evita al peligro del dogmatismo porque se hace discutible, dinámica, argumentativa, busca la verdad pero colectivamente y sobre todo acepta a todos en esa búsqueda como garantía de la justicia y de la felicidad. Si la ciencia actúa así respecto a la verdad científica, ¿por qué no ha de hacerlo la ética? El criterio de la evaluación ética no es pues la diferencia con mis opiniones, sino la solidez de la argumentación. Nuestra inteligencia es estructuralmente lingüística, la convivencia es lingüística, nuestro modo de regular la conducta también, las grandes creaciones como la ética, el derecho, la política la economía son lingüísticas. Nuestras dos grandes metas, la felicidad personal y la dignidad de la convivencia, han de fraguarse también en términos lingüísticos.

Además, admitir el diálogo como la herramienta por antonomasia en la búsqueda de la verdad ética y como uno de los valores supremos que conforman junto con la libertad, la igualdad, el respeto y la solidaridad el concepto de ciudadanía hace que el núcleo de la reflexión hermenéutico-ética sea cómo señalar las condiciones de posibilidad o inteligibilidad de la acción humana, sin que a la vez sean normativos. Y que ese núcleo no pueda renunciar a la historicidad, al contexto y a la idiosincrasia como categorías éticas.

Por otra parte, para describir lo que pasa no basta el cientificismo, el sometimiento a la ciencia, porque la realidad no habla por sí misma, necesitamos la hermenéutica para interpretarla. Cortina muestra que nuestra inteligencia es estructuralmente lingüística y por tanto nuestra convivencia es lingüística, las

grandes creaciones como la ética, el derecho, la política, la ciencia e incluso la economía son lingüísticas. Sólo el arte podría escapar a esta consideración, pero no desde luego todo lo que se refiere a la regulación de la conducta. Los humanos tenemos una necesidad inherente de expresarnos. Por supuesto que también habrá teorías éticas que nieguen este principio antropológico o que lo consideren inexacto como es el caso de las teorías materialistas para quienes las tesis dialógicas son sencillamente utópicas porque el diálogo al final es imposible pues no dejamos de ser una especie de mónadas leibnizianas.

Cortina representaría la antítesis de este individualismo que desemboca en un conformismo y que desde luego no fomentará la justicia. Puede que este conformismo no estropee la comunidad, pero tampoco la arreglará, porque el hombre tiene como fin limitativo no dañar, pero como fin máximo empoderar a las personas para que sean ellas las dueñas de sus verdades y de sus proyectos. La ética no es simplemente un bálsamo que sirva, como dijera Epicuro, para *“aliviar con las palabras algún dolor humano”*. Es una regulación de la conducta que pretende engrandecer y desarrollar las capacidades humanas de ser justo y de ser feliz. La filosofía no es ciencia, ni es arte ni es literatura, ni siquiera está claro que tenga un objeto empírico definido, pero está clara su relación con el lenguaje y con el carácter histórico de sus afirmaciones. Contra lo que Kant creía, hoy no hay una razón universal y estable y el resultado es esencialmente el carácter histórico del conocimiento. Esto no implica relativismo y, sobre todo, no implica invitación a la pasividad. Se trata de cambiar un mundo injusto con un proyecto de emancipación.

C.- Con todo, donde Cortina muestra su lado más informal y más antropológico éticamente hablando, es en la propuesta de una Ética Cordial que complete y termine fundamentando tanto una Ética Mínima como una Ética Dialógica. Lo que Cortina descubre es que finalmente la razón no tiene la capacidad suficiente para convencernos de que obremos moralmente. Por eso la educación sentimental y la educación del corazón son imprescindibles para generar valores como la compasión o la indignación ante la injusticia. Cortina rompe con ello el abismo que tradicionalmente existe entre razón y emoción

porque la razón formal, universal y dialogante necesita calar en los individuos si quiere ser eficaz y esto sólo se consigue actuando sobre la motivación, sobre las emociones, sobre lo que nos mueve a actuar.

Cortina muestra que el modo más humano de vivir no es la ley de la selva y que ni el darwinismo filosófico ni el social pueden explicar el altruismo, la compasión o el cuidado de los débiles. Hechos comprobados desde los tiempos más remotos y que nos diferencian claramente de los animales. Eso le lleva a Cortina a admitir que necesitamos un punto de partida más “realista” en filosofía y en la ética. Hemos de partir no sólo de la racionalidad y el lenguaje, sino también de la corporalidad, de las emociones que presuponen acciones morales, de la cordialidad aunque ello suponga mayor vulnerabilidad. Ese cambio no es otro que la revalorización del mundo, el cambio de los valores materialistas por el de los valores posmaterialistas, el abandono del economicismo, el crecimiento natural limitado frente al crecimiento inmaterial ilimitado, el diálogo, conectar con la naturaleza, celebrar la diversidad, defender la calidad de vida frente a un nivel de vida más alto, incitar a la responsabilidad planetaria frente a la pobreza, desarrollar la empatía porque podemos ser más altruistas que cualquier ser de la naturaleza pero también más crueles.

Las implicaciones de una teoría ética como la de Cortina se traducen en unas relaciones específicas de la ética con la sociedad, la política, la religión, la economía, la educación, etc., etc. Una aplicación ética de este concepto de la cordialidad lo encuentra Cortina en el voluntariado y por eso le concede en sus reflexiones una importancia capital para el desarrollo de la sociedad civil. En efecto, el voluntariado representa ese cúmulo de razones pasadas por el corazón que nos hacen mejores personas además de mejorar también nuestro entorno, y reúne en una acción organizada todas estas características: compasión, desarrollo, acción colectiva, participación, convivencia y solidaridad.

En este contexto Cortina se adhiere a las teorías del capital social, que se muestran como un fecundo modelo explicativo de las teorías socioeconómicas aparecidas en las últimas décadas. Basada en Coleman y popularizada por el politólogo estadounidense Robert Putnam: según sus estudios la variable más significativa, la que mejor explicaba el éxito de unas regiones y el fracaso de

otras, no eran los indicadores políticos, administrativos ni económicos sino otro tipo de variables culturales y asociativas que demostraban la presencia o ausencia de relaciones de confianza mutua, redes de confianza y reciprocidad generalizada, redes universalistas frente a redes particularistas. Putnam explica esa desigual dotación de capital social universalista a partir de tradiciones cívicas heredadas, Cortina se inclinaría más por la educación en ese valor universalista.

Otra aplicación y además más urgente podría ser la lucha contra la pobreza: Cortina es consciente de la incapacidad política para resolver el problema de la pobreza en la tierra a pesar de que todo el mundo lo denuncia. No somos conscientes de hasta qué punto no son sólo los valores económicos lo que provoca el crecimiento de la desigualdad y la imposibilidad de corregirla. Parece que se debería buscar la solución más en la ética cordial que en la economía, es como si no hubiera voluntad, y no sólo voluntad política, de hacerlo porque de individuos y ser universalistas hemos pasado a ser individuos particulares. En consecuencia, por ejemplo, las habilidades particulares justifican retribuciones superiores escandalosas porque “se lo merecen”, nos dicen. La filosofía política no ha sido capaz de crear una teoría sobre el tope de la desigualdad admisible. Las teorías de la justicia de J.Rawls o A. Sen, que hemos examinado, se ocupan de repartir o establecer el mínimo de bienes, pero nada nos dicen sobre el máximo que pueden obtener otros y por tanto sobre el máximo de desigualdad, sobre los límites de ella. Necesitamos también una política sobre las desigualdades admisibles. La política económica debería englobar también una igualdad también por arriba, no sólo por abajo. Podríamos decir que aquí, en el problema de la pobreza, no sólo necesitamos unos mínimos éticos, sino también unos máximos a los que aspirar sin que los mínimos se vean comprometidos.

Ser responsable supone tomar decisiones libres y voluntarias, tener poder y asumir dicho poder y sobre todo un compromiso y un vínculo de confianza con otros, vivir en comunidad es estar arraigado en ella y preocuparse por los otros, porque no somos sólo responsables frente a nosotros mismos sino frente a los que nos rodean y por qué no, frente a la humanidad. La libertad, el gran tema de la ética, no está realizada si no superamos la idea de que el individuo puede conquistarla en solitario porque los seres humanos estamos en relación, y la

convicción de que en la comunidad política no hay tendencias racionales, que son las que hay que detectar y reforzar. De ahí que lo más valioso en la ética cordial sea el enfrentamiento con el individualismo.

Por eso Cortina cree que la ética, además de fundamentarse y de dotarse de una herramienta en la búsqueda de la verdad, debe apuntalarse en las razones del corazón que son las que nos van a mover a preferir unas cosas a otras y nos van a crear un vínculo imprescindible entre lo que queremos hacer y lo que debemos hacer, un vínculo basado en el reconocimiento recíproco y en la lealtad entre los seres que son fines en sí mismos. Con ello Cortina cierra el círculo que había iniciado en la fundamentación ética con la autonomía kantiana volviendo quizá al punto de partida inicial. Desde aquí podríamos nuevamente continuar la andadura ética en esta espiral marcada por la capacidad de darnos nuestras propias normas, la posibilidad de llegar a acuerdos justos y escuchar las razones del corazón que a fin de cuentas es donde se encuentra el corazón de las razones.

7.- BIBLIOGRAFÍA ⁷⁷⁵

7.1.- BIBLIOGRAFÍA DE ADELA CORTINA ORTS

A.- LIBROS

¿Para qué sirve realmente? La ética, Barcelona, Paidós, 2013

Neurociencia y neuropolítica, Madrid, Tecnos, 2011.

Las raíces éticas de la democracia, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010.

Justicia Cordial, Madrid, Trotta, 2009.

Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos, Madrid, Taurus, 2009.

La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía, Madrid, Síntesis, 2008.

Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2008.

Public Reason and Applied Ethics, Aldershot, Ashgate, 2008.

Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI, Nobel, Oviedo, 2007.

Informe sobre organismos modificados genéticamente en la agricultura y la alimentación del Comité Asesor de Ética en la Investigación Científica y Técnica, Madrid, Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología, 2005.

Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global, Madrid, Taurus, 2002.

Alianza y contrato. Política, ética y religión, Madrid, Trotta, 2001.

Los ciudadanos como protagonistas, Barcelona, Círculo de lectores, 1999.

Hasta un pueblo de demonios, Madrid, Taurus, 1998.

Ética, Madrid, Akal, 1996.

Ética. La vida moral y la reflexión ética. 4º curso, Madrid, Santillana, 1996.

Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

El mundo de los valores. Ética mínima y educación, Santafé de Bogotá, El Búho, 1998.

El quehacer ético. Guía para la educación moral, Madrid, Santillana, 1996.

⁷⁷⁵ Esta bibliografía de Adela Cortina ha sido completada a partir de la que aparece en la página ya citada de la Fundación Etnor, www.etnor.org/html/pdf/bbg_adela, pues su última actualización está fechada en 2008

Ética civil y religión, Madrid, PPC, 1995.
La ética de la sociedad civil, Madrid, Anaya, 1994.
La moral del Camaleón, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
Ética sin moral, Madrid, Tecnos, 1990.
Ética aplicada y democracia radical, Madrid, Tecnos, 1993.
Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica, Madrid, Anaya, 1994.
Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort, Madrid, Cincel, 1985.
Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O Apel. Salamanca, Sígueme, 1985.
Dios en la filosofía trascendental de Kant, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

B.- OBRAS DIRIGIDAS Y COORDINADAS

Neurofilosofía práctica, Granada, Comares, 2012.
Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen, Madrid, Tecnos, 2009.
Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones, Madrid, Trotta, 2003.
Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista, Madrid, Tecnos, 2003.
Educación en la ciudadanía, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.
10 palabras clave en ética de las profesiones, Estella, Verbo Divino, 2000.
La educación y los valores, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
La empresa frente a la crisis del estado de bienestar. Una perspectiva ética, Madrid, Miraguano, 1999.
10 palabras clave en filosofía política, Estella, Verbo Divino, 1998.
Democracia participativa y sociedad civil. Una ética empresarial, Santafé de Bogotá, Fundación Social, Siglo del Hombre, 1998.
Civil Ethics and the Validity of Law, Madrid, Fundación Argentaria Visor, 1997.
Rentabilidad de la ética para la empresa, Madrid, Visor, Fundación Argentaria, 1997.
El mundo de los valores. Ética y educación, Bogotá, El Búho, 1997.
Ética y legislación en enfermería, Madrid, MacGraw-Hill, 1996.
Un mundo de valores, Valencia, Conselleria de Cultura, Educación y Ciencia.
10 palabras clave en ética, Estella, Verbo Divino, 1994.
Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial, Madrid, Trotta, 1994.

C.- OBRAS PROLOGADAS

JORDÁN GALDUF; *Entre global i local passen t per Europa i la Mediterrània*, Valencia, Universitat de València, 2006.

SIURANA APARISI *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*, Granada, Comares, 2003,

PEREIRA *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*; Valencia, NAU Llibres, 2001.

ROS; *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville*, Barcelona, Crítica, 2001.

D.- ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

“*La pobreza como falta de libertad*”, en CORTINA Y PEREIRA, *Pobreza y libertad* Madrid, Tecnos, 2009.

“*Democracia deliberativa: ¿una propuesta para el siglo XXI?*”, en GUERRA y TEZANOS, *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI*, Madrid, Sistema, 2009.

“*Educación para una ciudadanía democrática*”, en Jesús Jornet (ed.), *La letra sin sangre entra*, 2009 PUV – Publicacions de la Universitat de València, Valencia.

“*Bioética ciudadana*”, en CAÑÓN Y VILLAR, *Ética pensada y compartida*, 2009, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.

“*La Responsabilidad Social Corporativa: una nueva exigencia*”, en AAVV, *Ingeniería y gestión Empresarial*, 2009 Colegio Oficial de Ingenieros Superiores Industriales de la Comunidad Valenciana, Valencia.

“*Bioethics and Public Reason: A Report on Ethics and Public Discourse in Spain*” *Cambridge Quaterly Healthcare Ethics*, 2009, Reino Unido.

“*La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites*”, *Revista de Estudios Políticos*. 2009, Madrid.

“*Ética de la Empresa: No sólo Responsabilidad Social*” *Revista Portuguesa de Filosofia*. Madrid.

“*Corporate Social Responsibility and Business Ethics*”, en CONILL, LÜETGE, T. Schönwälder.Kuntze *Corporate Citizenship, Contractualism and Ethical Theory. On Philosophical, Foundations of Business Ethics*, 2008, Ashgate, Aldershot

“*The Public Task of Applied Ethics: Transnacional Civic Ethics*”, *Public Reason and Applied Ethics*, 2008, Ashgate, Aldershot

“*La ética de la actividad universitaria*”, en ROCHA DE LA TORRE, *La responsabilidad del pensar*, 2008, Ediciones Uninorte, Barranquilla (Colombia).

“*Ética y globalización*”, en ROMEO CASABONA, *Bioteología, desarrollo y justicia*, 2008, Comares, Granada.

“*Ciudadanía: verdadera levadura de la transformación social*”, en GUZMÁN, *Sociedad, desarrollo y ciudadanía en México*, 2008, LIMUSA/Tecnológico de Monterrey, México.

“*Wirtschaftsethik in Europa –Eine Diagnose*”, *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 2008, Alemania.

“¿*Existe una ética económica europea?*” *Sistema*, nº 202, 2008.

“*La ética de los jueces*”, *Actualidad Jurídica* nº 19, 2008.

“*El Estado del Bienestar como garante de seguridad*” *Temas para el Debate*, nº 159, 2008.

“*La idea de progreso en el siglo XXI*”, *Temas para el Debate*, nº 163, 2008.

“*Razón, individualismo, cosmopolitismo*”, *Laguna*, nº 22, 2008.

“*Ethica cordis*”, en BORRELLI/ KETTNER, *Filosofía Transcendentalpragmatica Transzendental-pragmatische Philosophie*, 2007., Pelleggerini Editore, Cosenza (Italia).

“*Eine herzliche Version der Diskursethik*”, en BORRELLI/ KETTNER *Laudatio in honorem Karl-Otto Appel*, 2007, Pelleggerini Editore, Cosenza (Italia).

“*Ciudadanía europea: un’identità aperta*”, en TRUJILLO E VIOLA, *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, 2007, Il Mulino, Bologna (Italia).

“*Lo justo y lo bueno*”, en GÓMEZ Y MUGUERZA, *La aventura de la moralidad* 2007, Alianza, Madrid.

“*Las éticas aplicadas*”, en GÓMEZ Y MUGUERZA, *La aventura de la moralidad* 2007, Alianza, Madrid.

“*Ciudadanía europea: un motor de transformación social*”, en GUERRA Y TEZANOS *El rumbo de Europa*, 2007, Sistema, Madrid.

“*Democracia deliberativa*”, en RUBIO, SALMERÓN Y TOSCAZO, *Ética, Ciudadanía y Democracia, Contrastes*. *Revista Internacional de Filosofía*, 2007, Madrid.

“*Ética e investigación en las ciencias de la vida*”, en *Ética e investigacao nas ciencias da vida*, 2007 Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, Lisboa (Portugal).

“*La Responsabilidad Social de la Empresa y la Ética Empresarial*”, en CONILL Y LÜTGE *Integración social y ciudadanía corporativa*, Fundación ÉTNOR, Valencia

“*Educación para una ciudadanía activa*”, en Fundación Santillana, *Educación para la ciudadanía*, 2007, Santillana, Madrid.

“Ciudadanía: valores y comportamientos”, en GARCÍA DELGADO, *El tiempo que llega. Once miradas desde España*, 2007, Cátedra. “La Caixa” de Economía y Sociedad Barcelona.

“Por una ética del consumo” en *Dominio. Curso de perfeccionamiento de español, lengua extranjera*, 2007, Edelsa, Madrid.

“*Ethica cordis*”, Isegoría, nº 37, 2007.

“*Jürgen Habermas: luces y sombras de una política deliberativa*”, en SQUELLA *Homenaje a Jürgen Habermas*, Revista de Ciencias Sociales, nº 52, 2007, Universidad de Valparaíso (Chile).

“*Bioética y razón pública*”, Jurisprudencia Argentina, Número Especial, nº 6 ,2007.

“*Ética de las biotecnologías (GenÉtica) ¿Un mundo justo y feliz?*”, Taula, nº 40, 2007.

“*The Public Role of Bioethics and the Role of the Public*”, en REHM ANN-SUTTER, DÜWELL MIETH (, “*Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude*”, 2006, Springer, The Netherlands.

“*El legado práctico de Kant. La huella de Kant en nuestra ética, política y religión*”, en PIMENTEL/ MORUJÃO/ SANTOS SILVA, “*Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*”. 2006, Universidade Catolica Editora, Lisboa.

“*La revalorización de lo humano en un mundo individualista e interdependiente*”, en Varios Autores, *Desafíos y oportunidades del siglo XXI*, 2006, CEMEX, México.

“*Educación en valores y ciudadanía*”, en MARTÍNEZ/ HOYOS, *La formación en valores en sociedades democráticas*, 2006, OCTAEDRO, Barcelona.

“*La Responsabilidad Social Corporativa y la Ética Empresarial*”, en VARGAS *Mitos y realidades de la Responsabilidad Social Corporativa en España. Un enfoque multidisciplinar*, 2006, Cívitas, Madrid.

“*La elección radical*”, en *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*. 2006, Comunidad de Madrid y FUNDES, Madrid.

“*Contrato y alianza. El pacto entre iguales y el reconocimiento recíproco*”, Cuadernos del Seminario, PUCV, 2006.

“*Ética pública desde una perspectiva dialógica*”, Prospectiva. Revista de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle: nº 11, 2006, Cali (Colombia).

“*Bioética: un impulso para la ciudadanía activa*”, Revista Brasileira de Bioética, nº 4 2006, Brasil.

“*Ética del desarrollo: un camino hacia la paz*”, Sistema, 192, 2006.

"*Ciudadanía Intercultural*" Philosophica: nº 27, 2006, Departamento de Filosofía, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa.

"*Del Intercambio Infinito al Reconocimiento Recíproco*", Stromata, Año LXII, nº 1/2 2006, Italia.

"*Ética cívica. El capital ético de los pueblos*", Perspectivas éticas, nº 15, 2006, Universidad de Chile.

"*La hora de la sociedad civil*", Revista de Occidente, nº 296, 2006.

"*Öffentliche Vernunft und Anwendungsethiken. Neue Wege der praktischen Vernunft in einer pluralistischen Gesellschaft*", en Kellerwessel, Cramm, Krause, Kupfer "*Diskurs und Reflexion*", 2005, Königshausen & Neumann, Würzburg.

"*Profesionalidad*", en CERESO, "*Democracia y Virtudes Cívicas*", 2005, Biblioteca Nueva, Madrid.

"*La filosofía kantiana de la paz*", en ANDALUZ, "*Kant, Razón y Experiencia*", 2005 UPSA, Salamanca.

"*¿Existe una bioética latina?*", en VV.AA., "*Bioética entre la Medicina y la Ética. Homenaje al Profesor José M^a Gómez Heras*", 2005, Ediciones Universidad de Salamanca, Biblioteca de Pensamiento y Sociedad, Salamanca.

"*Ética y Tercer Sector*", en GARCÍA DELGADO, "*La Economía Social en España*" Volumen: III, 2005, Fundación ONCE, Madrid.

"*Ética, empresa y organizaciones sanitarias*", en SIMÓN, "*Ética de las organizaciones sanitarias*", 2005, Triacastela, Madrid.

"*A la espera de tus noticias*", en VV. AA, "*50 Cartas a Dios*", 2005, PPC, Madrid.

"*El protagonismo de la sociedad civil: ciudadanía y empresa en el horizonte de la globalización*", en *Conferencias Presidenciales de Humanidades*, 2005, Santiago de Chile.

"*Cosmopolitismo y paz. La brújula de la razón en su uso político*", Revista Portuguesa de Filosofía, 61, 2005.

"*El futuro del cristianismo en una sociedad plural*", Veritas, Volumen: 13, 2005, Valparaíso (Chile).

"*Ética cívica y ética de mínimos: el papel de las fundaciones*", en "*Los desafíos de las Fundaciones Donantes en la Construcción de Capital Humano y Justicia Social*", 2004, Fundación PROhumana, Santiago de Chile.

"*Virtualitäten einer erneuerten Diskursethik für die Bioethik*" en GOTTSCHALK-MAZOUZ, "*Perspektiven der Diskursethik*", 2004, Königshausen & Neumann.

"*Fundamentos filosóficos del Principio de Precaución*", en ROMEO, "*Principio de*

Precaución, Biotecnología y Derecho, 2004, Comares, Granada.

"Viabilidad de la ética en el mundo actual", en SÁNCHEZ, *"Las universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa"*, 2004, Universidad Iberoamericana de Puebla, Puebla (México).

"Ciudadanía activa en una sociedad mediática", en CONILL Y T GOZÁLVEZ *"Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual"*, 2004, Gedisa, Barcelona.

"Una ética transnacional de la corresponsabilidad", en SERRANO, *"Ética y globalización"*, 2004, Biblioteca Nueva, Madrid.

"La sociedad de la información y el protagonismo de las empresas", en GUERRA Y TEZANOS, *"Políticas económicas para el siglo XXI"*, 2004, Sistema, Madrid.

"Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez", en VARIOS, *"Der ist der Mann. Homenaje al Profesor Salvador Castellote"*, 2004, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia.

"La globalización y el consumo", en ESTEFANÍA, *"Hacia una nueva identidad"*, 2004, Fundación Santander Central Hispano, Madrid.

"La ética dialógica ante el problema de la violencia", en ALARCOS, *"La moral cristiana como propuesta. Homenaje al Profesor Eduardo López Azpitarte"*, 2004, S. Pablo, Madrid.

"La identitat ètica cristiana en un mon plural", en MATABOSCH, *"El cristianisme en una societat plural"*, 2004, Crülla, Barcelona.

"Un amigo a carta cabal", en *"Memòria de vida. Josep Maria Blasco Soriano"*, 2004, Ajuntament d'Estivella, Estivella.

"La participación de las mujeres en la vida pública", Razón pública. Amnistía Internacional Argentina, 2004.

"Auf dem Weg zu einer durch die erfahrende Vernunft erweiterten Wirtschaftsethik", Was bewegt die St. Galler Wirtschaftsethik, Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik, 2004.

"Principios éticos en la investigación sobre células troncales", Humanitas, 2004.

"Educar en un cosmopolitismo arraigado", Daímon, 2004.

"Educar personas y ciudadanos democráticos", Anales de la Cátedra Francisco Suarez, 2004.

"Tareas de una Bioética Latina", Jurisprudencia Argentina, Especial Bioética, nº IV, fascículo 5, 2004.

"Das Prinzip Mit-Verantwortung im Spannungsfeld von Politik , recht und Moral", en BÖHLER, KETTNER, SKIRBEKK, Reflexion und Verantwortung., Suhrkamo, Frankfurt., 2003.

“*El quehacer público en las éticas aplicadas: ética cívica transnacional*”, en CORTINA y GARCÍA MARZÁ, *Razón Pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003.

“*Las tres edades de la ética empresarial*”, en CORTINA, *Construir Confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Trotta, Madrid, 2003.

“*Republicanismo moral y educación*”, en CONILL Y CROCKER, *Republicanismo y educación cívica*, Comares, Granada, 2003.

“*Ética transnacional e cidade cosmopolita*”, en MERLE/ MOREIRA, *Direito e Legitimidade*, 2003, Landy Sao Paulo,

“*Claves para un desarrollo de la democracia*”, en GUERRA Y TEZANOS, *Alternativas para el siglo XXI*, 2003, Sistema, Madrid.

“*Código ético*” en ARIÑO, *Diccionario de la solidaridad*, 2003, Bancaja, Valencia.

“*Lo público y lo privado en la solidaridad*”, en TEZANOS, TORTOSA Y ALAMINOS, “*Tendencias en desvertebración social y en políticas de solidaridad*”, 2003, Sistema, Madrid.

“*La Universidad desde una perspectiva ética*”, en PEÑA, *Ética para la sociedad Civil*, 2003, Universidad de Valladolid.

“*El estatuto de la ética aplicada: hermenéutica crítica de las actividades humanas*”, en FERNÁNDEZ, *El giro aplicado*, 2003, UNLA, Buenos Aires.

“*Una ética global de la responsabilidad*”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, 2003.

“*El capital social: la riqueza de las naciones*”, *Revista Fundações*, 2003, Porto Alegre.

“*Les raisons du coeur: l' éducation du désir*”, en GÓMEZ-MULLER., *Du Bonheur comme question éthique*, 2002, L ' Harmattan, Paris.

“*Citoyenneté interculturelle active*”, en. SOSOE, *Diversité humaine. Democratie, multiculturalisme et citoyenneté*, 2002, L ' Harmattan, Paris.

“*Valores cívicos para un desarrollo de la democracia*”, en TEZANOS, *Clase, estatus y poder en las sociedades emergentes*, 2002, Sistema, Madrid.

“*Bioética transnacional como quehacer público*”, en FERRER Y MARTÍNEZ, *Bioética: un diálogo plural*, 2002, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

“*Cittadinanza cosmopolita: dai diritti alle responsabilità,*” en MAZZOCHHI/ VILLANI, *Dibattito sulla globalizzazione*, Franco Angeli, Milán.

“*Bürgerschaftsbegriff aus der Sicht der Diskursethik. Patriotismus oder Kosmopolitismus?*” en *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. 2002, Königshausen & Neumann Würzburg.

“*La ética de las empresas no lucrativas*”, 2002, Fereno, Madrid.

La ética del voluntariado, en *Comité Español de Coordinación de las Acciones del Voluntariado*, Memoria de Actividades del Año Internacional del Voluntariado, 2002, Madrid.

“*Ciudadanía Intercultural*”, en CONILL, *Glosario para una sociedad intercultural*. 2002, Bancaja, Valencia.

“*Código ético*”, en ARIÑO, *Diccionario de la solidaridad*, 2002, Bancaja, Valencia.

“*Consideraciones en torno a la desigualdad*”, FRC. Revista de debate político, 2002, Barcelona.

“*Cambio en los valores del trabajo*”, Sistema, 2002.

“*Editors ' Introduction : Business Ethics in the information and Communication Society*”, Journal of Business Ethics, 2002, London.

“*Ir a la raíz*”, Temas para el debate, 2002.

“*Multikulturelle Bürgerschaft*”, en HARPES & SOSOE, *Demokratie im Focus*, 2001, Litt Verlag Münster.

“*El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía*”, en CORTINA / CONILL, *Educación en la ciudadanía*, 2001, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia.

“*Sociedad civil y democracia radical*”, en ZAMORA, *Radicalizar la democracia*, 2001, Verbo Divino, Estella.

“*El horizonte ético de la Unión Europea*”, en LEGUINA, *Paisanos de Kafka*, 2001.

“*Comunidades Europeas. Cómo educar en la paz*”, 2001, SIQUEM, Valencia.

“*Religión y Ética civil*”, en JÁUREGUI/ GARCÍA ANDOIN, *Tender Puentes*, 2001 Desclée de Brouwer/ Fundación Pablo Iglesias, Bilbao.

“*Novo enfoque da responsabilidade social para o que deve ser feito em relação à pobreza mundial e seu contexto de proximidade*”, en IV Encontro Internacional de Fundações Privadas Terceiro Sector, 2001, Porto Alegre.

“*Razones del corazón. La educación del deseo*”, Claves de Razón práctica, 2001, Madrid.

“*La manida palabra ética*”, Contrastes Libro, 2001.

“*La actualidad de Tocqueville*”, en ROS, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville*, 2001, Crítica, Barcelona.

“*Educación y globalización. ¿Educar para la ciudadanía política o para la cosmopolita?*”, Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, 2001.

“*El vigor de los valores morales para la convivencia*”, en *La convivencia en los centros escolares como factor de calidad. Construir la convivencia*, Consejo Escolar del Estado. Ministerio de Educación, 2001.

"*La ética del consumo*", Temas para el debate, Volumen: 76, 2001, Madrid.

"*Les raisons du coeur. L'Éducation du désir*", Transversalités, Volumen: 80, 2001.

"*Civil Ethics and the Validity of Law*" *Ethical Theory and Moral Practice*, Legislation, Law and Ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, Volumen: 3, 2000.

"*Debate sobre la eutanasia*", 2000, Barcelona.

Ética del consumo, en. GIMENO, *El consumo en España: un panorama general*, 2000, Fundación Argentaria/ Visor, Madrid.

"*Actualitat de la bioética*", Saó Libro, 2000, Valencia.

"*Mujer, economía familiar y Estado del Bienestar*", 2000, Fundación Argentaria/ Visor Madrid.

Entrevista en C. Fibla, *Debate sobre la eutanasia*, 2000, Planeta, Barcelona.

"*El protagonismo de los ciudadanos en una sociedad mediática*", en Lorenzo, *Medios de comunicación y sociedad: de información a control y transformación*, 2000, Universidad de Valladolid, Valladolid.

"*Bioética cívica en sociedades pluralistas*", *Revista de Derecho y Genoma Humano*, 2000

"*El universo de los valores*", en CORTINA, *La educación y los valores*, 2000, Fundación Argentaria/Biblioteca Nueva, Madrid.

"*¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?*", en CORTINA, *La educación y los valores*, 2000, Fundación Argentaria/ Biblioteca Nueva, Madrid.

"*Filosofía del diálogo en los umbrales del Tercer Milenio*", en MUGUERZA Y CERREZO, *La filosofía, hoy*, 2000, Crítica, Barcelona.

"*Justicia y Mercado*", en RUBIO, ROSALES Y TOSCANO, *Retos pendientes en Ética y Política*, 2000, Revista Contrastes.

"*Ética y política: moral cívica para una ciudadanía cosmopolita*", *Endoxa*, Nº 12, 2000.

"*Étique de la discussion et fondation ultime de la raison*", en FORMTEX *Histoire de la philosophie politique*, Tomo V: *Les philosophies politiques contemporaines*, 1999, Calman-Lévy, París.

Ética del consumo, en GIMENO, *El consumo en España: un panorama general*, 1999, Fundación Argentaria/ Visor, Madrid.

Ciudadanía, democracia y partidos políticos, Temas para el debate, Volumen: 61, 1999, Madrid.

"*El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana*", Temas para el debate, 1999, Madrid.

"*Karl O. Apel sobre el tópico "Filosofía, para qué"*, *Anthropos*, 1999, Madrid.

"*Ética y bioética*", Temas para el debate, Volumen: 57-58, 1999, Madrid.

“*Ciudadanos del mundo. Las exigencias del universalismo ético*”, Laguna, revista de filosofía (número extraordinario), 1999.

“*Abrir caminos a la vida*”, II Congreso General de la Institución Teresiana, 1999, Sevilla.

“*Ética y sociedad. Entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad*”, 2º Congreso de bioética de América Latina y el Caribe, 1999, Bogotá.

“*El futuro de los derechos sociales*”, Jornadas sobre derechos humanos, 1999, San Sebastián.

“*Pragmática trascendental*”, en DASCAL *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, 1999 Trotta / CSIC, Madrid.

“*Autoridad, responsabilidad y libertad en el proceso educativo*”, en OLLERO, *Valores en una sociedad plural*, 1999, Fundación para el análisis y los estudios sociales, Madrid.

“*Derechos humanos y discurso político*”, en GONZÁLEZ, *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*, 1999, Tecnos, Madrid.

“*La ética de los políticos en la modernidad crítica*”, en ARAMAYO / VILLACAÑAS, *La herencia de Maquiavelo*, 1999, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

“*Ciudadanía, estado y democracia*”, Temas para el debate, 1999, Madrid

“*La concepción de la ciudadanía en la sociedad actual*”, Educació i canvi social, 1999, Sabadell.

“*Der Status der Anwendungsethik. Kritische Hermeneutik der menschlichen Aktivitäten*” Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie, 1999.1998

“*Ciudadanía activa*”, Temas para el debate, 1999, Madrid.

“*El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia*”, 1998, Icaria, Barcelona.

“*¿Qué es una persona moralmente educada?*”, en GARCÍA MORIYÓN, *Renacimiento moral y filosofía para niños*, 1998, Desclée de Brouwer, Bilbao.

“*Ética intercultural. Una aproximación desde Europa*”, en *Topografías del mundo contemporáneo*, 1998, Encuentro / Fundación Argentaria, Madrid.

“*Sociedad civil*”, en CORTINA, *10 palabras clave en filosofía política*, 1998, Verbo Divino, Estella.

“*Ética, tecnología y salud*”, en GARCÍA, *Ética y salud*, 1998, Escuela andaluza de salud pública, Granada

“*¿Qué son los valores y para qué sirven?*”, Temas para el debate, Volumen: 42, 1998 Madrid.

“Valores universales y diversidad cultural en la tradición dialógica mediterránea”, en ROQUE, *Identidades y conflicto de valores*, 1998, Icaria, Barcelona.

“Estado y ciudadanía”, *Temas para el debate*, Volumen: 40, 1998, Madrid.

“El estatuto de la ética aplicada. Herméutica crítica de las actividades humanas”, en FORNET-GLOBALISIERUNG, *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, 1998, IKO-Verlag, Frankfurt.

“Ética civil: entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad”, 1998, Universitat Ramón Llull.

“Juicio ético sobre el neoliberalismo, en *Neoliberalismo y cristianismo*”, XVIII Congreso de Teología, 1998, Evangelio y liberación, Madrid.

“Business ethics in the catholic value system: the spanish case”, en KUMAR Y STEINMANN, *Ethics in international management*, 1998, Walter de Gruyter, Berlin - New York.

“L'etique appliquée comme herméneutique critique des activités humaines”, en SOSOE, *La vie des normes & l'esprit des lois*, 1998, Harmattan, Paris.

“Weltwirtschaftsethik in radikaldemokratischer Perspektive”, en MAAK Y LUNAU, *Welwirtschaftsethik, Haupt*, Bern, 1998, Wien, Stuttgart.

Radikale demokratie und Anwendungsethik, en HARPES y KUHLMANN, *Zur Relevanz der Diskurethik*, 1997, LIT, Münster.

“El potencial ético de la sociedad civil”, *Debats Libro*, Volumen: 61, 1997, Valencia.

“Fundamentación de la ética”, en *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, 1997, San Pablo, Madrid.

“Ética, moral y comportamiento”, *Revista de Treball social*, Volumen: 146, 1997, Valencia.

“Problemas éticos de la información disponible, desde la ética del discurso”, en FEITE, *Estudios de bioética*, 1997, Dykinson, Madrid.

“Ciudadanía social cosmopolita”, *Temas para el debate*, Volumen: 37, 1997, Madrid.

“Presupuestos éticos del quehacer empresarial”, en CORTINA, *Rentabilidad de la ética para la empresa*, 1997, Fundación Argentaria / Visor, Madrid.

“Ética y empresa. Introducción, en *Ética y empresa: una visión interdisciplinar*”, 1997, Fundación Argentaria / Visor, Madrid.

“Universalizar la aristocracia. Por una ética de las profesiones”, *Claves de razón práctica*, 1997, Madrid.

“Ética de la administración pública”, en *Jornadas sobre ética pública*, 1997, Ministerio de Administraciones públicas, Madrid.

“Bioética y ética discursiva, en *La Bioética en la encrucijada*”, 1997, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid.

“*Particularisme i universalisme: hem d'universalitzar els valors y els drets occidentals?*”, en DUEÑAS, *Xoc de civilitzacions*, 1997, Temes contemporanis / Proa, Barcelona.

“*La ética: un negocio rentable para la empresa*”, Debats tecnològics, Volumen: 5, 1997.

“*Democracia y movimientos sociales*”, Temas para el debate, Volumen: 27, 1997, Madrid.

“*La educación en los valores*”, en Actas del II Forum Calasanz de Pensamiento educativo, 1997, Madrid.

“*Una ética estructurista del carácter y la felicidad (perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)*, Isegoría, Volumen: 15, 1997, Madrid.

“*Resolver conflictos, hacer justicia*”, Cuadernos de pedagogía, Volumen: 257, 1997

“*La formació moral i cívica*”, Perspectiva escolar, Volumen: 212, 1997, Valencia.

“*Ética de la sociedad civil. ¿Un antídoto contra la corrupción?*”, en LAPORTA Y ÁLVAREZ, *La corrupción política*, 1997, Alianza, Madrid.

“*La paz en Kant: ética y política*”, en MARTÍNEZ, *Kant: la paz perpetua, doscientos años después*, 1997, Nau Llibres, Valencia.

“*Les claus de la bioética*”, Mètode, Volumen: 17, 1997, Valencia.

“*Ciudadanía económica*”, en GUERRA, SOARES, . ROCARD, *Una nueva política social y económica para Europa*, 1997, Sistema, Madrid.

“*Ciudadanía Social*”, Temas para el debate, Volumen: 16, Madrid.

“*Moderne Unternehmensethik: eine Kritische Ethik der unternehmerischen Tätigkeit*”. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Volumen: 82, 1996.

“*Interpelación ética de los excluidos a la cultura de la satisfacción*”, en *Exclusión social y Cristianismo*, Nueva Utopía, 1996, Madrid.

“*Què és el liberalisme social?*”, en CASTIÑEIRA, *El liberalisme i els seus crítics*, 1996, Proa, Barcelona.

“*La innovación y los valores éticos, en Innovación y cambio*”, 1996, Forum Deusto/ Universidad de Deusto.

“*El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*”, Isegoría, Volumen: 13, 1996.

“*Éticas del deber y éticas de la felicidad*”, en *Ética y estética en X. Zubiri*, 1996, Trotta, Madrid.

“*Individualismo moderno y solidaridad*”, Éxodo, 1996.

“*Ética y violencia política*”, Sistema, Volumen: 132, 1996, Madrid

“Ética civil y cultura de la tolerancia”, en *Cultura de la Tolerancia*, 1996, BAC Popular, Madrid.

“La regeneración moral de la sociedad y de la vida política”, en *Corrupción y ética*, Cuadernos de Teología Deusto, Volumen: 9, 1996, Bilbao.

“La ética cívica como ética de mínimos”, en NUÑEZ, *Ética pública y moral social*, 1996, Noesis, Madrid.

“Ciudadanía social y multicultural”, en TEZANOS, *La democracia postliberal*, Sistema, 1996, Madrid.

“La ética en la escuela”, *Religión y escuela*, 1996, Comités de ética, en GUARIGLIA, *Cuestiones Morales*, 1996, Trotta / CSIC, Madrid.

“Filosofía republicana: el giro aplicado en la filosofía”, en. ESTRADA y PÉREZ TAPIAS, *¿Para qué filosofía?*, 1996, Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada.

“Presupuestos morales del estado social de derecho, en Ética y conflicto”, en MOTA, 1995, TM Editores, Bogotá.

“Ética empresarial y opinión pública”, *Claves de razón práctica*, Volumen: 56, 1995, Madrid.

“Ética discursiva en el ámbito de la información”, en BONETE, *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, 1995, Tecnos, Madrid.

“Paz y democracia”, en MARTÍNEZ, *Teoría de la paz*, 1995, Nau Llibres, Valencia.

“The General Public as the Locus of Ethics in Modern Society”, en ULRICH / SARASIN, *Facing Public interest. The Ethical Challenge to Business Policy and Corporate Communications*, 1995, Kluwer, London.

“La educación del hombre y del ciudadano”, *Revista Iberoamericana de Educación* Volumen: 7, 1995.

“Los derechos humanos a examen”, en *Ética Discurso Conflictividad (Homenaje a R. Maliandi)*, 1995, Universidad Nacional de Río Cuarto,

“En la dirección del progreso”, *Temas para el debate* , Volumen: 13, 1995, Madrid.

“En torno a la fundamentación filosófica de lo moral” *Naturaleza e liberdade*, 1995 Oporto.

“Ética aplicada y democracia radical”, en *“El trabajo filosófico de hoy en el continente”*, *Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*, 1995, Bogotá.

“Ética civil y ética religiosa”, en *“Ética universal y cristianismo”*, 1994, Evangelio y liberación, Madrid.

“El paradigma ético del Estado contemporáneo”, en *“La corrupción al descubierto”*, 1994, Ministerio de Gobierno, Colombia.

"Del Estado de Bienestar al Estado de justicia", Claves de razón práctica, Volumen: 41 1994, Madrid.

"Ética de la sociedad civil", Claves de razón práctica, Volumen: 45, 1994, Madrid.

"Bioética y nuevos derechos humanos", en SAUCA, *"Problemas actuales de los derechos fundamentales"*, 1994, Universidad Carlos III, Madrid.

"Individu i solidaritat", en ARBÓS Y CASTIÑEIRA, *Perspectives de la modernitat avançada*, 1994, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona.

"Democracia: el dogma de nuestro tiempo", Claves de razón práctica, Volumen: 29, 1993, Madrid

"Una cultura de la paz, en Iglesia, sociedad y reconciliación", 1993, Instituto diocesano de teología y pastoral / Desclée de Brouwer, Bilbao.

"Diskursethik und partizipatorische Demokratie, en Transzendentalpragmatik", 1993, Suhrkamp, Frankfurt.

"Posibilidad de una ética mundial para este mundo postmoderno", en VV. AA. *Cristianismo y modernidad*, 1993, Nueva utopía, Vitoria.

"La ética y sus fundamentos", en RODRÍGUEZ, *La fe interpelada*, 1993, Universidad pontificia, Salamanca.

"El neoindividualismo: una ética indolora para unos, dolorosa para los más", Diálogo filosófico, Volumen: 27, 1993, Madrid.

"La persona como interlocutor válido. Virtualidad de un concepto "transformado" de persona para la bioética", en ABEL / CAÑÓN, *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, 1993, Universidad pontificia comillas / FIUC, Madrid.

"Ética discursiva y democracia política", Revista Colombiana de Psicología Volumen: 2, 1993.

"La moral del camaleón. En torno a la fundamentación filosófica de lo moral", en Aula de cultura, 1993, El Correo Español. El pueblo vasco, Bilbao.

"Ética filosófica", en VIDAL, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 1992, Trotta, Madrid.

"Ethik ohne moral. Grenzen einer postkantischen prinzipienethik?", en APEL Y KETTNER, *Zur Anwendung der diskursethik in politik, recht und wissenschaft*, 1992, Suhrkamp, Frankfurt

"Das kritische potential des universalismus", Ethik und sozialwissenschaften, Volumen: 3, 1992.

"Izquierda sin dogmas: un socialismo procedimental", Sistema, Volumen: 108, 1992 Madrid.

“*La democracia como razón de ser de Europa*”, Recerca, Volumen: 3, Valencia.

“*Razón positivista y razón comunicativa en la ética*”, 1992, Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía. Salamanca.

“*Universalismo ilustrado e identidad europea*”. *¿Es el patriotismo una virtud?*, en *La idea de Europa, una aproximación filosófica*, Valencia.

“*L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual*”, en *Crostitanisme i societats avançades*, 1992, Cruïlla y Fundació J. Maragall, Barcelona.

“*Ética comunicativa*”, en CAMPS. GUARIGLIA / SALMERÓN, *Concepciones de la ética*, 1992, Trotta, Madrid.

“*Ética del discurso y democracia participativa*”, Sistema, Volumen 112, 1992, Madrid.

Crítica del libro de GRACIA, D. *Fundamentos de Bioética*, Diálogo Filosófico, 1992.

“*Justicia y solidaridad. Las virtudes de la ética comunicativa*”, en *Ética en América Latina*, 1991, USTA, Bogotá.

“*Respuesta a la encuesta a intelectuales y políticos*”, Sistema, Volumen 100, 1991, Madrid.

“*Elías Díaz: ética contra política. Los intelectuales y el poder*”, Sistema, Volumen 101, 1991, Madrid.

“*Una ética política desde el ruedo ibérico*”, en APEL, CORTINA ZAN y MICHELINI, *Ética y democracia*, 1991, Crítica, Barcelona.

K. O. Apel. *Verdad y responsabilidad*, en Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.

El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes, en MUGUERZA, QUESADA, RODRÍGUEZ, *Ética día tras día*, 1991, Trotta, Madrid

“*Bueno, pero ¿qué es el socialismo?*”, Claves de razón práctica, Volumen:16, 1991 Madrid.

“*Ética y política, La responsabilitat social dels filòsofs*”, 1991, Fudnació La Caixa, Barcelona.

Würde, nicht Preis: Jenseits des Ökonomizismus, en MUGUERZA *Ethik aus unbehagen. 25 Jahre ethische diskussion in spanien*, 1991, Freiburg / München.

“*¿Derecho a la diferencia?*”, Ethics, Volumen 2, 1991.

“*Más allá del fideísmo y el laicismo. Los haberes de la racionalidad práctica*”, en VV. AA. *Euroizquierda y Cristianismo*, 1991, Fundación Friedrich Ebert, Madrid.

Ecology and people's rights, en OFSTI, *Ecology and ethic*, 1991. Nordland akademi for kunst og Vitens kap Trondheim.

“*La razón práctica como herencia de la Ilustración*”, Enraonar, Volumen: 17, 1991.

"Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft", en APEL, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*. 1990, Fromman-Holzboog, Stuttgart.

"Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad", Sistema, Volumen 96, 1990.

"Diskursethik und Menschenrechte", Archiv für rechts- und sozialphilosophie Volumen: LXXVII/1 1990.

"Ecologismo y derechos de los pueblos", Claves de razón práctica, Volumen 8, 1990 Madrid.

"Del socialismo científico al emotivismo político", Cuadernos salmantinos de filosofía Volumen XVII, 1990, Salamanca.

"La ética humana: ¿autonomía, heteronomía, teonomía?", Revista española de teología Volumen: L, 1990.

"La ética comunicativa de K.O. Apel y J. Habermas", en: Camps, *Historia de la filosofía moral y política*, Volumen: III, 1989, Crítica, Barcelona.

Traducción, notas y Estudio Preliminar a I. KANT, *La metafísica de las costumbres* 1989, Tecnos, Madrid.

"Pragmática formal y derechos humanos", en MUGUERZA, *El fundamento de los derechos humanos*, 1989, Debate, Madrid.

"El contrato social como idea regulativa", en Actas del Seminario sobre Kant (en torno al bicentenario de la Crítica de la razón práctica), 1989, C.S.I.C. Instituto de Filosofía, Madrid.

"De lo femenino y lo masculino. Notas para una filosofía de la Ilustración", en Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, 1989, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

"Ética de la modernidad crítica", en Actas de la Semana sobre 'Sentido de la vida y valores', 1989, Universidad de Deusto.

"El deontologismo ético: en favor de la libertad, la igualdad y la solidaridad", Anthropos Volumen: 96, 1989.

"Autobiografía intelectual de Adela Cortina", Anthropos, Volumen: 96, 1989.

"Por una Ilustración feminista", Leviathan, Volumen: 35, 1989.

"Límites y virtualidades del procedimentalismo moral y jurídico", en Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Volumen: 28, 1988, Granada.

"Dignidad y no precio: más allá del economicismo", en GUISÁN, *Grandeza y miseria de la ética postkantiana*, 1988, Anthropos, Barcelona.

"El ethos democrático: entre la anarquía y el Leviatán", en Actas del Simposio sobre sociedad civil y estado, 1988, Fundación Ebert e Instituto Fe y Secularidad, Madrid.

"El porvenir de la filosofía moral", en Actas del II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política, 1988, C.S.I.C. Instituto de Filosofía, Madrid.

"Los nuevos problemas éticos", en Actas de la IV Semana Andaluza de Teología 1988, Málaga.

"Sobre 'La obediencia al derecho' de Eusebio Fernández", Anuario de Filosofía del Derecho, Volumen: V, 1988.

"La reconstrucción de la razón práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo", Estudios Filosóficos, Volumen: 104, 1988.

"La moral como forma deficiente de derecho" Doxa, Volumen: 5, 1988.

"El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant", Revista de Estudios Políticos, Volumen: 59, 1988.

Prólogo en Carlos Díaz, C.; *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, 1987, Encuentro, Madrid.

"Una ética del carácter y de la felicidad", Anthropos, nº dedicado a la persona y obra de J.L.Aranguren, Volumen: 80, 1987.

"Fundamentación y modelos en filosofía moral". Encuesta Diálogo, Volumen: 9, 1987.

"La calidad moral del principio ético de universalización", Sistema, Volumen: 77, 1987.

"Legitimación del Estado y tecnología social", Estudios Filosóficos, Volumen: 102 1987

"La teleología kantiana: naturaleza, libertad, historia", en Actas del II Congreso de Filosofía del País Valenciano, 1986, Valencia.

"Presupuestos morales en las teorías de la democracia", Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía Volumen: 4, 1986.

"Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana", Pensamiento Volumen: 42, nº 166, 1986.

"Razón comunicativa y responsabilidad solidaria", 1985, Sígueme, Salamanca.

Traducción de Karl-Otto Apel, *"Diltheys 'Unterscheidung' und die Möglichkeit der 'Vermittlung' zwischen Erklären und Verstehen"*, Teorema, Volumen: XV/1-2, 1985

"Razón dialógica y responsabilidad solidaria en K.O. Apel", en: ALMARZA *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, 1985, Fundación F. Ebert e Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, Salamanca.

Jóvenes por la paz, en *Los valores éticos en la nueva sociedad democrática*, Fundación F. Ebert e Instituto Fe y Secularidad, Madrid.

"La justificación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls", Doxa, Volumen: 2, 1985.

"Ética y política", Acontecimiento, Volumen: 3, 1985.

"Ernst Bloch. El bien supremo como condición de sentido y patria de la identidad", Quaderns de filosofia i ciencia, Volumen: 7, 1985.

"Rehabilitación de la razón práctica desde la ética de la ciencia", Sistema, Volumen: 67, 1985.

"La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica transcendental?", Estudios Filosóficos, Volumen: XXXIV, nº 85, 1985.

"El quehacer ético" Diálogo Filosófico, Volumen: 1, 1985.

"Reto y ambigüedades de la Ilustración", en VV AA, Actas del Tercer Simposio de Filosofía Histórica, 1984, Valencia

"Die auflösung des religiösen gottesbegriffs im opus postumum kants", Kant Studien, Volumen: 75, 1984.

"Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kants", Kant Studien Volumen: 75, 1984.

¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?, Pensamiento, Volumen: 40, nº 157, 1984.

"Fin como télos y fin como función en N. Luhmann", Cuadernos de Filosofía y Ciencia, Volumen: 4, 1983.

"Historia de la Filosofía: ¿historia o filosofía?", Cuadernos de Filosofía y Ciencia Volumen: 3, 1983.

"Tendencias dominantes de la ética en el mundo de hoy", Laicado, 63, 1983.

"El concepto de 'crítica' en la filosofía transcendental de Kant" Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Volumen: IX, 1982.

"Pragmática transcendental y responsabilidad solidaria en Apel", Estudios Filosóficos XXXI/87, 1982

"Ricardo Alberdi", Surge, Volumen: 414, 1982.

"La 'Crítica de la razón pura: una reflexión acerca de la razón sistemático-teleológica", Teorema, 1982.

"El lugar de Dios en el sistema transcendental kantiano", Pensamiento, Volumen: XXXVII/148, 1981.

"Apuntes sobre la concepción y método de una ética filosófica", Pensamiento, XXXVI/143, 1980.

"La teología trascendental. El más elevado punto de vista de la filosofía trascendental kantiana", Anales del Seminario de Metafísica, XIII, 1978.

"A propósito de un libro sobre relaciones entre ciencia y religión", Anales Valentinus
Volumen: III/5, 1977.

Recensión del libro de S. Rábade, *Kant. Problemas gnoseológicos de la 'Crítica de la razón pura'*, Kant Studien, Volumen: 2, 1976.

"Los intereses de la razón en el criticismo kantiano", Estudios de Metafísica, Volumen: 4, 1974.

"La libertad en Heráclito de Éfeso", Estudios de Metafísica, Volumen: 2, 1972.

"La aporía determinismo-libertad en el 'Edipo Rey' de Sófocles" Estudios de Metafísica,
Volumen: 1, 1971.

E.- OTRAS PUBLICACIONES

ARTÍCULOS EN EL DIARIO EL PAÍS

"¿Somos cerebro?", 4/4/2014

"Deporte y juego sucio", 1/2/2014.

"¿Qué es ser ético?", 15/12/2013.

"Una sociedad civil en ebullición", 6/10/2013.

"¿Es posible innovar en Humanidades?", 15/5/2013.

"El corazón de Europa", 8/4/2013.

"Cómo cambiar la tendencia", 23/1/2013.

"Guillermo Hoyos, un filósofo en la estela de Habermas", 9/1/2013.

"Ética en la escuela", 02/12/2012.

"Democracia de calidad frente a la crisis", 25/09/2012

"¿El fracaso de la educación?", 01/09/2012.

"Ética en tiempos de crisis", 02/07/2012.

"La leyenda del empresario excelente", 01/04/2012.

"¿Sanidad sostenible?", 04/01/2012.

"Leyendas políticas", 09/10/2011.

"Leyendas políticas", 08/10/2011.

"Democracia y justa indignación", 24/07/2011.

"La racionalidad como rara avis", 31/05/2011.

"Saber decir", 01/04/2011.

"Universalizar la excelencia", 29/12/2010.

"Frankenstein: el origen de la Neuroética", 17/10/2010.

"¿Recortes en desarrollo humano?", 30/05/2010.

"El futuro de las Humanidades", 04/04/2010.

"Empresa y derechos humanos", 04/02/2010.

"¿Cómo se forman las mayorías?", 17/02/2009.

"¿La calidad de las humanidades?", 24/11/2008.

"Ética de la dependencia", 06/09/2008.

"La educación como problema", 28/05/2008.

"Amistad cívica", 06/05/2008.

"Una agenda política", 26/02/2008.

"¿Ética económica europea?", 20/10/2007.

"La educación cordial", 19/05/2007.

"Euroethos", 02/03/2007.

"Educar ciudadanos en la Sociedad de la Diversión", 10/08/2007.

"Neurociencia y Ética", 19/12/2007.

"Educar para una ciudadanía activa", 30/12/2006.

"La pequeña simia", 05/09/2006.

"Educar en una ciudadanía justa", 20/06/2006.

"Capital ético", 28/04/2006.

"Exclusión cero: el vigor del voluntariado", 02/03/2006.

"Europa intercultural", 22/11/2005.

"Ética de la empresa, no sólo responsabilidad social", 20/08/2005.

"La filosofía en la escuela", 09/05/2005.

"Europa: oportunidad y compromiso", 08/02/2005.

"La herencia de Kant", 7-02-2004.

"Ciudadanía mediática", 24/11/2004.

"Democracia deliberativa", 24/08/2004.

"¿A quién sirve el Grial transgénico?", 27/04/2004.

"Educar para una ciudadanía cosmopolita", 11/02/2004.

"La transición ética", 20/12/2003.

"La arrogancia neoliberal", 16/09/2003.

"¿Guerra o desarrollo humano?", 21/07/2003.

“Diálogo abierto”, 15-05-2003
“Pluralismo moral y células troncales”, 19/03/2003.
“Eugenesia y justicia social”, 28/01/2003
“La eficacia de las éticas aplicadas”, 11/10/2002.
“El 'Global Compact'”, 25/05/2002.
“Enron: un caso de libro”, 18/02/2002.
“Universidad republicana”, 18/12/2001.
“¿'Marketing' con causa?”, 05/11/2001.
“Ciudadanía económica cosmopolita”, 05/06/2001.
“La real gana: ética del voluntariado”, 27/02/2001.
“Las tres edades de la ética empresarial”, 29/11/2000.
“El capital social: la riqueza de las naciones”, 12/08/2000.
“Un mundo que envejece”, 18/05/2000.
“Aporofobia”, 07/03/2000.
“La extinción de la mujer cuidadora”, 23/11/1999.
“Justicia médica”, 07/09/1999 .
“Ética sin alternativa”, 29/05/1999.
“Ética del consumo”, 21/01/1999.
“Justicia global y local”, 17/11/1998.
“Ciudadanía social”, 08/08/1998
“El pluralismo moral, en serio”, 11/05/1998.
“Ética de las profesiones”, 20/02/1998.
“Ciudadanos como protagonistas”, 20/09/1997
“El mercado de la ética”, 27/06/1994.
“Intelectual domesticado”, 16/3/1987.
“Una ética de la responsabilidad solidaria”, 26/02/1987.
“La tarea de la filosofía”, 6/1/1987.

ARTÍCULOS EN OTROS DIARIOS O REVISTAS

“La RSE es una herramienta de gestión, una medida de prudencia y una exigencia de justicia”, Gaceta Sindical, nº 9, 2007.
“Integración y exclusión de los musulmanes en Europa”, Temas, nº 147, 2007.
“Es necesaria la gran revolución de los ciudadanos que piensan por sí mismos”, ABC, 6 de febrero 2007.

“*Se habla de... Filosofía*”, XL Semanal, 24 de junio 2007.
 “*¿Cuotas?, de entrada...*”, El Cultural 8-14 de marzo 2007.
 “*La última palabra*”. El Cultural, 19-25 de abril 2007.
 “*Señas de identidad maltratada*”, El Cultural, 11 a 17 de octubre 2007.
 “*Exclusión cero: el vigor del voluntariado*” Federació Catalana de Voluntariat Social, nº 83, 2006.
 “*Las éticas aplicadas*, Ethos News, Butlletí informatiu d’Ethos Ramon Llull Nº 7, 2006, Universitat Ramon Llull Mallorca.
 “*Adela Cortina: reflexión y compromiso ético*” SANCHEZ GEY, J., Revista agustiniana XLVII, nº 144, 2006.
 “*Ética de la empresa, no sólo responsabilidad social*”, Revista de Empresa, Número: 11 2005, Madrid.
 “*Ética en la empresa*”, Capital, Nº 138, 2004.
 “*El compromiso ético de la empresa*”, Temas para el Debate, Volumen: 111, 2004.
 “*Confesionalismo, laicismo, pluralismo*”, Tercera de ABC, 4-01-2004, 2004.
 “*Pluralismo moral y células troncales*”, Iglesia Viva, Volumen: 215,2003.
 “*Hacia un concepto de ciudadanía para el siglo XXI*”, Misión joven, Volumen: 2003.
 “*Bioética o ética do discurso Razao e Fé*”, Volumen: 2003, Brasil.
 “*La ética de las organizaciones sanitarias*”. Revista de Gerencia y Políticas de salud. Volumen: 3, 2002.
 “*Educación en valores y responsabilidad cívica*”.2002, El Búho, Santafé de Bogotá.
 “*Educación y sociedad*”, Compluteca, Volumen: 41, 2002.
 “*Assumir responsabilitats globals*”, Idees, Volumen: 8, 2001.
 “*Consideraciones en torno a la desigualdad*”, FRC. Revista de Debat Polític, 2001.
 “*La empresa sanitaria: Gestión ética, en Gestión y derecho sanitario*”. Health Law and Management, IJornadas Internacionales.Fundación Mapfre Medicina, 2001, Sevilla.
 “*La actividad empresarial al servicio de las personas*”, Dirección y progreso Volumen: 177, 2001.
 “*Educación y sociedad*”, Sal Terrae, Volumen: 1048, 2001.
 “*El Asociacionismo: el capital social de los pueblos*”, Dossiers Barcelona Associacions, Volumen: Nº 42, 2000.
 “*De los derechos a las responsabilidades, del contrato al reconocimiento*”, Alfa 2000. Sal Terrae, Volumen: 1023, 1999.
 “*La ética de los españoles ante el nuevo milenio*”, Revista del Casino de Madrid Volumen: 12, 1998.

Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio, Boletín informativo Fundación Juan March, Volumen: 277 1998

“Ética de la empresa” Sal Terrae, Julio-Agosto 1996.

“La ética de una nueva sociedad civil: de los derechos a las responsabilidades” Sal Terrae, Volumen: 958, 1993.

“Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos” Iglesia viva Volumen: 168, 1993, Valencia.

“La alternativa como añagaza”, El ciervo Volumen: XL, 484, 1991, Madrid.

“A vueltas con la fundamentación de la moral”, Pastoral misionera, Volumen: 176, 1991.

“Moral creyente y ética laica: implicaciones y desmarques” Sal Terrae, Volumen: 79 / 7-8 1991.

“¿Qué es la moral?”, Iglesia Viva, 1991, Valencia.

“La ética contemporánea y los pobres de la tierra”, Noticias obreras, Volumen: 1035, 1990.

“El individualismo de izquierdas: ¿una moral para el 2000?”, Iglesia Viva, Volumen: 140/141, 1989.

“La moral del político, del hombre y del ciudadano”, El Ciervo, Volumen: 457, 1989.

“Subidas diarias de moral. Trayectoria de un filósofo y de su actitud ética”, El País Volumen: 3/4/, 1988.

“La democracia como modelo de organización social y como forma de vida”, Iglesia Viva, Volumen: 133, 1988.

“Ética democrática”, El País: Cartas del Director, 3 de abril de 1987

“No sólo una mujer libre: una humanidad liberada”, Iglesia Viva, Volumen: 121, 1986.

“¿Ha muerto Dios? ¿Vigencia o irrelevancia de él?”, Noticias Obreras, Volumen: 928, 1986.

“Crisis de Dios en la modernidad”, Misión Abierta, Volumen: 5/6 1985.

“¿Alternativas a los modelos éticos vigentes?”, Misión Abierta, Volumen: 4, 1985.

“Moral civil en nuestra sociedad democrática”, Razón y Fe, Volumen: 1.046 1985.

“Los senderos de la paz”, Comunio, Volumen: 5, 1985.

“Ética cristiana: éxodo y búsqueda permanente”, Sal Terrae, Volumen: enero, 1984.

“Ética cívica y desconfesionalización del Estado” Iglesia Viva, Volumen: 102 1982.

“El discernimiento cristiano del marxismo”, Iglesia Viva, Volumen: 99, 1982.

“Fundamentar la moral” Iglesia Viva, Volumen: 102, 1982.

“La mujer en la ‘Laborem exercens’ ”, Iglesia Viva, Volumen: 97/98, 1982.

“¿Puede haber un discurso racional sobre Dios?”, Comunio, Volumen: IV, 1981.

“Juicio ético de la realidad económico-social” Misión Abierta, nº extra, 1981.

"Crisis de la solidaridad", Corintios XIII, Volumen: 18/19, 1981.

"Racionalidad y fe religiosa", Iglesia Viva, Volumen: 17/18, 1980.

F.- ENTREVISTAS Y NOTICIAS SOBRE ADELA CORTINA (Selección)

Entrevista a Adela Cortina, Vida Nueva, Volumen: nº 2, 2008.

Entrevista a Adela Cortina El País Semanal, domingo 20 de abril de 2008.

Entrevista a Adela Cortina, Levante, 4 de mayo 2008.

Entrevista a Adela Cortina, Ser responsable, nº 15, 2008.

Entrevista a Adela Cortina. Técnica Industrial. Publicación Trimestral de Ingeniería y Humanidades, Nº 256, 2005.

Entrevista a Adela Cortina, El Sur, Participación en el Desarrollo, Medicus Mundi, Nº 20, junio 2005.

Entrevista a Adela Cortina, www.youtube.com/watch?, 2012.

Entrevista a Adela Cortina, www.cadenaser.com/cultura/audios/entrevista-adela-cortina, 2012.

"La opinión del experto", Perfiles. Revista general de política social, nº 196, 2004.

"Ética en la empresa", Revista Capital, nº 138, 2004.

Entrevista en Técnica Industrial. Publicación Trimestral de Ingeniería y Humanidades, Madrid, nº 256, 2005.

Entrevista en El Sur. Participación en el Desarrollo, Medicus Mundi, Navarra, nº 20, junio de 2005.

Entrevista *"La Ética de los negocios"*, en el Ciclo *"El mundo que queremos"*, CajaCanarias, 2006.

"Integración y exclusión de los musulmanes en Europa", en Temas, nº 147, 2007.

"Es necesaria la gran revolución de los ciudadanos que piensan por sí mismos", ABC, 6 de febrero de 2007.

La Revista, Revista del Consejo de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras de la Comunidad Valenciana, nº 4, 2007.

"Se habla de... Filosofía", XL Semanal, nº 1026, 24 de junio de 2007.

"¿Cuotas?, de entrada...", El Cultural, 8-14 de marzo 2007.

"La última palabra", El Cultural, 19-25 de abril de 2007.

"Les ètiques aplicades representen la manera de fer per mitjans pacífics la revolució pendent" Ethos News: Butlletí informatiu d'Ethos Ramon Llull; Març 2006, <http://www.url.es/cont/ethos/ethosnews7.pdf>

"Una firma es ética si considera sus valores a la hora de tomar decisiones" Diario Financiero, <http://www.eldiario.cl/shnoti.asp?noticia=7496>

"No hay ni un solo motivo que justifique una guerra hoy en día", Perfiles, Marzo, 2004. <http://www.once.es/onceinforma/home.cfm?opcion>

"El concepto moderno de empresa ha de incluir necesariamente cuestiones éticas", Manos Unidas, <http://www.manosunidas.org/>

"La democracia de partidos no es sana en absoluto; hace aguas en nuestro país", ABC <http://www.abc.es/abc/pg040726/prensa/noticias/Cultura/>

"El sector solidario tiene la tarea de crear redes sociales", TC Magazine, 80 <http://www.rais-tc.org/pdf/Cortina.pdf>

"Nuestro consumo ha de ser libre, pero también justo", Canalsolidario.org <http://www.canalsolidario.com/web/noticias/>

"La ética es rentable: las empresas éticas pueden visualizar y enfrentar con mayor capacidad los retos del futuro", Dinero: la revista de negocios de Colombia, 24 sept. 99, <http://www.dinero.com:8080/old/revista/edicion93/agenda/revista.htm>

"La globalización de la ética" <http://www.entreculturas.org/publicaciones/pdf/Somos>

"La gente se pregunta si los políticos buscan el bien común o el particular", ABC <http://www.abc.es/cultura/>

"En nuestro tiempo todas las guerras son injustas", El País, 19 [http:// www.elpais.es/articulo.html](http://www.elpais.es/articulo.html)

"Bajo las garras del consumo", Diario de Noticias, <http://www.diariodenoticias.com/ediciones/20031215/economia/>

"El consumidor, con su fuerza, puede mejorar el mundo en que vive", Consumer.es, 10-12 <http://revista.consumer.es/web/es/>

"Por una ética civil", Ajoblanco, 86, 1996.

"Magazine, entrevista a Adela Cortina", XL Semanal, 16-9-2012.

Ana Ferrer, María Galiana y Adela Cortina, premios Isabel Ferrer 2005 Unión Web <http://www.union-web.com/news/>

Adela Cortina reivindica la ética frente a la estética en unas jornadas El País <http://www.elpais.es/articuloCompleto.html?>

Adela Cortina asegura que "se valora más la estética que la ética" "Panorama actual" <http://www.panorama-actual.es/noticias/not164601.htm>

Cortina apuesta por la educación en valores para resolver problemas como la anorexia Unión Web <http://www.union-web.com/news/>

Por una ética del consumo: El Cultural http://www.elcultural.es/historico_articulo.

Adela Cortina relaciona la necesidad del consumo con la autoestima Panorama actual <http://www.panorama-actual.es/cultura/>

Adela Cortina apuesta por educar la razón y las emociones, R.C.Comunidad escolar: periódico digital de información educativa; Año XVIII, n. 666, 15 nov. 2000, <http://comunidad-escolar.pntic.mec.es/>

Adela Cortina defiende una educación basada en la "razón sentimental, El País, 31-oct-2000.

Adela Cortina, entrevista por D. Benedicteen, XL Semanal, 16/12/2012.

"Competir o convivir", entrevista en El País-Babelia 18/5/2013.

"Pienso luego existo", www.rtve.es La 2 30/06/2013 Adela Cortina

"Adela Cortina en La Ser. Entrevista en el programa "Hoy por hoy" 11-10-2013.

www.cadenaser.com/sociedad/audios/adela-cortina-podemos-condenar-gente-decepciones-profundas/csrsrpor/20131011csrsrsoc_15/Aes/

Entrevista de Pepa Fernández a Adela Cortina en "No es un día cualquiera" Radio 1 RNE, 26-1-2014.

7.2.- BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL CITADA O CONSULTADA

ABDALLA, M.; *El principio de cooperación*, Ediciones Crimentales, Murcia, 2007.

AGUIRRE ORAÁ J. M.; *Hacia una ética emancipadora*, Manuscrito, 2007.

(ed.) *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, Perla, Logroño, 2004.

De la Ética a la Justicia, "Revista de Filosofía Bajo Palabra", Vol. 8, U.A. Madrid, 2013.

AGUSTÍN, S., *Confesiones*, Espasa Calpe, Madrid, 1980.

ALBERT, H.; *Tratado de la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973.

ÁLVAREZ, M.; *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007.

AMITAI ETZIONI, *La Nueva Regla de Oro. Comunidad y Moralidad en una Sociedad Democrática*, Paidós, Buenos Aires, 1999

ÁGUILA TEJERINA, *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998,

APEL, K.O.; *La transformación de la filosofía*, Taurus, volumen II, Madrid, 1985.

Teoría de la verdad y ética del discurso, Paidós, Barcelona, 1991.

APEL, K. O., DUSSEL, E.; *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004.

- ARANGUREN, J.L.L.; *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
Ética y política, Obras completas, Trotta, Madrid, 1995.
- ARENDT, H.; *El concepto del amor en S. Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001.
Entre pasado y presente. Barcelona, Península, 1996,
- ARISTÓTELES; *Política*, Plon, Castellón, 1981.
Ética eudemia, Alhambra, Madrid, 1985.
Ética a Nicómaco, Centro de estudios Políticos, Madrid, 1970.
- ARTETA, A.; *Si todos lo dicen*, Ariel, Barcelona, 2013.
- BARBER, B.; *Democracia fuerte*, Almuzara, Granada, 2004.
- BAROJA, P.; *El árbol de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- BAUMAN, Z.; *Sobre la educación en un mundo líquido*, Paidós, Barcelona, 2013.
- BELL, D.; *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977.
- BENJAMIN, W., *Sobre el programa de filosofía futura*, Planeta, Barcelona, 1972.
- BERMEJO, D.; (ed.); *Homo sum*, Perla Ediciones, Logroño, 2010.
La identidad en sociedades plurales, Anthropos, Madrid, 2011.
- BOBBIO N.; *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.
- BOLADERAS, M., *Bioética*, Síntesis, Madrid, 1998.
- BOLADO, G.; *Transición y recepción*, Sociedad Menéndez y Pelayo, Santander, 2001.
- BOTTON A., *Las consolaciones de la filosofía*, Taurus, Madrid, 2003.
- BAUER, P.; *Crítica de la teoría del desarrollo*, Orbis, Barcelona, 1975.
- CABALLERO J.L., *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo filosófico, Madrid, 2008.
- CAMPS, V.; *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.
El gobierno de las emociones, Herder, Barcelona, 2012.
Breve historia de la ética, RBA, Barcelona, 2013.
- CAMPS, V., GINER, S.; *Manual de civismo*, Ariel, Barcelona, 2005.
- CASTOR M., BARTOLOMÉ RUIZ, M; *Dereito à justiça memoria e reparação*.
A condição humana nos estados de exceção, Casa Leiria, Sao Leopoldo R.S., 2010.
- CELA, C. J., AYALA, F.; *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid, 2001.
- COLLIER, P.; *El club de la miseria*, Debolsillo, Barcelona, 2010.
- COMPTE-SPONVILLE, A., *La felicidad*, Paidós, Barcelona, 2001.
- CONILL, J.; *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
Horizontes de economía ética, Tecnos, Madrid, 2004.
Ética hermenéutica, Tecnos, Madrid, 2006.

- CONSTANDT, B.; *Escritos políticos*, Centro de E. C., Madrid, 1989.
- CRUZ, M.; *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Amo luego existo*, Austral, 2012.
- CUDEIRO, J., *Paladear con el cerebro*, CSIC Catarata, Madrid, 2012.
- CHURCHLAND, P.; *El cerebro moral*, Paidós, Barcelona, 2012.
- DAMBISA MOYO; *Cuando la ayuda es el problema*, Gota a gota, Madrid, 2011.
- EASTERLY, W.; *En busca del crecimiento*, Bosch, Barcelona, 2002.
- ENGELS, F.; *Anti Duhring*, Grijalbo S.A, México, 1981.
- EPICURO; *Carta a Meneceo*, Alhambra, Madrid, 1985.
- ESTUPINYÁ, P.; *El ladrón de cerebros*, Mondadori, Barcelona, 2010.
- FELBER, CH.; *La economía del bien común*, Deusto, Barcelona, 2012.
- FERRATER MORA, F., COHN P.; *Ética aplicada*, Alianza Universidad, Madrid, 1996.
- Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid, 1982.
- FERRY, L.; *El hombre-Dios*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- El hombre y dios o el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Aprender a vivir*, Taurus, Madrid, 2007.
- FINK, E.; *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- FLAMARIQUE, L.; *Las raíces de la ética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- FUKUYAMA, F.; *El fin del hombre*, Ediciones B., Barcelona, 2002.
- GADAMER, H.G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- GARCÍA CALVO, A.; *De la felicidad*, Lucina, Madrid, 1989.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.; *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Teorías de la moralidad*, Síntesis, Madrid, 2003.
- Un paseo por el laberinto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- GARCÍA MARZÁ, D.; *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.
- GARCÍA MORENTE, M.; *La filosofía de Kant*, Espasa Calpe, Madrid, 1975.
- Lecciones preliminares de Filosofía*, Edit. Mexicanas, México, 1980.
- GAZZANIGA, M.S.; *El cerebro ético*, Paidós, Barcelona, 2006.
- GINER, S.; *El origen de la moral*, Península, Barcelona, 2012.
- GOLEMAN, D.; *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona, 1996.
- GOMÁ LANZÓN, J.; *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2009.
- Necesario pero imposible*, Taurus, Madrid, 2013.
- GÓMEZ, C., MUGUERZA, J.; *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007.
- GONZÁLEZ, G.; *E. Lévinas: humanismo y ética*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1994.

- GOULD, S.; *La falsa medida del hombre*, Barcelona. Ediciones Orbis, 1986.
- GRACIA, D.; *Fundamentos de Bioética*, EUEMA, Madrid, 1988.
- GUISAN, E.; *Razón y pasión en ética*, Anthropos, Barcelona, 1986.
Manifiesto hedonista, Anthropos, Barcelona, 1990.
Ética sin religión, Alianza, Madrid, 2009.
Ética laica y sociedad pluralista, Editorial Popular, Madrid, 1993.
- HABERMAS, J.; *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.
La inclusión del otro, Paidós, Barcelona, 1999.
Teoría de la acción comunicativa, Trotta, Madrid, 2010.
La reconstrucción del materialismo histórico, Madrid, 1981.
Perfiles filosófico-políticos, Taurus, Madrid, 1984.
Entre naturalismo y religión, Paidós, Barcelona, 2006.
- HABERMAS, J., RATZINGER, J.; *Entre razón y religión*, FCE, México, 2008.
- HANT BYUNG-CHUL; *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.
- HEGEL, F.; *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- HOLBACH; *Sistema de la naturaleza*, Editorial Laetoli, Pamplona, 2008.
- HONNETH, A.; *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.
- HORKHEIMER, M.; *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
Sociedad de transición. Planeta, Barcelona, 1986.
- HUME, D.; *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- HUNT, L.; *La invención de los derechos humanos*, Tusquets, Barcelona, 2009.
- INSAUSTI, X.; (coord.) *Pensar la filosofía hoy*, Plaza y Valdés España, Madrid, 2010.
(ed. lit.), *Filosofía en un mundo global*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- JONAS, H.; *El principio de responsabilidad*, Círculo de lectores, Barcelona, 1994.
Pensar sobre Dios y otros ensayos, Herder, Barcelona, 2012.
- JONGITUD, J., *Ética del desarrollo y responsabilidad social en el contexto global*, México, Universidad Veracruzana, 2007.
- KANT, I.; *La paz perpetua*, Aguilar, Madrid, 1966.
La metafísica de las costumbres, Tecnos, Madrid, 1989.
Pedagogía, Akal, Madrid, 1989.
Crítica de la Razón Práctica, Espasa Calpe, Madrid, 1975.
La fundamentación de la metafísica de las costumbres, Alianza, Madrid, 2008.
¿Qué es la ilustración?, Publicaciones UCM., Madrid, 2006.
- KELSEN, H.; *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1991.

- KENNY, A.; *Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1982.
- KUNDERA, M.; *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1985.
- KÜNG, H.; *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1994.
- LACALLE, M.; *Microcréditos y pobreza*, Turpial, Madrid, 2007.
- LLEDÓ, E., *El epicureísmo*, Taurus, Madrid, 2003.
Elogio de la infelicidad, Cuatro, Valladolid, 2005.
- LEIBNIZ, G.; *Monadología*, Alhambra, Madrid, 1986.
Discurso de metafísica, Alianza, Madrid 1981.
- LÉVINAS, E.; *Ética e infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 2000.
Totalidad e infinito, Sígueme, Salamanca, 2002.
- LIPOVETSKY, G.; *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Madrid, 1992.
- LOPEZ VELASCO, S., *Ética para mis hijos y no iniciados*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- LUHMANN, N.; *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998.
- MACINTYRE, A.; *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Alianza, 1982.
- MARÍAS, J., *El tema del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.
- MARINA, J.A.; *Teoría de la inteligencia creadora*, Barcelona, Anagrama, 1993.
Ética para náufragos, Barcelona, Anagrama, 1995.
El laberinto sentimental, Barcelona, Anagrama, 1996.
El misterio de la voluntad perdida, Barcelona, Anagrama, 1997.
Dictamen sobre Dios, Anagrama, Barcelona, 2001.
La lucha por la dignidad, Barcelona, Anagrama, 2000.
La inteligencia fracasada, Barcelona, Anagrama, 2004.
El vuelo de la inteligencia, Barcelona, Mondadori, 2006.
- MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1986.
- MARQUARD, O.; *Individuo y división de poderes*, Trotta, Madrid, 2012.
- MARIÑO, X.; *Neurociencia para Julia*, Laetoli, Pamplona, 2012.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. M.; *Derechos humanos: historia, fundamento y realidad*, Egido Editorial, Zaragoza, 1997.
Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales, Tecnos, Madrid, 2001.
- MARX, ENGELS; *La ideología alemana*, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1970.

- MILANOVIC, B.; *los que tienen y los que no tienen*, Alianza, Madrid, 2012.
- MILL, S.; *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984.
Sobre la libertad, Alianza, Madrid, 1981.
- MIRÁNDOLA, P., *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- MOLINUEVO J. L.; *La experiencia estética moderna*, Síntesis, Madrid, 1998.
- MORA, F.; *Neurocultura*, Alianza, Madrid, 2007.
- MUGUERZA, J.; *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1976.
Desde la perplejidad, FCE, Madrid, 1990.
- NUSSBAUM, M.; *Sin fines de lucro*, Katz editores, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, F.; *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Planeta, 1974.
La genealogía de la moral, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid, 1983.
- ORTEGA Y GASSET J.; *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1969.
¿Qué es filosofía?, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
El hombre y la gente, Obras Completas, Volumen VII, Alianza Editorial-
Revista de Occidente, Madrid, 1983
- PARDO, J. L., y SAVATER, F.; *Palabras cruzadas*, Pretextos, Valencia, 2003.
- PARÍS, C.; *Ética radical*, Tecnos, Madrid, 2012.
- PINKER, S.; *Los ángeles que llevamos dentro*, Paidós, Barcelona, 2012.
- PLATON; *La República*, Plon, Castellón, 1981.
Diálogos, Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- POGGE, T.; *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005.
- RAMACHANDRAN, V.; *Lo que el cerebro nos dice*, Paidós, Barcelona, 2012
- RAWLS, J.; *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1978.
Liberalismo político, Barcelona, Crítica, 1996.
- RIAÑO, F.; *Manual práctico de implantación de políticas de responsabilidad social*, Grupo
Editorial Cinca, Madrid, 2011.
- RORTY, R.; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- ROUSSEAU J. J.; *El contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
Discurso sobre la desigualdad entre los hombres, Alhambra, Madrid, 1985.
- RUSSELL, B.; *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.
- RUSSELL, HANSON, N.; *En lo que no creo*, Universidad de Valencia, 1976.
- SACHS, J.; *El fin de la pobreza, cómo conseguirlo en nuestro tiempo*, Debate,
Barcelona, 2005.
- SAÑA, H., *Breve tratado de ética*, Almazara, Córdoba, 2009.

- SADABA, J.; *Conocer Wittgenstein y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1980
- Saber morir*, Libertarias Prodhufi S. A., Madrid, 1991.
- Diccionario de ética*, Planeta, Barcelona, 1997.
- SANDÍN, M.; *Pensando la evolución, pensando la vida*. Cauac Editorial Nativa, Murcia, 2010
- SARTRE, J. P.; *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989.
- SAVATER, F.; *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988.
- Política para Amador*, Ariel, Barcelona, 1992.
- Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 2002.
- Ética de urgencia*, Ariel, Barcelona, 2012.
- El valor de elegir*, Ariel, Barcelona, 2003.
- SEN, A.; *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000.
- SENNETT, R.; *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, Anagrama, Barcelona, 2012.
- SINGER, P.; *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999. *Ética*. Taurus, Madrid, 2002.
- SPINOZA, B.; *Ética*, Nexus, Barcelona, 2011.
- SIURANA, J.C.; *Una brújula para la vida moral*, Comares, Granada, 2003.
- SCHUMPETER, J.; *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1971.
- SMITH, A.; *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997.
- Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1982.
- THIEBAUT, C.; *Los límites de la comunidad*, Centro de E. C., Madrid, 1992.
- TRINCADO, E.; *Crítica del utilitarismo*, Maia Ediciones, Madrid, 2009.
- TUGENDHAT, E.; *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1997.
- TUGENDHAT, E. y otros; *El libro de Manuel y Camila*. Gedisa, Barcelona, 2001.
- UNAMUNO, M.; *Del sentimiento trágico de la vida*, Altaya, Barcelona, 1999.
- VALCÁRCEL, A.; *Del miedo a la igualdad*, Crítica, Barcelona, 1993.
- VARIOS; *Ética laica y sociedad pluralista*, Editorial Popular, Madrid, 1993.
- VAN PARIJS, P.; *Libertad real para todos*, Paidós, Barcelona, 1996.
- VATTIMO, G.; *Comunismo hermenéutico, de Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona, 2012.
- En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- VINAYAK BANERJEE, A, DUF, E.; *Repensar la pobreza*, Taurus, Madrid, 2012.
- WAGENSBERG, J.; *Ideas para la imaginación impura*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- WALZER, M.; *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1994.

- WATSON, P.; *Ideas, historia intelectual de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2008.
- WELLS, H.G.; *La isla del doctor Moreau*, Anaya, Madrid, 1996.
- WILSON, E. O.; *La conquista social de la tierra*, Debate, Barcelona, 2012.
- YUNUS, M.; *El banquero de los pobres, los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo*, Paidós, Barcelona, 2006.
- ZAMBRANO, M., *Filosofía y Educación*, Ágora, Málaga, 2007.
- ZIEGLER, J.; *Destrucción masiva. Geopolítica del hambre*. Península, Barcelona, 2012.
- ZUBIRI, X.; *Naturaleza, historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	3
1.- LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA Y SU HISTORIA.....	13
1.1.- Recorrido histórico: Aristóteles, Kant, Hegel, Ortega, Zubiri y Aranguren	
1.2.- La Escuela de Fráncfort, la tradición dialógica y J. Rawls	
1.3.- Otras fundamentaciones. Los derechos humanos	
2.- ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL	105
2.1.- La cordialidad y su fundamentación ética. Egoísmo y altruismo	
2.2.- El dinamismo de los valores. La razón cordial y sentiente	
2.3.- La educación moral	
3.- LA ÉTICA APLICADA.....	187
3.1.- Concepto, alcance y método. La hermenéutica crítica	
3.2.- Un caso de ética aplicada. Las fronteras de la persona	
4.- LA ÉTICA CÍVICA	245
4.1.- Una moral pública de mínimos y máximos	
4.2.- La ciudadanía y la sociedad civil	
4.3.- La ética y la religión	
5.- LA ÉTICA Y LA POLÍTICA.....	325
5.1.- La democracia participativa	
5.2.- La ética ante la violencia y la pobreza	
5.3.- El sujeto moral y la organización social	
6.- CONCLUSIONES Y VALORACIÓN.....	393
7.- BIBLIOGRAFÍA.....	429
7.1.- Bibliografía de Adela Cortina	
7.2.- Bibliografía principal consultada o citada	