

LO JUSTO COMO NÚCLEO
DE LAS CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

UNA VERSIÓN CORDIAL
DE LA ÉTICA DEL DISCURSO



REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

**LO JUSTO COMO NÚCLEO
DE LAS CIENCIAS MORALES
Y POLÍTICAS**

**UNA VERSIÓN CORDIAL
DE LA ÉTICA DEL DISCURSO**

DISCURSO DE RECEPCIÓN DE LA ACADÉMICA DE NÚMERO

ADELA CORTINA ORTS

**SESIÓN DEL DÍA 2 DE DICIEMBRE DE 2008
MADRID**

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

El artículo 42 de los Estatutos de esta Real Academia dispone que, en las obras que la misma autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones. La Academia lo será únicamente de que las obras resulten merecedoras de la luz pública.

© Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
Plaza de la Villa, 2-3
28005 Madrid

Coordinador de la publicación: Fernando González Olivares

Diseño y realización: Bravo Lofish
Impresión: Litofinter

ISBN: 978-84-7296-317-7

Depósito legal: M- -2008

ÍNDICE

I. <i>VERUM, JUSTUM, PULCHRUM</i>	9
II. SEÑAS DE IDENTIDAD DE UNA <i>ETHICA CORDIS</i>	15
III. TAREAS Y RETOS PARA UNA ÉTICA DE LA RAZÓN COMPASIVA	25
IV. ÉTICA CÍVICA Y RECONOCIMIENTO CORDIAL	31
1. La configuración de una ética cívica	33
2. Sociedad plural, ciudadanía compleja, Estado laico	37
3. Ética pública cívica y éticas públicas de máximos	40
4. El corazón ético de la ciudad	41
V. LA ÉTICA ES DE ESTE MUNDO	43
1. Las éticas aplicadas: la moral en las instituciones	45
2. Hermenéutica crítica de las actividades humanas	46
3. Una nueva forma de saber práctico	52
4. Una propuesta de ética económica hermenéutico-crítica	53
VI. CIUDADANÍA: EL GOZNE ENTRE ÉTICA, POLÍTICA Y ECONOMÍA	57
1. Una noción imprescindible	59
2. Cuatro tradiciones de filosofía política	61
3. Ciudadanía cordial	65
4. Dimensiones de la ciudadanía	67

VII. DEMOCRACIA RADICAL COMO DEMOCRACIA COMUNICATIVA	75
1. Apuesta por una democracia deliberativa	77
2. El nudo de la cuestión: el proceso por el que se forman las mayorías	81
3. Virtualidades de una democracia deliberativo-discursiva	85
4. Una democracia comunicativa	89
VIII. DERECHOS HUMANOS Y CAPACIDAD COMUNICATIVA	97
1. El contenido universal de lo justo: derechos naturales, derechos morales, derechos humanos	99
2. Más allá del atomismo político y del comunitarismo	103
3. Capacidades valiosas y derechos humanos	106
4. Una lista única de capacidades y derechos	109
5. Capacidad comunicativa y derechos humanos	113
IX. ¿JUSTICIA MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES DE LA RECIPROCIDAD?	119
1. Las fronteras de la justicia	121
2. Los límites del utilitarismo	125
3. Teorías del valor inherente	130
4. Comunidad moral, comunidad política	131
5. Los deberes indirectos	135
6. Las creencias éticas en las que somos	138
X. EL HORIZONTE DE LA JUSTICIA MUNDIAL: CIUDADANÍA COSMOPOLITA	143
DISCURSO DE CONTESTACIÓN	157

I

VERUM, JUSTUM, PULCHRUM

Excelentísimo Sr. Presidente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Excelentísimos Srs. Académicos, Señoras y Señores: Desearía empezar este discurso recordando cómo, hace ya tiempo, al visitar por primera vez la ciudad de Francfort, la cuna de la Teoría Crítica de esa Escuela a la que la ciudad da nombre, di con un hermoso edificio, la Ópera Antigua, que lucía en el frontispicio una sugestiva leyenda “Zum Wahren, Schönen, Guten”, a lo verdadero, a lo bello, a lo bueno; y me sentí cordialmente en casa. A fin de cuentas, de esto ha venido tratando desde sus orígenes la filosofía a la que me he dedicado desde hace años, de la verdad de las proposiciones, de la belleza de los seres naturales y artificiales, de la bondad de las personas y de las cosas. De éstos, que fueron tenidos por trascendentales en la filosofía clásica, y siguen siendo, al menos, horizonte del filosofar.

Esa experiencia de hogar se renueva hoy sin duda ante el lema que figura en la medalla de esta ilustre Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: *Verum, justum, pulchrum*. El mismo horizonte para la reflexión y la acción; pero eso sí, con un cambio sumamente significativo. El saber teórico sigue teniendo por meta la verdad, y el estético, la belleza, pero la sabiduría práctica se encamina ahora hacia la justicia como su lugar natural. Tal vez porque lo bueno o, por decirlo con una tradición muy nuestra, lo mejor, es cosa de invitación o de consejo, apuesta personal a la que atienden los prudentes, mientras que lo justo es condición de legitimidad, exigencia ineludible para las actividades de las que se ocupan esas ciencias morales y políticas, que aquí se traducen en filosofía, economía, política, derecho y ciencias sociales.

Bien pensado, es decir, pensado en profundidad, no hay economía legítima si no se propone como meta ayudar a crear una sociedad justa, ni política que se precie sin intentar dar a cada uno lo que le corresponde, ni tiene tampoco sentido una ciencia social crítica que no cuente con un criterio de justicia. Lo justo, lo moralmente exigible, ha venido configurando la piedra angular de estos saberes, a los que desde

Aristóteles al menos venimos llamando “prácticos”, porque reflexionan sobre aquello que puede ser de una manera u otra, reflexionan sobre aquello acerca de lo que se puede deliberar: la acción humana, personal y compartida.

Situada en este ámbito de los saberes prácticos, una bien acreditada tradición de raigambre kantiana, que ha impregnado e impregna nuestro quehacer intelectual y el hacer de la vida corriente, ha venido entendiendo, en consonancia con lo dicho hasta ahora, que lo bueno es opción personal y grupal; lo justo, sin embargo, es lo socialmente exigible, aquello que se puede racionalmente universalizar, el corazón ético que late en la buena economía, la buena política, la buena actividad social, el buen derecho. De ahí que descubrir paulatinamente qué es lo justo en los distintos niveles sea tarea en la que se han empeñado diversas tradiciones de filosofía moral, en continuo diálogo con la economía, la política, el derecho y la teología; una tarea que tiene siempre dos lados, dos caras de una misma moneda: la reflexión filosófica —la ética *filosófica*— y la moral de la vida cotidiana, en la que se expresa como *ética cívica*; como la ética de los ciudadanos de sociedades *moralmente pluralistas*.

Diseñar los trazos de esa ética filosófica, que trabaja codo a codo con los demás saberes, y que tiene como punto de partida y de llegada de su reflexión a la ética cívica, ha sido la tarea a la que he venido dedicándome desde hace años en este campo de la filosofía moral y política. Y creo, a la altura de este año 2008, que la propuesta más adecuada, teniendo en cuenta lo que nos pasa y lo que nos debería de pasar, es la de una *ética cívica* de la vida cotidiana que tiene por fundamento una *ética dialógica* o *comunicativa*, entrañada en la fuerza de la *razón compasiva*. O, dicho con la hermosa expresión de la que hizo uso Ortega en un discurso preparado para esta misma Academia, la fuerza de una *razón cordial*. Sin ella, sin esa ética de la justicia compasiva, es difícil que moral, economía, política y derecho alcancen —continuando con Ortega— su quicio y vital eficacia. A elaborar una ética de la razón cordial he dedicado mis trabajos más recientes y quisiera en este discurso presentar en sociedad sus *rasgos esenciales*, sus *aportaciones más fecundas* y enfrentarla a *nuevos retos*, todavía pendientes. Es un programa de trabajo con el que quisiera contribuir al quehacer de esta Academia.

Pero, antes de pasar a desarrollarlo, un inciso que no es paréntesis superfluo, sino que forma parte ineludible del cuerpo de lo que ve-

nimos tratando. En un discurso que versa sobre lo justo, es obligación de justicia, que cumplo con sumo gusto, agradecer profundamente a los miembros de esta Real Academia de Ciencias Morales y Políticas la generosidad con la que han querido abrirme sus puertas para que pueda ingresar en ella. Es, sin duda, un gran honor poder formar parte de una institución tan prestigiosa, pero sobre todo es una verdadera fortuna poder disfrutar de cerca del saber de personalidades tan reconocidas en el mundo intelectual y tan decisivas en la vida de nuestro país como son los miembros de esta Real Academia. Sin muchos de ellos, la historia de España se hubiera escrito de muy otra manera; con ellos, nuestra historia ha sido más humana.

Vengo a suceder en el número al ilustre catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense de Madrid, D. Antonio Millán Puelles, bien conocido en el ámbito filosófico por su vocación fenomenológica. Desde el texto seminal *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (1947) y desde la *Ontología de la existencia histórica* (1951), contando con *La estructura de la subjetividad* (1967), Millán ofreció una propuesta propia dentro del ámbito fenomenológico. Sus *Fundamentos de Filosofía* fueron bien conocidos por los estudiantes y, aunque permaneció siempre fiel a su vocación metafísica, fue interesándose paulatinamente por este ámbito de la filosofía práctica, que es hoy en día el más solicitado desde distintas instancias sociales.

Por mi parte, confío en poder aportar algún granito de arena en la permanente construcción de este tan sólido edificio, como persona —en la versión mujer—, que desde hace tiempo viene ocupándose de la filosofía moral y política desde la vida académica y desde la experiencia de la vida cotidiana. Precisamente en este proyecto de moral y política pensadas y vividas, como diría José Luis Aranguren, se inserta esta contribución, que se propone presentar los rasgos de una ética de la razón cordial, sus aportaciones más fecundas a la hora de diseñar ese núcleo de lo justo al que me he referido, y también enfrentar algún nuevo desafío, todavía inédito. Empezaré, pues, por los rasgos, por las señas de identidad de esta ética, que figuran en el documento por el que forma parte, como ciudadana, de la república de la ética y la filosofía política.

II

SEÑAS DE IDENTIDAD DE UNA *ETHICA CORDIS*

En primer lugar, y como un dato inexcusable de ese documento de identidad por el que una teoría se distingue de otras, de esa carta de presentación por la que ocupa un lugar en las clasificaciones éticas, y no otro, la ética de la razón cordial se sitúa en la tradición del *reconocimiento recíproco*, que cobra estatuto filosófico en los textos hegelianos del periodo de Jena y en los *Principios de Filosofía del Derecho*, en la obra de Georges Herbert Mead, en la ética del discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y se prolonga hoy en los trabajos de Paul Ricoeur y Axel Honneth, aunque caminando por otros derroteros. Tiene su origen religioso en la firma de la alianza del libro del *Génesis*, y el fundamento filosófico, la razón suficiente de lo justo en la política, el derecho y la economía, en el reconocimiento recíproco de quienes se saben y sienten como seres dotados de competencia comunicativa, es decir como interlocutores válidos y, por lo mismo —por decirlo con Apel—, como personas. La ética no es entonces expresión de la pura subjetividad, pero tampoco de verdades objetivas en lo moral, independientes de los sujetos que pueden conocerlas. Es expresión de esa *intersubjetividad* humana, que nunca debería ser dañada.

Ocurre, sin embargo, que la ética del discurso, como ética procedimental de nuevo cuño, a la hora de reconstruir la comunidad de los interlocutores válidos tiene en cuenta sólo la dimensión lógico-formal de la razón, la capacidad para elevar pretensiones de validez del habla y para resolverlas —al ser puestas en cuestión— a través de un discurso, ajeno a las coacciones de la vida corriente. Sin embargo, a mi juicio, la capacidad comunicativa, que es *competencia comunicativa*, competencia para situar los universales del habla y capacidad para entrar en *procesos de comunicación* al decidir sobre la justicia de las normas, presupone como condición de posibilidad que esos interlocutores válidos se reconozcan mutuamente, no sólo razón capaz de argumentar, sino también razón encarnada en un cuerpo, razón humana.

De ahí que la competencia comunicativa y la capacidad de entablar un diálogo presupongan inevitablemente la capacidad de estimar

los valores, la capacidad de sentir y la capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de las virtudes. Este conjunto de capacidades compone el corazón de las personas, que es el lugar del afecto, pero también de la inteligencia, el espíritu, el talento, incluso el estómago para acometer grandes empresas, y es el que se reconocen mutuamente quienes realizan acciones comunicativas, si es que su ingreso en la comunicación tiene un sentido. Componen, a mi juicio, lo que desde hace años propuse como una *Wertanthropologie*, como una antropología del valor, que vendría a complementar la *Erkenntnisanthropologie*, la antropología del conocimiento que Karl-Otto Apel sugirió en algún momento, pero no desarrolló. Una antropología del valor que contendría las condiciones a priori de los juicios sobre lo justo, de la misma forma que la antropología del conocimiento contendría las condiciones a priori de los juicios sobre lo verdadero.

De cada una de estas dimensiones —capacidad de estimar, de sentir y de forjar el carácter— se han ocupado distintas tradiciones éticas, cuyas ofertas vamos a aceptar y hacer nuestras, porque nos ayudan a reconstruir mejor qué sea un diálogo y cómo son los sujetos con capacidad de dialogar: la *ética de los valores*, la de los *sentimientos* y las *virtudes*, y el reciente enfoque de las *capacidades*.

En efecto, desde sus primeros escritos los creadores de la ética del discurso insisten en separar en el amplio mundo de la moralidad las *normas de los valores*, y en poner su atención sólo en las primeras por entender que constituyen la expresión de la racionalidad en la medida en que son universalizables. La universalizabilidad sería el síntoma de la racionalidad; los valores, por el contrario, dependerían de la capacidad de estimar de los sujetos, cosa que los condena al subjetivismo. Cuando lo bien cierto, sin embargo, es que los valores son relacionales, pero no relativos a los sujetos capaces de estimarlos. Valen, aunque no sean, y por eso nos atraen, por eso tienen dinamismo.

Así lo ha mostrado esa *tradicción de los valores* que arranca en la filosofía de Lotze y Brentano, y cobra un innegable vigor en la *Ética de los Valores* de Max Scheler y también de Nicolai Hartmann. En esa tradición se insertan por derecho propio nuestros filósofos de la razón vital. Desde Ortega, que dedicó al asunto del valor el discurso antes mencionado, amén del espléndido artículo “Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?”, pasando por Julián Marías, que se ocupó de ello, entre otros lugares, en su hermoso *Tratado sobre lo mejor*, y Heliodoro Carpintero, muñidor de esa *Psicología de la Razón Vital*, de

la que dio cuenta en su discurso de ingreso a esta misma Real Academia. No está lejos de estos logros la obra pionera de José Luis Pinillos en el ámbito de la psicología española.

La ética de la razón cordial, por su parte, reconoce que sin capacidad para estimar el valor de la justicia ni siquiera importa que una norma sea justa; sin capacidad de estimar a los demás interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante. Precisamente por eso, esta teoría no sería sino un esqueleto estéril, sin encarnadura ni motivación, sin sangre en las venas, si no aceptara como inexcusable parte suya la necesidad de estimar lo valioso en el otro y en sí mismo. Quien carece de la capacidad para apreciar los valores, que permiten acondicionar la vida de los otros y la propia, es incompetente para la vida moral. Adolece de ese analfabetismo moral que priva de sentido al ejercicio de la razón práctica y lleva a preguntarse: razón práctica, ¿para qué? La razón práctica es capaz de estimar, o no es (Rescher, 1993:137-150).

En este punto, la ética kantiana, que la del discurso dice superar, es sin embargo más fiel a la realidad. Es por el valor de las personas como fines en sí mismas por el que cobra fuerza obligatoria el imperativo categórico. Es por el ideal de un Reino de los Fines —diría José Gómez Caffarena con todo acierto— por el que vale la pena empeñarse en lo justo (Gómez Caffarena, 1983). El punto de partida de la reflexión pueden ser las normas, que forman el esqueleto de una sociedad, pero el presupuesto que les da sentido son interlocutores con capacidad de aceptar o rehusar, de argumentar y de estimar.

Sin embargo, para formarse un juicio sobre lo justo y lo injusto, para estar dispuesto a buscar de forma desprevénida lo que satisface intereses universalizables y no conformarse con el interés egoísta, no bastan una razón descarnada y la capacidad de estimar. La formación misma del juicio exige cultivar un *êthos*, un carácter, predispuesto a situar los intereses universalizables por delante de los egoístas, predispuesto a dejarse convencer por la fuerza del mejor argumento. Y carece de sentido entrar en un diálogo con quien no quiera formarse un juicio justo.

Ciertamente, de la formación del carácter se ha ocupado la ética occidental desde Grecia, de la adquisición de esas *virtudes* o *excelencias del carácter* sin las que es imposible no sólo querer lo justo, sino incluso descubrir qué es justo. Así lo viene reconociendo hoy en día esa ética de las profesiones, que ve en el cultivo de la excelencia la clave

para alcanzar las metas de la profesión. Por eso, las virtudes no son el tipo de cualidades que agradan socialmente, que reciben el beneplácito general, como dijera Hume. El virtuoso puede ser francamente molesto en determinadas circunstancias. Pero tampoco las virtudes son únicamente las disposiciones que fortalecen la voluntad para tener la fuerza suficiente en el cumplimiento del deber, tal como las ha entendido la tradición estoica y kantiana. Son las excelencias en las que se va forjando el sujeto moral desde la infancia, desde la comunidad familiar y desde la escuela para querer, en este caso, lo justo y para poder descubrir lo justo.

Así lo mostró Aristóteles, potenciando esa tradición de las virtudes y del carácter a la que no se puede renunciar sin hacer dejación de la vida moral. Prolongada, aunque con matices sustanciales, a lo largo de la Edad Media, la llamada “rehabilitación de la filosofía práctica”, que hace su aparición en los setenta del siglo XX, reaviva este mensaje aristotélico. Entre nosotros, Xavier Zubiri y José Luis Aranguren desarrollaron con todo esmero esta tradición desde mediados del siglo pasado, mostrando cómo la estructura moral de cualquier ser humano, que le exige justificar sus elecciones teniendo en cuenta lo justo como honesto, requiere entrenamiento. De la misma forma que el zapatero hace con cuidado sus zapatos, elige los mejores cueros y trabaja en ellos con dedicación y entrega, forjarse un buen carácter requiere dedicación día a día, contando con el largo plazo, que es el tiempo humano (Zubiri, 1986; Aranguren, 1994). Una parte importante de ese cuero con el que fabricamos el buen calzado es el cultivo de los sentimientos.

En efecto, los interlocutores que, lo quieran o no, se reconocen mutuamente competencia comunicativa al entrar en un diálogo han de ser capaces de *sentir la injusticia* y de rechazarla con repugnancia, si es que el diálogo ha de tener algún sentido. El sentimiento moral de vergüenza ante un mal hecho, que podía ser evitado y había razones para evitar, debe formar parte de su bagaje en los casos en que se desentienden del *télos* de la argumentación y optan por manipularla. Pero no es menos cierto que sentimientos como los de compasión y justicia son *conditio sine qua non* del proceso de comunicación. La *Retórica* aristotélica puso ya sobre el tapete el carácter cognoscitivo de los sentimientos y el hecho asombroso de que es posible cultivarlos. La tradición escocesa y británica de Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith y Mill promovió esta valoración de los sentimientos en la vida

moral, que hoy prolongan los trabajos de Strawson, Goleman, Sherman, Marina y Nussbaum.

Los sentimientos nos pueden llevar a descubrir regiones inéditas, desconocidas para quien los ignore. “Quien carece de compasión —dirá con todo acierto Nancy Sherman— no puede captar el sufrimiento de otros; quien no tiene capacidad de indignarse no puede percibir las injusticias”. La ceguera y el analfabetismo emocionales cierran las fronteras de regiones enteras de sufrimiento y humillación. Quien padece una y otro carece de la competencia imprescindible para saber lo que significa la justicia. De ahí que la forja del sujeto capaz de entrar en un diálogo sobre lo justo exija cultivar las emociones y los sentimientos de justicia y compasión.

No es extraño que el mismo Kant, a quien tanto se ha acusado de expulsar a las emociones y los sentimientos del campo de la ética, reconozca sin embargo en *La metafísica de las costumbres* que es un deber “no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría” (Kant, 1989:329).

La representación del deber despierta el sentimiento de respeto hacia la propia grandeza, hacia la propia dignidad. Pero esa grandeza existe tanto cuando las personas gozan de los bienes de la fortuna como cuando carecen de ellos. En ambos casos son dignos de respeto, pero en el segundo actúa también un móvil moral que es la compasión por el sufrimiento y la desgracia. Un móvil que es preciso cultivar para poder descubrir ese vínculo que nos une, que es tanto el del respeto por la grandeza como el de la compasión por la debilidad. Es este sentimiento el que, de una forma amplia, recibe el nombre de “sentimiento de humanidad”.

De él sale la fuerza de los inconformistas con un mundo domesticado, servil con los poderosos y despiadado con los pobres. De él brota la fuerza de cualquier teoría crítica, indignada ante el poder encubridor de la ideología, que se ejerce de muy distintas maneras en las diferentes épocas. Así lo ha venido mostrando entre nosotros Javier Muguerza, desde aquella *Razón sin esperanza*, presta sin embargo a la disidencia, hasta ese persistir en la crítica, aunque sea no desde la certeza, sino desde la perplejidad (Muguerza, 1977, 1990). Con un tanto

más de esperanza, yo entiendo también, sin embargo, que importa tener los ojos y el corazón abiertos para detectar y denunciar lo verdaderamente ideológico de cada situación concreta.

“¿Ves? —dijo Marcuse a Habermas dos días antes de morir, en el lecho del hospital al que fue a visitarle. Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de otros”. Es la vivencia del sufrimiento injusto la que pone en marcha una auténtica teoría crítica de la sociedad.

Por último, el mutuo reconocimiento como personas con capacidad comunicativa supone el de un conjunto de *capacidades* sin las que resulta imposible aplicar los procedimientos: la autonomía para elevar pretensiones de validez, para aceptarlas y también para rechazarlas, pero también la autonomía como capacidad de optar por intereses universalizables o la capacidad para formarse un juicio moral. Son capacidades ineludibles para llevar adelante una vida digna de ser vivida, y por tanto valiosas, pero sólo pueden ejercerse si las sociedades asumen la responsabilidad de protegerlas y de ayudar a las personas a cultivarlas.

Es el enfoque de las capacidades de Amartya Sen el que ha recordado que la economía, pero también la ética, la política y el derecho, tienen por meta empoderar las capacidades básicas de los seres humanos, si es que estos saberes quieren ser legítimos. Éste es, a mi juicio, el sentido de esos derechos, anteriores a la creación de las comunidades políticas, que han recibido el nombre de “derechos humanos” y que nunca pueden ser violados por un presunto bien superior.

Las normas sobre las que se debate están al servicio de las personas y de sus capacidades, de forma que ningún interlocutor actual o potencial puede ser sacrificado en los consensos fácticos, porque ese modo de proceder iría en contra de los presupuestos mismos que dan sentido al diálogo. Esto es lo que significa el respeto por la dignidad de los seres con capacidad comunicativa. Esto es lo que significa la compasión por esos mismos seres, que son vulnerables al sufrimiento y al gozo. Esto es lo que exige en justicia el vínculo que nos une, el del reconocimiento de nuestra dignidad y, a la vez, de nuestra condición vulnerable a la alegría y al dolor.

Pertrechada con este bagaje, la ética de la razón cordial se propone dar cuenta filosófica del núcleo de justicia común a las actividades de las que se ocupan las ciencias morales y políticas. Y para ello debe responder a las grandes cuestiones a las que hoy se enfrenta cual-

quier teoría de ética y filosofía política, porque una cosa es que la filosofía no deba ofrecer recetas, muy otra, que no se esfuerce por dar respuestas. Ayudar a formular bien las preguntas es quehacer socrático indispensable, pertenece al método de la maiéutica, pero para buscar respuesta a las grandes cuestiones vitales que dan sentido a la filosofía moral y política.

III

TAREAS Y RETOS PARA UNA ÉTICA DE LA RAZÓN COMPASIVA

La ética de la razón comunicativa o compasiva ha venido enfrentándose a un buen número de retos con una fecundidad, a mi juicio, no desdeñable. Pero en esta intervención nos vemos obligados a seleccionar algunos de ellos, obviamente, los nucleares.

En primer lugar, nuestra ética nos permite *fundamentalmente la ética cívica* de sociedades moralmente pluralistas, en la que se articulan una ética mínima de justicia con éticas de máximos de vida buena, algunas de las cuales son religiosas y otras seculares. Adentrándose en la entrañas de la racionalidad humana, que es una razón impura, inserta en la historia y en las distintas tradiciones, intenta sin embargo ir más allá de un equilibrio reflexivo de cuño rawlsiano, que al cabo se conforma con las intuiciones moral-políticas de cada sociedad o del filósofo mismo, y trata de encontrar principios éticos universalmente válidos.

Esos principios se descubren en las distintas actividades que componen la vida humana. En la empresa y la economía, en el quehacer médico y biotecnológico, en el trabajo por el desarrollo de los pueblos y en las restantes esferas que componen la vida compartida. De ahí que la segunda de las tareas en el orden de la exposición, aunque no de la invención, consista en considerar cómo se modulan en cada ámbito social los principios éticos fundamentados. Es éste el nivel de la *aplicación*, que nuestra ética, a diferencia de otras, entiende como una hermenéutica crítica de las actividades humanas que recorre los caminos de la ética del desarrollo, la bioética, la ética de los medios y del consumo.

Ahora bien, en el corazón de cada una de esas éticas aplicadas late el vigor de una ética cívica transnacional, que poco a poco va convirtiéndose en el núcleo de una ética de la justicia global, a la que nos referiremos en último lugar, y descubre a la vez cómo los ciudadanos conforman el auténtico quicio de las distintas esferas sociales.

En efecto, una *ciudadanía* justa y activa es el gozne en torno al cual giran los distintos ámbitos, sin él todos ellos pierden su quicio y

vital eficacia. De ahí que la tercera tarea que abordará este discurso consista en intentar diseñar una noción de ciudadanía cordial. Para lograrlo, tratará de superar distintas tradiciones de filosofía política, conservando lo mejor de ellas, y de apuntar las diversas dimensiones que importa desarrollar para ajustar la realidad al concepto, pero también el concepto a la realidad social. 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*.

La razón es sencilla. Una sociedad verdaderamente democrática es aquella en que la mayoría no se genera a través de la manipulación de los sentimientos de los ciudadanos, sino a través de la deliberación serena y razonada. En el primer caso, en el de la manipulación, no hay pueblo capaz de gobernar, sino masa de individuos manejados de forma emotiva. En el segundo caso, contamos con un pueblo, con un conjunto de personas con intereses diversos, que se unen a través de la deliberación racional y los proyectos compartidos. Las normas comunes se hacen racionalmente aceptables porque hay un intercambio de razones que los ciudadanos pueden ponderar y aceptar o rechazar. Pero las razones no pueden ser sólo argumentos, sino también expresiones de una razón comunicativa, que no se dejan medir sólo por la lógica procedimental. La democracia comunicativa será, pues, una forma cordial de la democracia deliberativa.

Con todo, y éste será el quinto paso, ninguna deliberación, ningún consenso fáctico, estará legitimado para privar de sus capacidades básicas, y por tanto de sus derechos, a seres dotados de capacidad comunicativa, sea actual o virtual. Fundamentar en el valor de esas capacidades una *teoría de los derechos humanos*, situada a caballo entre la trascendentalidad y la historia, entre los procedimientos y las capacidades, será la siguiente tarea. Y por último, la de abrir el horizonte para una *ética global*, para una justicia global, comprometida a la vez con irrenunciables pretensiones de universalidad y con el hecho de la diversidad cultural.

Sin embargo, quedan retos pendientes que ponen en cuestión, no sólo el núcleo de justicia de la *ethica cordis*, sino también las creencias más básicas de la ética occidental acerca de la justicia, aquellas en las que vivimos, nos movemos y somos. Me refiero a las exigencias de animalistas y biocentristas que reclaman el fin del antropocentrismo.

Ciertamente, la ética de la razón cordial es antropocéntrica, en la medida en que tiene por fundamento el reconocimiento recíproco de seres dotados de competencia comunicativa humana, y también lo es el núcleo de esa ética cívica transnacional, que se asienta, al menos en buena parte, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y en el concepto de dignidad de la persona humana. Las exigencias de los animalistas y de los biocentristas no parecen, pues, tener cabida en estas propuestas, al menos en principio.

Sí caben por derecho propio, claro está, las reivindicaciones de las feministas y las de los discapacitados. Las mujeres formamos parte de este conjunto de seres dotados de competencia comunicativa exactamente igual que los varones, y precisamente por eso es necesario criticar y transformar cuantas situaciones de la vida cotidiana atenten contra este trato igual. Que una teoría ética sea antropocéntrica no significa que sea varón-céntrica, sino tejida desde el reconocimiento recíproco de personas, tanto mujeres como varones.

Cosa distinta puede parecer que sucede con los discapacitados psíquicos graves, con los enfermos mentales o con las personas en estado vegetativo, incapaces de poner en ejercicio su competencia comunicativa. Y, de hecho, los animalistas recurren hasta la náusea a los discapacitados psíquicos, los enfermos mentales y los niños de la especie humana para asegurar que no se les puede considerar como personas, si ser persona implica ser autónomo y responsable, o estar dotado de competencia comunicativa humana. La ética de la razón compasiva, centrada en el reconocimiento recíproco de seres dotados de competencia comunicativa, tendría que excluir a quienes no pueden ejercerla. No sólo a los animales, dicen los animalistas, sino también a niños, enfermos mentales, discapacitados psíquicos gravemente dañados, gentes en estado vegetativo. Tanto varones como mujeres, claro está.

Sin embargo, como veremos más adelante, no es éste el caso, sino que la ética de la razón cordial reconoce como personas, como sujetos morales y políticos con los que tiene sentido intentar un diálogo, a cuantos están dotados de competencia comunicativa de forma actual o virtual. Y, por eso mismo, no extiende la denominación de persona a los animales no humanos, ni tampoco considera, aceptando algunas sugerencias actuales, que sea irrelevante desde el punto de vista moral que a un ser se le pueda considerar como persona. Como es sabido, algunos autores aseguran que no hay ninguna razón para re-

conocer a las personas un rango moral superior al del resto de los seres, que las personas, en el supuesto de que sea posible identificar con claridad a qué tipo de seres se puede llamar así, no por eso ostentan unos derechos y gozan de un estatuto moral distinto al del resto de los seres.

Éste es, evidentemente, un reto al que la ética de la razón cordial tiene que responder, porque algunas de las exigencias animalistas y biocentristas pueden poner en cuestión tanto el núcleo de justicia propio de la ética de la razón cordial como el de la ética cívica, de la que es fundamento racional y que marca la orientación de lo justo en economía, política y derecho.

Al afirmar que los animales deben formar parte de la comunidad moral y de la comunidad política, que se les deben reconocer derechos no legales, parejos a los derechos humanos, que tienen valor intrínseco, las creencias con las que concebimos nuestro mundo moral y político se ponen en tela de juicio. Conceptos como los de comunidad moral y política, dignidad, derechos humanos, persona, valor absoluto y valor interno pierden su carácter de verdad evidente, dejan de ser incondicionales prácticos, y han de someterse a la crítica racional. Es necesario ponerse en claro con respecto a ellos.

Pero empecemos por dar cuenta de las principales aportaciones tanto a las ciencias morales y políticas como a la vida cotidiana, para pasar más adelante a enfrentar los nuevos retos.

IV

ÉTICA CÍVICA Y RECONOCIMIENTO CORDIAL

1.

La configuración de una ética cívica

La transición que España vivió en los años setenta del siglo XX fue sin duda política, pero posible porque nuestro país había venido realizando desde hacía años una transición ética. El monismo moral oficial coexistía con un pluralismo moral real, en virtud del cual distintos grupos sociales ofrecían distintas propuestas de vida en plenitud y no una sola; amén de que los valores que marcaban el rumbo de la orientación social habían venido transformándose en la vida cotidiana.

Se planteó con ello un reto a nuestro país, el de aprender a vivir como una sociedad moralmente pluralista y, para empezar, el de averiguar qué es una sociedad moralmente pluralista.

En esta tarea prestaban mayor ayuda las llamadas “éticas de la justicia” que las también llamadas “éticas de la felicidad”, porque las segundas se esforzaban por ofrecer modelos de vida feliz que no tenía porqué compartir el conjunto de la sociedad. Utilitaristas y neoaristotélicos se empeñaban en hacer creer que las decisiones sociales tienen que medirse por el rasero de un modelo de vida buena; en el primer caso, el del mayor placer del mayor número, en el segundo, el del ejercicio de las virtudes, sobre todo las intelectuales, sea en el campo de la contemplación, sea en el de la acción.

Estas éticas teleológicas, que dan por buena desde el comienzo la existencia de un fin de la vida humana en su conjunto, eran inadecuadas para presentarse como candidatas a ese concurso por el que una ética filosófica podía prestarse a fundamentar los principios de una ética cívica. Si en el mundo moral es preciso contar siempre al menos con dos lados, el de la moral de la vida cotidiana y el de la reflexión filosófica sobre la moral, que recibe el nombre de “filosofía moral” o “ética”, ninguna de las éticas teleológicas podía presentarse a la acreditación como ética cívica con probabilidades de éxito.

No era éste el caso, por el contrario, de las éticas *deontológicas* y *procedimentales*, que no pretenden ofrecer un modelo de felicidad al que todos los seres humanos aspiran, sino que se contentan, como dijimos al comienzo de este discurso, con diseñar los trazos de esas exigencias de justicia que cualquier ética cívica debe plantear, sea cual fuere el ideal de vida en plenitud al que aspiren los distintos grupos y los diversos miembros de su sociedad.

No se trata con ello de negar que todos los seres humanos tiendan a la felicidad, una negación que sería a todas luces falsa. Sino de asegurar que la opción por un modelo u otro de vida en plenitud es cosa de las personas y de los grupos, mientras que las exigencias de justicia deben ser compartidas por todos, si es que una sociedad quiere tener el mínimo de cohesión social por el que puede reconocerse a sí misma como una sociedad, y no como un aluvión de individuos sin el más mínimo proyecto común.

Las éticas deontológicas, aquellas que conceden, en este sentido, prioridad a lo justo sobre lo bueno, sí eran candidatas adecuadas a merecer una acreditación como fundamento filosófico de la ética cívica de sociedades moralmente pluralistas. En ellas, distintos grupos que presentan diversas ofertas de vida en plenitud trabajan codo con codo porque comparten unas exigencias de justicia a las que no están dispuestas a renunciar, por entender que eso significaría caer bajo mínimos de humanidad.

La ética de la razón cordial, que reconstruye el quehacer social desde el paradigma del reconocimiento recíproco de quienes se saben y sienten como interlocutores válidos, como seres dignos de respeto y compasión, reconoce por lo mismo la necesidad de respetar a todos y cada uno de esos seres —las personas—, lo cual implica respetar sus ideales de vida buena. Unos ideales a los que se pide como credencial que no impidan a los demás ciudadanos aspirar a sus propios ideales. La racionalidad práctica, en su dimensión de justicia, se despliega en esas exigencias a las que humanamente no se puede renunciar.

Eso no significa que sea una razón procedimental, entendiendo por “procedimiento” un mecanismo ajeno a los valores, a los sentimientos y a la necesidad de practicar las virtudes, sino una razón cordial que, por lo mismo, respeta las apuestas de vida feliz que experimenta como valiosas, aunque no las comparta.

En este sentido es en el que desde hace más de dos décadas propuse entender la ética cívica de las sociedades moralmente pluralistas

como aquella en la que se articulan las distintas éticas de máximos que en esa sociedad se ofertan, algunas de las cuales son religiosas y otras seculares, desde una ética de mínimos de justicia por debajo de los cuales es imposible caer sin incurrir en inhumanidad. La "fórmula mágica del pluralismo moral" consiste entonces en compartir unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, y en respetar activamente los máximos de felicidad y de sentido de la vida que no se comparten, pero son valiosos. Aquí quisiera recoger la cariñosa y lúcida puntualización de Javier Gafo, que no se conformaba con ese respeto por los máximos, sino que añadía: "y en respetar y *promover* aquellos máximos de felicidad y sentido que no se comparten".

A mi juicio, las expresiones más adecuadas son las de *ética de mínimos* para la ética cívica y *éticas de máximos* para las que presentan propuestas de vida feliz (Cortina, 1986). Una articulación que guarda un indudable parecido con la que Rawls expuso más tarde, sobre todo desde *Liberalismo político* (1996), para interpretar el fenómeno del pluralismo, pero que expresa de forma más adecuada, a mi juicio, la diferencia entre la ética cívica y las demás éticas de una sociedad civil y política. Y no sólo porque las expresiones "ética mínima" y "ética de máximos" pertenezcan tanto al discurso filosófico, como a la vida cotidiana, sino por razones como las siguientes.

Habla Rawls de una "concepción moral de la justicia para la estructura básica de la sociedad", que el filósofo debe diseñar recurriendo al equilibrio reflexivo y que se obtiene tomando como punto de partida la cultura política de una sociedad, es decir, el conjunto de valores moral-políticos que se encuentran a la base de las instituciones democráticas, legitimándolas, y de "doctrinas comprensivas del bien", que ordenan los distintos bienes en distintos proyectos vitales. Mientras que la ética de mínimos tiene como origen tanto la cultura social como la cultura política de una sociedad determinada, y el método de fundamentación no es el equilibrio reflexivo, sino la pragmática trascendental. Por su parte, las éticas de máximos son propuestas de vida en plenitud, cuyo vigor resulta indispensable para que la ética mínima sea potente.

Ciertamente, entre las distintas concepciones de vida buena que conviven en una sociedad pluralista se produce una suerte de "intersección", que compone los mínimos a los que nos hemos referido anteriormente. Es decir, todas esas cosmovisiones, todas esas concepciones del hombre como persona integral y de su realización en la vida social,

sean filosóficas o religiosas, se solapan, y de ese solapamiento surge una zona de intersección. Sin embargo, cada grupo puede fundamentar esos mínimos compartidos en premisas diferentes, propias de su concepción de vida buena, de su forma de entender cuál es el sentido de la vida: en premisas y máximos religiosos o seculares. Pero la ética mínima necesita una fundamentación filosófica más potente que el equilibrio reflexivo, que a fin de cuentas toma como punto de partida las intuiciones desde la que cada autor lee la conciencia de su sociedad.

Así ocurre, por ejemplo, en el asunto de los animales. Tanto Martha Nussbaum como Peter Carruthers y Tom Regan recurren al equilibrio reflexivo para elaborar sus propuestas, pero como el punto de partida es la conciencia de su sociedad en relación con esta cuestión y cada uno hace una lectura diferente de esa conciencia social, los principios a los que llegan son diferentes.

Carruthers entiende el equilibrio reflexivo en el siguiente sentido: partimos de nuestras creencias de sentido común y tratamos de elaborar una teoría que esté en equilibrio reflexivo con ellas. A su juicio, la opinión general sobre los animales es que tienen una entidad moral parcial, porque se suele entender que causarles sufrimiento gratuito es una mala acción, pero matarles no lo es, siempre que se tenga una razón para ello y, por último, la gente valora de distinto modo la vida humana y la vida animal. Por eso, entiende que el contractualismo es la teoría moral más adecuada para mantenerse en equilibrio reflexivo con las creencias generales, porque la gente no valora de igual modo el sufrimiento humano y el animal, y puede aceptarse –como dice Scanlon– que son normas morales las que nadie podría rechazar razonablemente como base para un acuerdo libre y voluntario.

Regan, por su parte, considera que el contractualismo no puede privar de entidad moral a los animales, y propone, entre otras cosas, diseñar la posición original de modo que los agentes ignoren también su especie, igual que ignoran si van a ser discapacitados graves. Si así fuera, habrían otorgado los mismos derechos a los animales que a los humanos. Por último, Nussbaum considera, frente al contractualismo, que tenemos obligaciones directas con los animales, que son sujetos y agentes, no sólo objetos de compasión, aunque éste no es todavía el punto de vista de nuestra conciencia social y es preciso trabajar en ese sentido.

Con lo cual se muestra que el equilibrio reflexivo es un método muy limitado, más aún cuando se pretende extenderlo más allá de los

límites de la comunidad política y esbozar toda una ética del desarrollo, como hacen, entre otros, Martha Nussbaum y David Crocker. 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. Ésta es nuestra propuesta como fundamentación filosófica de una ética cívica propia de sociedades moralmente pluralistas. Sin embargo, como bien decía Hegel, la idea es el concepto y su realización, y la libertad no se conquista si no es desde la acción de la sociedad civil y del Estado en la vida cotidiana. Una sociedad civil y un Estado que deberían arropar día a día lo que se ha venido llamando una “ciudadanía compleja”.

2.

Sociedad plural, ciudadanía compleja, Estado laico

El problema de articular sociedad, ciudadanía y Estado se plantea de forma muy peculiar en países con democracia liberal, porque el liberalismo político exige que todos los ciudadanos sean tratados con igual consideración y respeto, que la vida compartida se organice de tal forma que no se sientan unos tratados como ciudadanos de primera y otros como ciudadanos de segunda.

Es ciudadano aquél que es su propio señor junto a sus iguales en el seno de la comunidad política, y esta noción de ciudadanía resulta ser revolucionaria, porque exige asegurar a todos los ciudadanos una base de igualdad tal que les permita llevar adelante sus planes de vida, siempre que no impidan a los demás hacer lo propio; no cortarlos a todos por el mismo patrón, sino garantizar esa *igualdad* cívica desde la que puedan desarrollar libremente sus proyectos vitales.

Ocurre, sin embargo, que la *ciudadanía igual* se puede entender al menos de dos modos, según se interprete la idea de igualdad como *ciudadanía simple* o como *ciudadanía compleja*. De entenderla de una forma u otra se siguen consecuencias incalculables.

En el primer caso, los ciudadanos son tratados como iguales cuando se eliminan todas las diferencias de religión, cultura, raza, sexo, capacidad física y psíquica, tendencia sexual, y no resta sino un ciudadano sin atributos. Reconocer, por el contrario, una noción compleja

de 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. Esto requiere, a mi juicio, vincular un Estado laico con una sociedad moralmente pluralista.

En efecto, como hemos comentado, una sociedad moralmente pluralista es aquella en la que conviven distintas propuestas de vida en plenitud que entran en diálogo entre sí y descubren unos mínimos compartidos de justicia, que componen su ética cívica común. Se distancian de este modo de las sociedades moralmente monistas, en las que se supone que no está vigente sino un único proyecto de vida feliz para el conjunto de la ciudadanía, pero también de las moralmente politeístas, dotadas de unos proyectos de vida buena tan distintos que ni siquiera pueden dialogar entre sí y descubrir principios de justicia comunes. En las sociedades moralmente pluralistas, las distintas ofertas de vida feliz se presentan en la esfera pública, las aceptan aquellos ciudadanos a los que resulten atractivas y el conjunto de la sociedad se compromete a respetar las ofertas ajenas como un mínimo de justicia irrenunciable.

De donde se sigue que el rótulo adecuado para este tipo de sociedades es el de *moralmente pluralistas*, mientras que el Estado que debe respaldarlas sería un *Estado laico*.

Porque, en lo que hace al Estado, históricamente se han ido perfilando *tres modelos*, dos de los cuales optan por el simplismo, por eliminar diferencias que dificultan la gestión de la vida pública, y son el modelo *confesional* y el *laicista*, mientras que el tercero asume que la realidad social es compleja y como tal hay que tratarla. Es el *Estado laico*, que intenta gestionar una sociedad pluralista.

En efecto, el Estado confesional se compromete oficialmente con una religión determinada, con lo cual quienes optan por ella son tratados como ciudadanos de primera y los demás quedan relegados al papel de ciudadanos de segunda. Pero lo mismo ocurre con el Estado laicista, aunque en versión contraria, que intenta borrar de la vida pública cualquier símbolo religioso, como si fuera algo obsceno que hay

que recluir en la vida privada, condenando a los creyentes de distintas religiones a la ciudadanía de segunda división.

El *Estado verdaderamente laico*, por su parte, no apuesta por una religión determinada ni por borrarlas a todas de la vida pública, sino que intenta articular institucionalmente la vida compartida de tal modo que todos se sientan ciudadanos de primera, sin tener que renunciar a la expresión de sus identidades. Es, creo yo, la forma de Estado coherente con una *sociedad moralmente pluralista*, en que los ciudadanos llevan el bagaje de distintas culturas, lenguas, capacidades desde las que se identifican, pero también de distintas religiones o de ninguna de ellas. Y precisamente porque la identidad se teje desde la diversidad, el Estado laico y la sociedad pluralista asumen como irrenunciable la cuidadosa construcción de una *ciudadanía compleja*, en lo que se refiere a las distintas dimensiones de la identidad personal.

Es ésta, sin duda, una tarea difícil y delicada que precisa tanto el concurso del Estado como el de la sociedad civil para llevarse adelante con éxito. Del Estado requiere neutralidad, no entendida como distanciamiento de todas las creencias, sino como la negativa a optar por una de ellas en detrimento de las demás, pero a la vez como compromiso activo en la labor de articular de tal modo las instituciones públicas que todos los ciudadanos puedan expresar serenamente su identidad. La sociedad civil, por su parte, debería ir incorporando esa virtud central en el mundo pluralista que es el *respeto activo*, el hábito de respetar activamente las creencias o no creencias religiosas que, aunque no se compartan, sean respetables. No todas las opciones son respetables, sí lo son las que comparten los mínimos de justicia propios de una ética cívica, comprometida con la igual dignidad de las personas.

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, siempre que no atente contra los mínimos de la ética cívica, sino porque las éticas de máximos tienen vocación de publicidad, han de prestar el buen servicio de hacer ofertas de vida feliz. Cuantos más proyectos de vida digna con altura humana se presenten, más altas serán las exigencias de justicia y mayor la posibilidad de las personas de elegir proyectos capaces de generar ilusión.

En este sentido, 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

ser fieles a su razón de ser y presentar esas ofertas de vida buena que no se pueden imponer, a las que sólo desde la libertad puede invitarse, como sólo desde la libertad pueden aceptarse.

3. Ética pública cívica y éticas públicas de máximos

De ahí que sea equivocado ese tipo de discurso según el cual, en una sociedad pluralista, conviven dos tipos de ética: una "ética estatal", una ética político-estatal que legitima las instituciones democráticas y pugna por plasmarse en las leyes jurídicas, positivándose en ellas, y un conjunto de "morales privadas", que son las no-estatales, las no-políticas. A estas últimas se les permite sobrevivir y convivir, pero no presentarse en público, porque "lo público" se identifica con lo estatal, y lo político, con el terreno de la coacción, la universalidad y la exigencia. Las morales no sostenidas por el Estado como suyas —se dice entonces— deberían quedar relegadas a la vida privada.

Sin embargo, esta terminología, que tiene sus orígenes al menos en el pensamiento de Durkheim, es incorrecta, y de ella se sigue una conclusión a su vez incorrecta: que en una sociedad pluralista resulta indispensable una ética público-estatal, exigible a todos los ciudadanos y, por otra parte, se permite la supervivencia de un conjunto de morales privadas, que no deben presentarse en público. Tal conclusión, sumamente frecuente, es falsa.

En primer lugar, porque la *ética cívica* es pública, obviamente, y el Estado debe respetarla y encarnarla, ya que es la propia de los ciudadanos y legitima las instituciones políticas. Pero del hecho de que tenga que respetarla y encarnarla no se sigue en modo alguno que sea una ética del Estado. Es más bien una *ética de los ciudadanos*, una ética cívica, pero no estatal.

Y en lo que respecta a las éticas de máximos, no puede decirse que son privadas, porque *toda moral es pública*, toda moral tiene 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, 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.

Conviene, pues, olvidar la errónea distinción entre moral pública y morales privadas, y sustituirla por la distinción, más ajustada a la realidad, entre una *ética pública cívica* común de mínimos y *éticas públicas de máximos*. Públicas, por tanto, una y otras; ninguna de ellas estatal, y comprometidas ambas en la tarea de construir una sociedad mejor. ¿Qué relación puede existir entre ellas, cómo pueden conjugar sus fuerzas para conformar una sociedad más justa y feliz?

4.

El corazón ético de la ciudad

Como en otros lugares he expuesto con mayor detalle, entiendo que la articulación entre ética civil y éticas de máximos, para ser justa con la naturaleza de las cosas y para potenciar el tono moral de las sociedades, en vez de debilitarlo, debería considerar al menos cuatro lados en su relación mutua.

Debería ser, en principio, una relación de no absorción de unas por otras. Ningún poder público —ni político ni cívico— está legitimado para prohibir expresa o veladamente aquellas propuestas de máximos que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica, y ninguna ética de máximos debe intentar expresa o veladamente absorber a la ética cívica, anulándola, porque entonces instaure un monismo moral intolerante. Los monismos intolerantes, sean laicistas o religiosos, son siempre inmorales.

En segundo lugar, es preciso reconocer 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. Y esto en el ámbito de las doctrinas y sobre todo de la vida personal. Así lo han transmitido vivencialmente muchas personas, pero yo querría recordar a Ricardo Alberdi. Fortalecer los buenos proyectos que no se defienden de forma dogmática, sino que están dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las tareas urgentes en las sociedades pluralistas. Y los poderes políticos, si fueran realmente lúcidos y no sectarios, deberían aprovechar el potencial dinamizador de los máximos.

Por otra parte, y éste sería un tercer lado, los máximos han de purificarse desde los mínimos. Si los mínimos cívicos se alimentan de los máximos y pueden encontrar desde ellos nuevas sugerencias de justicia, no es menos cierto que con frecuencia las éticas de máximos deben autointerpretarse y purificarse desde los mínimos, de suerte que, con la coartada de la caridad, no se olvide la justicia tal como la entiende una ética cívica.

Y, por último, importa evitar la separación entre éticas de máximos y ética cívica. Una ética de máximos autosuficiente, ajena a la ética cívica, acaba identificando a su Dios con cualquier ídolo, sea su interés egoísta, sea la nación, sea la preservación de sus privilegios. Por su parte, una ética cívica autosuficiente, ajena a las éticas de máximos, acaba convirtiéndose en ética estatal, y el ciudadano acaba engullendo al hombre; o, más que el ciudadano, el *Leviatán*. Y olvida el trasfondo simbólico y utópico del que se nutre, que es, en el caso de una ética cívica moderna, ininteligible sin el cristianismo (Fraijó, 1998:12).

Reducir la multiplicidad, mientras no genere desigualdades, es siempre poco inteligente. Lo inteligente es, por el contrario, optimizar los recursos; en este caso, hacer que las propuestas felicitantes lo sean realmente de felicidad y que las exigencias de justicia se robustezcan desde sí mismas y desde las raíces que les dan sentido.

V

LA ÉTICA ES DE ESTE MUNDO

1.

Las éticas aplicadas: la moral en las instituciones

Si la ética de la razón cordial intenta fundamentar filosóficamente una ética cívica como la descrita, no menos se ha esforzado en el ámbito de la aplicación, que ha cobrado una enorme pujanza en el último tercio del siglo pasado. En efecto, en esas décadas tiene lugar el “giro aplicado” de la filosofía, sobre todo de la ética, y con respecto a él se producen reacciones bien distintas. Por una parte, profesionales, ciudadanos y gobiernos exigen un mayor nivel ético en las distintas esferas sociales y sobre todo la institucionalización de ese nivel en comités, comisiones, *guidelines* y documentos bien perfilados, de suerte que es la realidad social misma la que exige a la filosofía moral comprometerse con la vida corriente. Sin embargo, por lo que hace a los filósofos morales, la respuesta ha sido bien diversa.

Mientras que autores tan alejados entre sí como Habermas o MacIntyre se niegan a dar por bueno que la ética contenga una dimensión aplicada, el primero por entender que ésa es tarea de las ciencias sociales o de la educación, el segundo por considerar que la ética aplicada descansa en un error, un buen número de neoaristotélicos y deontologistas, como también los utilitaristas, se adentraron desde el comienzo en los caminos de la aplicación. Nacen así esas éticas aplicadas, que fueron, en primer lugar, la ética del desarrollo, la ética de la economía y la empresa, y la bioética.

Es una verdadera satisfacción poder mencionar en cada uno de estos ámbitos a quienes fueron pioneros, y son hoy nombres emblemáticos, en el contexto hispanohablante, y no sólo en él. En ética del desarrollo, Denis Goulet, catedrático de Economía en la Universidad de Notre Dame, desgraciadamente fallecido en 2006 (Goulet, 1965, 1999). En bioética, Diego Gracia, catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense, director del Máster de Bioética de dicha universidad y miembro de la Real Academia de Medicina; Javier

Gafo, Director del máster de Bioética de la Universidad Comillas, también fallecido en 2006, y Francesc Abel, fundador del Institut Borja de Bioètica (Gracia, 1989; Gafo, 1997; Abel, 2001). En *Ética de la Economía y la Empresa*, quisiera mencionar la Fundación ÉTNOR, “para la ética de los Negocios y las Organizaciones”, nacida en 1991, y de la que desde sus orígenes viene siendo presidente Emilio Tortosa, que fue director general de BANCAJA.

Más tarde han ido surgiendo la ética de las profesiones, la genética, la ecoética, la ética de los medios, la ética política, la infoética, la ética del consumo, la del deporte y tantas otras que van cubriendo las distintas esferas de la vida social. Hasta el punto de que puede decirse que las éticas aplicadas son ya una realidad social irreversible en los distintos países, y que dan cuerpo al sueño hegeliano de encarnar la moralidad en las instituciones. La tarea de la razón práctica no consiste sólo en enunciar lo que debe ser, sino también en tomar carne en las instituciones, transformándolas desde dentro.

De ahí que la ética sea hoy elemento ineludible de cualquier diseño institucional que desee funcionar con bien, incluso de cualquier proyecto de investigación que quiera recibir el visto bueno. Las cátedras universitarias, los institutos de investigación, las publicaciones periódicas, las bibliografías han proliferado de forma inusitada en los distintos campos, y empresas, universidades, administraciones públicas y colegios profesionales han incorporado el nuevo modo de saber y hacer éticos.

2.

Hermenéutica crítica de las actividades humanas

Precisamente porque se trata de un nuevo modo de saber y hacer, si existe un punto controvertido en el ámbito de las éticas aplicadas es justamente el de su estatuto. Los utilitaristas resuelven la cuestión de la forma más inadecuada, aplicando el principio de utilidad a los problemas concretos y tratando, por tanto, de calcular en cada uno el mayor bien del mayor número, atendiendo a los intereses o a las preferencias. Mal sistema éste de someter las decisiones al cálculo de la mayor utilidad, cuando lo bien cierto es que lo que está en juego rara vez es cuantificable, cuando el bien de la minoría o de los individuos concretos puede muy bien ser sacrificado en el altar de la mayoría, y

cuando los cálculos sobre cuál es el bien mayor no los hace el observador imparcial en que soñó el utilitarismo, sino el político, el economista, el empresario, y cuantos en una sociedad tienen el poder real de tomar decisiones.

No es de extrañar que los deontologistas se nieguen a dar patente de corso al utilitarismo también en el ámbito de la aplicación, y recuerden que las exigencias éticas que presentan las personas para poder llevar adelante una vida realizada deben ser protegidas con derechos y anteponerse a cualquier suma de utilidades. Lo justo es el núcleo de los saberes prácticos —moral, política, economía y derecho—, y es justo anteponer las exigencias éticas y los derechos que las arropan a la suma de utilidades.

Sin embargo, en sociedades pluralistas resulta imposible encontrar unos principios éticos sustantivos que puedan ser aplicados a las situaciones concretas de forma deductiva. A pesar de las pretensiones de un iusnaturalismo sustancialista de leer en una ley natural con contenido las exigencias válidas para todos los ciudadanos, lo bien cierto es que las éticas de máximos son diversas en una sociedad plural, y no hay un acuerdo en los contenidos sobre lo bueno. El método de aplicación no puede ser, pues, lo que se ha dado en llamar la “casuística 1”, aplicación de principios con contenido a casos concretos siguiendo un procedimiento deductivo.

Pero tampoco parece acertado el método que ha recibido el nombre de “casuística 2”, un método de aplicación de carácter retórico y práctico, entendiendo por retórica el arte de hacer juicios probables sobre situaciones individuales y concretas. En este tipo de juicios se alcanza probabilidad, y no certeza; la solución de los conflictos no se alcanza por la aplicación de axiomas formulados a priori, sino por el criterio convergente de todos los hombres o, al menos, de los más prudentes y sabios, expresados en forma de máximas de acción (Gracia, 1991:97-98). Aunque es verdad que en cada esfera social es posible descubrir estas máximas, que funcionan como el lenguaje en el que se entienden los expertos en la ética correspondiente, no es menos cierto que en cada uno de ellos las máximas operan como modulaciones de principios formales comunes a los distintos ámbitos. Sólo que estos principios no proceden de una razón pura, sino impura, históricamente conformada (Conill, 1991, 2006).

Por su parte, Apel propuso desde *La transformación de la filosofía*, en 1973, distinguir entre dos partes de la ética, A y B, la primera

de ellas referida a la fundamentación del principio ético y la segunda, a su aplicación en las situaciones concretas. Una ética de la convicción de corte kantiano exigiría aplicar el principio ético (el principio de autonomía) a las máximas de cualesquiera situaciones, mientras que una ética de la responsabilidad, situada entre Kant y Max Weber, exigiría tener en cuenta las consecuencias a la hora de aplicar los principios. Con lo cual, la parte B de la ética pide a quien quiera actuar moralmente mediar la racionalidad comunicativa con la estratégica, con tal de que lo bueno acontezca.

Sin embargo, y con ser imprescindible esa mediación, los problemas de aplicación no se reducen al ineludible uso de la racionalidad estratégica en determinados casos. Ciertamente, en el caso de la política y en el de la economía el uso de la racionalidad estratégica se hace imprescindible, y está justificado siempre que se dirija a poner las bases para que sea posible el uso de la racionalidad comunicativa por eso la ética de la razón cordial se reconoce como ética de la responsabilidad, pero de la *responsabilidad convencida*. Sin embargo, en ámbitos como la bioética o el deporte los problemas de aplicación no son problemas fundamentalmente de estrategia, sino de orientación de la acción. Y en los casos en que las estrategias son necesarias, lo esencial es descubrir las máximas por las que han de orientarse en esa determinada esfera, los valores que deben encarnarse, las virtudes de las que es preciso apropiarse.

Parece, pues, más adecuado un método como el que Kant propone en la *Crítica del Juicio*, al analizar la tarea del Juicio reflexionante. Mientras que el Juicio determinante aplica lo universal al caso concreto, el Juicio reflexionante subsume los casos concretos en la norma universal. Pero no proporcionando ya el juicio universal adecuado para ese caso concreto, porque ésa es tarea de la razón, sino asegurando que siempre existe algún principio universal en el que se podrá subsumir el caso concreto problemático. El Juicio reflexionante no exime, pues, de la tarea de buscar el principio racional, pero sí garantiza su existencia. De hecho, un buen número de autores considera que éste es el método propio de la ética aplicada (Höffe, 1998; Pieper, 1998).

En una línea semejante, pero con la conciencia de que la razón de que tratamos no es pura, sino impura, inscrita en la historia y en tradiciones, cabe afirmar que el método más apropiado para la ética aplicada consistiría en una *hermenéutica crítica* 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 deben cultivar quienes trabajan en ese ámbito, los valores que es preciso alcanzar, pero también el fundamento filosófico de las máximas, que les presta validez racional y proporciona un criterio para la crítica. Es éste de la hermenéutica un modo de proceder que en la ética española hodierna han trabajado con todo esmero José M^a García Gómez Heras y Jesús Conill (García Gómez-Heras, 2000; Conill, 1991, 2006). Y es el de la hermenéutica crítica el método adoptado por el Grupo de Investigación en Ética y Democracia, al que pertenezco desde hace al menos dos décadas y que congrega a profesores de las universidades de Valencia y Castellón.

En esta hermenéutica crítica se articulan dos tradiciones, una *agathológica* y otra *deontológica*, la aristotélica del bien al que tienden las actividades humanas y la kantiana de las exigencias éticas de justicia que deben ser satisfechas. Las actividades son los mimbres con los que se teje la vida humana, personal y colectiva; por eso cualquier ética aplicada debe adentrarse en la actividad correspondiente y tratar de averiguar cuáles son sus rasgos éticos y cómo tienen que acomodarse a ellos las instituciones. Pero esas actividades se desarrollan en el marco de los principios morales propios de la ética cívica de una sociedad, que tienen que ser criticados desde los principios éticos filosóficamente fundados.

De ahí que para desarrollar una actividad moralmente en una sociedad moderna sea preciso atender al menos a cinco puntos de referencia: las metas sociales que le dan sentido y legitimidad social, los mecanismos adecuados para alcanzarlas en una sociedad moderna, el marco jurídico-político de esa sociedad, las exigencias de la moral cívica alcanzada por esa sociedad y las exigencias de una ética crítica, planteadas por los principios filosóficamente fundamentados (Cortina, 1993; Cortina y García-Marzá, 2003).

En lo que hace al momento aristotélico, resulta sumamente fecundo el concepto de *práctica*, que MacIntyre ofrece reformulando el concepto aristotélico de *praxis*. Si la *praxis* aristotélica es una acción individual que tiene el fin en sí misma, es *praxis teleía*, y cobra su sentido precisamente de perseguir ese fin, la noción de *práctica* que propone MacIntyre (1987:233) es la de una "forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente,

mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma, mientras se intenta alcanzar los modelos de excelencia que son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente". En esa actividad social cooperan, pues, distintos agentes con el fin de alcanzar un *télos*, los bienes internos a esa práctica, que es el que —añadiría yo— le da sentido y también legitimidad social. Una actividad social debe estar socialmente legitimada, y únicamente lo está si la sociedad acepta como buenos los bienes que ella proporciona y también los medios que utiliza para alcanzarlos.

Es verdad que el mundo moderno ha concentrado demasiado su atención en las normas y ha relegado en exceso las actividades. Es verdad que la ética y la política han dejado en un segundo plano la praxis cotidiana. Como ha señalado el nearistotélico Günther Bien, la modernidad kantiana ha elegido las brújulas (las normas), frente a los mapas de carreteras (las actividades). Cuando lo bien cierto es que, aunque las brújulas son necesarias, también existen mapas, también existen actividades sociales que cobran su sentido por perseguir unos bienes internos. Para reconstruir la racionalidad práctica es preciso empezar analizando las prácticas sociales, tratando de comprender desde ellas cuáles son los rasgos por los que puede considerárseles socialmente legítimas. Ésta será la forma en que los agentes sociales y las organizaciones podrán comprender desde dentro de la actividad qué caminos son preferibles. En este punto las aportaciones de la ética de las virtudes, del comunitarismo y contextualismo son sumamente fecundas.

Sin embargo, para alcanzar esos bienes los agentes de cada esfera deben atenerse a unos principios éticos, que constituyen el *marco deontológico* de la actividad y modulan el modo de alcanzar los bienes. En principio, deben atenerse a la moral cívica de la sociedad correspondiente, pero como el método del equilibrio reflexivo con el que se reconstruyen los rasgos de esa moral puede acabar consagrando intuiciones injustas, como hemos comentado, es preciso apelar a una reconstrucción trascendental de los presupuestos de la argumentación, que descubre los principios éticos de una ética crítica, a los que puede acceder una hermenéutica crítica.

No es lugar para desarrollar el proceso completo de fundamentación por el que se llega a tales principios, siguiendo el camino descubierto por el Kant crítico. Tanto Apel como Habermas hablan de un principio de la Ética del Discurso, que en la formulación escueta de

Habermas (1982:117) dice así: “Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que podrían estar de acuerdo todos los posibles afectados como participantes en un discurso práctico”. Mientras que en la más completa de Apel (1985:380 y 381) se expresa del siguiente modo: “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”.

Ciertamente, ambas formulaciones conforman una reconstrucción dialógica del principio kantiano de la Autonomía de la Voluntad, que se expresa en las tres formulaciones del Imperativo Categórico. La primera de esas formulaciones es la que Kant prefería; sin embargo, son las otras dos las que, según él, acercan más el deber al sentimiento. Tal vez por esa razón la formulación que ha hecho más fortuna es la del Fin en Sí Mismo, que se ha convertido en canónica para la ética cívica moderna en su impresionante expresión: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otra, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio” (Kant, 1946:84).

De este imperativo se siguen dos principios, el primero de los cuales toma a las personas como fines limitativos de las acciones humanas y, por lo tanto, exige no dañarles, "no instrumentalizarles", porque son fines en sí mismas y no pueden ser tratadas sólo como simples medios. El segundo exige empoderarlas para que desarrollen los planes de vida que elijan, precisamente porque la libertad les constituye básicamente. Como bien dice Jesús Conill, la ética kantiana es eleuteronomía, más que deontológica, y el enfoque de las capacidades de Sen tiene un fundamento kantiano, más que aristotélico (Sen, 2000; Conill, 2004).

Nuestro principio de la Razón Cordial, que se descubre a partir de la argumentación sobre la justicia de las normas, recogería la formulación de Kant y la de Apel y añadiría que es preciso empoderar a las personas, a esos seres dignos y vulnerables, para que puedan participar en las discusiones, que no basta con permitirles participar en ellas.

Las éticas aplicadas tienen entonces la estructura circular propia de una hermenéutica crítica: no parten de unos primeros principios con contenido, porque en las sociedades pluralistas no hay principios con contenido comunes, tampoco descubren únicamente principios de

alcance medio desde la práctica cotidiana, porque en cualquier ética aplicada hay una pretensión de incondicionalidad que rebasa todos los contextos concretos, la que se refiere a las personas afectadas por las decisiones. 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.

Se quiebra entonces la dicotomía consecuencialismo/no consecuencialismo para ser acogida en una tercera, en una ética de la responsabilidad convencida, que valora las consecuencias teniendo como referencia las exigencias éticas de seres que valen de forma incondicionada.

Es desde estos momentos morales de cada actividad, el agathológico y el deontológico, desde donde es posible y necesario diseñar esas instituciones políticas, económicas y ciudadanas que apoyen las actividades y les den sustento humano y material. Las instituciones han de estar al servicio de la actividad y de los bienes internos que ha de proporcionar la actividad, y no viceversa.

3. Una nueva forma de saber práctico

El compromiso de la ética con la vida corriente, tal como se viene produciendo desde el último tercio del siglo pasado, supone una novedad en el ámbito de las ciencias morales y políticas, porque las éticas aplicadas constituyen una nueva forma de saber y de obrar. No se diluyen en la moral de la vida cotidiana, ni tampoco revisten la estructura de la aplicación usual en las teorías filosóficas tradicionales.

En cuanto a una posible identificación con la moral de la vida corriente, a pesar de las discusiones que tienen lugar al respecto (Hortal, 2003), las éticas aplicadas pertenecen al nivel de reflexión y lenguaje propios de la ética o filosofía moral. Utilizan instrumentos filosóficos para debatir los problemas y buscar orientaciones, tomándolos del kantismo, el utilitarismo, el aristotelismo o el pragmatismo, no del cristianismo, el judaísmo, el Islam o el budismo. Y, de hecho, la tarea que llevan a cabo los filósofos en este campo consiste en llevar a cabo razonamientos prácticos, en aplicar un cuerpo de conocimientos que

procede de las tradiciones filosóficas y en utilizar esta doble capacidad para evaluar la fuerza o la debilidad de los argumentos o posiciones morales. El ético aporta un estilo argumentativo y un bagaje de conocimientos éticos (Dare, 1998:185 y 186).

Por otra parte, las éticas aplicadas limitan su actuación al campo de la ética cívica, al de lo justo, y no se proponen discutir proyectos de felicidad y vida buena. Constituyen de algún modo la expresión de la ética cívica en las distintas esferas de la vida social, la fenomenización de esa ética cívica que se va forjando en las distintas esferas de la vida cotidiana, en comisiones, comités, códigos, auditorías y en la arena de la opinión pública. Constituyen la fenomenización de la intersubjetividad moral que se va descubriendo mediante la reflexión y la acción. Pero para hacerlo se han visto obligadas a tomar una estructura muy diferente a la de las éticas modernas.

En efecto, las teorías éticas han intentado aplicar sus principios a los casos concretos, arbitrando un apartado de “casuística”, después de exponer el recio cuerpo de la doctrina. El procedimiento habitual de aplicación ha consistido en deducir orientaciones en los casos concretos a partir de las normas o principios generales. Esa suerte de silogismo práctico, que siempre se ha tenido por espurio, precisamente porque no es así como procede el juicio moral en los casos concretos, pero que ha funcionado de forma habitual.

De ahí que exista una diferencia sustancial entre la parte aplicada de una teoría filosófica y las éticas aplicadas actuales, y es que no las elaboran los filósofos en solitario contando con una única teoría, sino que en ellas trabajan los expertos de los diferentes campos junto con éticos, juristas, teólogos y afectados, que expresan sus intereses. Son saberes interdisciplinarios por esencia, que intentan responder a una realidad asimismo interdisciplinaria.

En ocasiones, los debates tienen lugar en reuniones académicas, pero a menudo los lugares de deliberación son los comités, comisiones, conferencias e incluso cumbres. De la misma manera, las publicaciones en las que se recogen los resultados son en ocasiones académicas, pero también, y sobre todo, documentos oficiales, con capacidad normativa para quienes participan en una actividad determinada o para los miembros de un cuerpo profesional, informes y asesorías.

Por otra parte, las éticas aplicadas no deben construirse desde una sola teoría ética, porque cuantos trabajan en ellas convienen en afirmar que diferentes problemas requieren el concurso de teorías diferentes

para resolverlos. La realidad es multilateral y, sin embargo, las distintas teorías suelen centrar su atención en determinados aspectos, por eso resultan complementarias.

Una ética de la razón cordial es sumamente fértil en el marco de las distintas éticas aplicadas, pero resulta insuficiente para discernir en asuntos referidos a los embriones, en que es más fecunda una ética zubiriana, y toma prestado el concepto de desarrollo sostenible a éticas ecológicas. Sin embargo, es un marco indispensable para el conjunto de las éticas aplicadas, en las que se muestra que la aplicación es un momento de la comprensión de los principios que se pretende fundamentar. En este contexto, el Grupo de Investigación sobre Éticas Aplicadas y Democracia, que congrega a profesores de las universidades de Valencia y Jaume I de Castellón, ha intentado aplicar ese marco a distintos ámbitos, y muy especialmente al del desarrollo, la economía y la empresa.

4.

Una propuesta de ética económica hermenéutico-crítica

Tomar como clave la realización de la intersubjetividad, también a través de la economía, desde una hermenéutica crítica es lo que nos propusimos desde nuestro grupo de investigación. Los rasgos de la propuesta serían los siguientes:

El método filosófico adoptado es el propio de una hermenéutica crítica, como hemos comentado, que trata de descubrir en el seno de la actividad económica misma (“desde dentro”) las metas que le dan sentido y legitimidad social, las normas éticas que ha de seguir esa actividad, y el fundamento filosófico de las normas, que les presta validez racional.

En cuanto a las metas, el bien interno, las corrientes mayoritarias entienden que la economía tiene por meta el crecimiento económico y la satisfacción de las preferencias de quienes presentan una demanda solvente. Sin embargo, a nuestro juicio, el crecimiento económico y el PIB son medios al servicio de la meta que da a la economía sentido y legitimidad social: la satisfacción de las necesidades de las personas, empezando por las básicas, el empoderamiento de sus capacidades, que les permita llevar adelante la forma de vida que tengan razones para valorar, la creación -en suma- de una buena sociedad. Podemos

hablar entonces, no sólo de que existe una ética económica, sino también de que una economía fiel a sus metas es una economía ética (Sen, 2000; Conill, 2004). En este sentido, una ética económica tiene que estar estrechamente ligada a una ética del desarrollo humano, y más todavía en un mundo global (Goulet, 1999).

En cuanto a las normas éticas de la actividad económica, han de consistir en la modulación de la ética cívica de esa sociedad en el ámbito económico. Y, finalmente, la fundamentación filosófica de las normas es la versión cordial de la ética del discurso, que considera no sólo la vertiente procedimental de la razón práctica, sino también su dimensión cordial.

Este enfoque hermenéutico-crítico tiene, a nuestro juicio, consecuencias significativas para la estructura económica, como las siguientes:

- 1) En el *micronivel de la acción personal*, es necesario reconocer que las preferencias no son datos, sino que se forman y se modulan desde las motivaciones de los agentes; y también que hay motivaciones extrínsecas, pero también intrínsecas, de acuerdo con Zamagni (Zamagni, 2007). En este nivel no sólo funciona la racionalidad calculadora, sino también la búsqueda de identidad, la influencia de las tradiciones, etc. Por eso es importante fomentar las virtudes cívicas que permitan generar círculos virtuosos de buenas prácticas desde la “mano intangible”.
- 2) En el *mesonivel de las organizaciones empresariales*, las racionalidades prudencial y comunicativa trabajan conjuntamente. Para ser competitiva, la empresa necesita utilizar los mecanismos propios del mundo moderno (mercado, competencia y búsqueda del beneficio), pero a la vez necesita generar confianza utilizando sus “recursos morales” (García-Marzá, 2004).
- 3) En el *meso y macronivel* de las instituciones políticas y de los marcos de reglas, nacionales y globales, es preciso tener en cuenta el nivel de desarrollo alcanzado por la conciencia moral social, que en el nivel global y en el de los países con democracia liberal es el postconvencional. Las constituciones de los respectivos países y el orden económico internacional, que re-

cogen las reglas de juego propias de la economía, necesitan reformas que han de ser objeto de un consenso, y en él se encuentra ya incorporado un momento moral, como dan a entender propuestas como la de Homann, Enderle y Ulrich (Enderle, 1993; Ulrich, 1997; Homann, 2003).

Cómo llevar adelante esas reformas es una cuestión abierta. Pero lo cierto es que en ese consenso deben ser tenidos en cuenta los afectados por las normas para que el ordenamiento marco se oriente por intereses universalizables, y deben ser tenidos en cuenta en el sentido de que las políticas públicas y las normas económicas empoderen a los afectados de modo que puedan participar en las decisiones, y en el sentido de que participen en la toma de decisiones. Es necesario institucionalizar los lugares en que los afectados pueden participar en la toma de decisiones en el nivel local, en el nacional, en el transnacional y en el global, porque son seres capaces de autonomía y compasión.

VI

CIUDADANÍA: EL GOZNE ENTRE ÉTICA, POLÍTICA Y ECONOMÍA

El concepto de ciudadanía es el quicio que une los mundos de lo justo: el de la ética cívica, la política, la economía y el derecho. Una ciudadanía injusta, desquiciada, produce sociedades igualmente desquiciadas, de ahí que la gran apuesta de futuro para una sociedad consista en formar ciudadanos justos y activos, comprometidos en las distintas esferas de la sociedad civil y, en su caso, en las tareas del Estado. Diseñar los trazos de lo que sería una verdadera ciudadanía, en uno de los sentidos que Hegel daba a la expresión “verdadera”, como adecuada al concepto, es el núcleo de una ética de la razón cordial. Pero no es fácil hacerlo en el caso de una noción de tan larga vida que, justamente por su innegable relevancia, está hoy de actualidad y es uno de los centros de debate en la filosofía práctica.

1. Una noción imprescindible

En efecto, desde la década de los noventa del siglo pasado la noción de ciudadanía cobra un protagonismo especial por razones tanto de la vida cotidiana como filosóficas.

En lo que se refiere a las razones de la vida cotidiana, cinco al menos abonan la presencia del concepto en las agendas políticas y en la opinión pública. El crecimiento de la inmigración es una de ellas, y no la de menor calado, porque obliga a replantear la cuestión de las distintas formas de pertenencia a una comunidad política, que abarcan desde las de refugiado o asilado político, inmigrante legal o ilegal, con o sin papeles y *Gastarbeiter*, hasta el ciudadano parcial y el ciudadano de pleno derecho (Walzer, 1993; Kymlicka, 1996). No sólo en los países desarrollados, sino también en los países en desarrollo, la presencia de gentes sin posibilidades de vida buena en sus países de origen obliga a replantear la cuestión de las formas de pertenencia y los derechos ligados a cada una de ellas.

A ello se añade la difícil articulación de la ciudadanía en aquellos estados nacionales en los que distintas subunidades políticas exigen reestructurar el mapa político del Estado al que pertenecen, por entenderse a sí mismas como naciones. Cómo articular las identidades políticas compartidas en el caso de cada uno de los ciudadanos de un Estado nacional, que son a la vez ciudadanos de la subunidad política, es la difícil tarea de respetar una ciudadanía compleja desde el punto de vista de las identidades políticas. Un asunto que se plantea también, pero por elevación, al surgir la posibilidad de uniones transnacionales, como es el caso de la Unión Europea, que obligan a preguntarse por la forma de una ciudadanía compartida en el nivel nacional y en el transnacional.

Y todo ello en el horizonte de una ciudadanía cosmopolita, cada vez más posible por la existencia de organismos políticos mundiales, empresas multinacionales y organizaciones cívicas transnacionales, y sobre todo cada vez más necesaria si queremos atender a las exigencias de una justicia global. Cómo construir esa ciudadanía cosmopolita política es uno de los desafíos para los que Kant ofreció dos caminos: o bien a través de uniones nacionales amistosas o bien a través de un Estado democrático mundial. Las dos vías abiertas por Kant siguen en discusión.

En cualquier caso, una auténtica ciudadanía política se hace, no se nace en ella, educar en ella es una de las tareas centrales del sistema educativo en cualquier sociedad que se proponga forjar verdaderos ciudadanos. De ahí que descubrir en qué valores y virtudes es preciso educar, y por qué, sea uno de los cometidos de cualquier sociedad democrática. En definitiva, cómo debería ser el *êthos* de ese ciudadano que puede ser el protagonista de una democracia en el pleno sentido de la palabra, como desde hace ya tiempo ha venido mostrando Victoria Camps con tanto acierto (Camps, 1990).

Son, pues, distintas las razones que en la vida cotidiana han invitado a repensar ese añejo concepto de ciudadanía. Pero también hay razones de corte filosófico, aunque están estrechamente ligadas a las de la vida corriente. La esencial es que la noción de ciudadanía ha venido a congregarse los esfuerzos de liberales y comunitarios. Si en los años setenta de siglo XX la publicación de *A Theory of Justice*, de John Rawls, en 1971, fue el origen de una ingente cantidad de publicaciones sobre lo justo desde el sector liberal, teniendo como clave al individuo y sus derechos (Rawls, 1979), en los años ochenta el movimiento co-

munitarista exalta el sentimiento de pertenencia a la comunidad como indispensable para construir una idea de convivencia política. Asumir la responsabilidad por la propia comunidad es *conditio sine qua non* de la protección de los derechos (Etzioni, 1999). En los noventa, la noción de ciudadanía sintetiza los dos lados, porque es ciudadano quien pertenece a una comunidad política en la que comparte una concepción de la justicia. La bibliografía sobre la ciudadanía crece exponencialmente por unas razones y otras, y justamente por ello salen a la luz una gran cantidad de problemas.

El primero surge al comprobar que es posible entender la noción de “ciudadanía” en un sentido *descriptivo* o bien en uno *normativo*. Desde un punto de vista descriptivo, la ciudadanía es una forma de pertenencia legal a una comunidad política, la forma plena de pertenencia, que se certifica a través de un documento de identidad o un pasaporte. Otras formas de pertenencia serían las de refugiado, asilado, “trabajador invitado”, inmigrante legal, etc. Sin embargo, al hablar de ciudadanía auténtica entendemos el término en sentido normativo. Y puede ocurrir que una persona posea el estatus legal de ciudadanía y no sea un auténtico ciudadano, y también que tenga alguna otra de las formas de pertenencia y, sin embargo, ejerza como ciudadano en el pleno sentido de la palabra (Cortina, 2002:265-269). Para desarrollarse y prosperar, los pueblos necesitan contar con verdaderos ciudadanos, que componen su principal activo, su capital más seguro. El capital es un activo producido, productivo y duradero que no se agota con un solo uso, sino que es generador de nueva riqueza. La ciudadanía es el más firme capital de los pueblos. Pero ¿qué significa ser un auténtico ciudadano?

2.

Cuatro tradiciones de filosofía política

La noción de ciudadanía es tan antigua en las tradiciones occidentales como la del *polites* griego y el *civis* romano, ambos miembros de pleno derecho de la comunidad política, sea la ciudad, sea el imperio. Sin embargo, en la Modernidad esta noción, y la realidad a la que refiere, cobran un fuerte impulso, precisamente porque la ciudadanía es el tipo de vínculo que une a quienes conviven en esa comunidad política, que es ahora el Estado de derecho, desde las diferencias

de etnia, lengua, religión o estilo de vida (Cortina, 1997, cap. 2). El vínculo que une a los ciudadanos es el del *demos*, el del pueblo, no el del *ethnos*, no el de la etnia; por eso, el Estado y el pueblo permiten integrar las diferencias legítimas sin eliminarlas (Habermas, 1999:107-135). Cultivar con esmero esa dimensión común, que no niega las diferencias legítimas, sino que se construye desde ellas, integrándolas, puede ser la clave para ir poniendo las bases de un mundo más justo.

Sin embargo, perfilar el contenido de lo que sea una auténtica ciudadanía es tarea más que arriesgada, a la que se han aprestado al menos cuatro tradiciones bien acreditadas en el contexto de la filosofía política (Beiner, 1995) que diseñan distintos modelos de ciudadanía aparejados a distintos modelos de libertad. Desde el liberalismo más elemental, que reduce la libertad a la libertad negativa (Nozick), al comunitarismo que entiende la autonomía como una conquista hecha en comunidad (Etzioni), pasando por el liberalismo social, atento a la libertad positiva y negativa (Rawls), a los defensores de una política deliberativa trabada sobre las redes intersubjetivas del lenguaje (Habermas), o el republicanismo que pretende construir una comunidad basada en la libertad entendida como no dominación (Pettit).

Las tradiciones *liberales* abonan ante todo una noción de ciudadanía legal, de suerte que es ciudadano aquel que no es súbdito, sino su propio señor; de donde se sigue que el cuerpo social debe proteger su derecho a ejercer ese conjunto de libertades que se conocen como "civiles". Es el caso de las libertades de expresión, de conciencia y de información, los derechos a la intimidad, a revisar y cambiar las propias opciones vitales y a defensa jurídica en caso de detención, la libertad de asociación y la de desplazamiento. Ese conjunto de libertades se condensa en la idea de libertad como no interferencia, pero también como participación en las decisiones del cuerpo político a través de representantes, que es la forma preferida en el mundo moderno. La política es entonces un instrumento para obtener ventajas propias, y un auténtico ciudadano debe priorizar las libertades básicas.

Ciertamente, si hay algo difícil en la vida humana es saber priorizar. La realidad es sumamente compleja y nos exige prestar atención a distintas cuestiones al mismo tiempo; pero, dada la limitación de nuestras capacidades, nos vemos obligados a establecer un orden de atención y a elegir unos asuntos perdiendo la oportunidad de atender a otros. Por eso los economistas invitan a valorar el coste de oportunidad, lo que se pierde con cada elección.

El buen ciudadano liberal prioriza las libertades básicas y su derecho a participar en las decisiones que afectan a su comunidad política, cultiva el sentido de su propio bien y también el sentido de la justicia.

Ocurre, sin embargo, que existe una tan amplia gama de liberalismos que el abanico abarca desde Hobbes o Locke, pasando hoy por Nozick o Gauthier, hasta llegar a liberalismos sociales como los de Rawls o Sen, a quienes sus críticos tachan de socialistas. Y es cierto que, si no de socialismos, al menos se trata de liberalismos solidaristas, que incluyen como indispensables el sentido de lo racional (del propio bien), pero también de lo razonable (compartir equitativamente cargas y beneficios), por decirlo con Rawls; el autointerés, la simpatía y el compromiso, siguiendo a Sen.

En el extremo contrario, si es posible hablar así, se encontrarían los *comunitaristas*, fundamentalmente Etzioni y sus seguidores, que refuerzan la idea de ciudadanía política como pertenencia a una determinada comunidad. Es ésta una tradición filosófica muy ligada hoy al republicanismo político de Estados Unidos, y también a nacionalismos políticos. Desde su perspectiva, el ciudadano se sabe perteneciente a una comunidad y, por supuesto, responsable de ella. En consecuencia, debe intentar desentrañar cuáles son los fines de su comunidad y en qué modo puede ayudar a alcanzarlos. Frente al "desorden" liberal, nacido al fomentar ante todo la libertad negativa de los individuos, es preciso recuperar el orden moral de la sociedad, que sólo es accesible cuando los ciudadanos asumen responsablemente su parte en la tarea de alcanzar las metas de la comunidad.

La política es entonces expresión de la vida común, de una noción compartida de vida buena, que exige el cultivo de las virtudes cívicas. Una concepción que ha sido criticada a menudo por suponer que la ética, entendida en el sentido hegeliano de "Eticidad", la idea ética de una vida buena, cohesiona a los miembros de una sociedad democrática, y también que esa sociedad sólo funciona si los ciudadanos son virtuosos. Pretensiones ambas que no convienen a lo que una sociedad pluralista realmente es.

Sin embargo, esta visión comunitarista de la ciudadanía se matiza con el tiempo, y las figuras más destacadas del movimiento reconocen que el comunitarismo ha de intentar unir elementos de la tradición, como es el caso del orden basado en las virtudes, con elementos de la Modernidad, concretamente, con la protección de la autonomía de las

personas. No existe una prioridad del individuo y sus derechos sobre la comunidad justamente porque los derechos responden a valoraciones de ciertas capacidades que se aprenden en comunidad (Taylor, 1985), pero uno de esos valores es la autonomía en el mundo occidental moderno, y encarnarlo exige someterse a una Nueva Regla de Oro. La Regla de Oro tradicional, común a todas las religiones y éticas, es una regla interpersonal que dice: "No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti" o, en sentido positivo, "Trata a los demás como quisieras que te trataran a ti". La Nueva Regla de Oro relaciona a la persona con la comunidad, y dice así: "Respetar y defender el orden moral de la sociedad como quisieras que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía" (Etzioni, 1999:18).

Defender los derechos humanos liberales exige priorizar los valores que la comunidad aprecia y, por lo tanto, sostener la comunidad cultural capaz de estimar tales valores.

Por otra parte, en los últimos tiempos las tradiciones *republicanas* han regresado a la vida filosófica con propuestas que, en el mundo político, acogen más los demócratas norteamericanos o los socialistas españoles que el republicanismo político. Sin embargo, su variedad es tan amplia que resulta casi imposible trazar los rasgos de lo que sería la ciudadanía desde una perspectiva republicana.

Sin duda, el imperio de la ley es esa clave de la república que expresa y protege la *igualdad* de los ciudadanos. La igualdad es la virtud soberana, y reclama una ciudadanía sin privilegios y una idea de libertad entendida ante todo como no-dominación de unos ciudadanos por otros. En una sociedad de iguales —no igualitaria— la libertad como no interferencia es una regla básica, pero no basta. La libertad como participación activa en la vida compartida es indispensable para que la república funcione, según algunas variedades del republicanismo (Barber, 2004), mientras que otras la consideran como una opción de vida buena para quienes deseen optar por ella (Pettit, 1999). En cualquier caso, las leyes de la república deben ser tales que imposibiliten la dominación de unos ciudadanos por otros. La igual libertad de los ciudadanos exige la no dominación.

En este contexto, la mano visible del Estado es la encargada de poner esas bases legales, pero necesita la ayuda de la sociedad civil. Las virtudes cívicas y la amistad cívica van conformando una fuerza irrenunciable, la de la mano intangible de las virtudes ciudadanas. Junto a la mano invisible del mercado y la visible del Estado, la mano intangi-

ble de la virtud ciudadana forja esa ciudadanía igual, sin privilegios ni dominaciones. En esa sociedad civil es una pieza clave la esfera pública, la esfera de una opinión pública razonante, en la que los ciudadanos tienen que ejercitar también la virtud cívica de la participación. Y, al menos desde el escrito kantiano *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, resulta palmario que esa opinión pública debe ser independiente del poder político para que la libertad de pensar vaya conduciendo paulatinamente a la libertad de obrar.

Por último, y aunque pertenece a un orden de tradiciones que puede entrecruzar con cualquiera de las que hemos comentado brevemente, conviene recordar la socialdemócrata, que T.H. Marshall, a mediados del siglo XX, esbozó en su libro *Ciudadanía y clase social*. Con ello dibujó los trazos de esa noción de ciudadanía social, que vendría a convertirse en el concepto paradigmático de ciudadanía. En efecto, en el cambio de siglo se entiende por ciudadano aquel que en una comunidad política goza no sólo de *derechos civiles* (libertades individuales), no sólo de *derechos políticos* (participación política), sino también de *derechos sociales* (trabajo, educación, vivienda, salud, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad). La ciudadanía social se refiere entonces también a este tipo de derechos sociales cuya protección vendría garantizada por el Estado nacional, entendido no ya como Estado liberal, sino como Estado social de derecho (Marshall, 1998).

Para una ciudadanía cordial que pretende ser justa y activa, la atención en tiempos de especial vulnerabilidad, en tiempos de dependencia, es asunto prioritario desde el punto de vista de la justicia. Al fin y a la postre, hacer justicia es priorizar, atender en primer lugar a las capacidades y necesidades básicas y valiosas.

3.

Ciudadanía cordial: un motor de transformación social

Intentando tomar lo mejor de estas tradiciones, que a lo largo de la historia han ido expresando rasgos de lo que podría considerarse un ciudadano auténtico, diremos por nuestra parte que es ciudadano aquel que es su propio señor, el que no es siervo, el que no es vasallo, y menos aún esclavo. El ciudadano es protagonista de su vida, autor de su propia novela, aquel al que no le escriben su biografía. El primer valor que compone al ciudadano es, pues, la autonomía, el señorío

sobre sí mismo, el no ser dominado por otros, como bien dicen liberales y republicanos.

Sin embargo, conquistar la autonomía no es empresa que se lleve adelante en solitario, la noción de autonomía lleva aparejadas de forma intrínseca las nociones de igualdad y de interdependencia, y aquí un liberalismo extremo se hace a todas luces insuficiente. El ciudadano es miembro de una comunidad política, que comparte con aquellos que son sus iguales en tanto que conciudadanos. El hombre —mujer, varón— habita la ciudad porque tiene *lógos*, porque disfruta de razón y palabra que le llevan a deliberar conjuntamente con sus conciudadanos sobre lo justo y lo injusto. De suerte que el que no convive en la ciudad es más que un hombre, porque es un Dios, o menos que un hombre, porque es una bestia, dotada de voz para comunicar el placer o el dolor, pero no de razón con la que deliberar sobre lo justo y lo injusto (Aristóteles, 1970b). Ésta será sin duda una de las claves por las que desde los años noventa del siglo XX distintas voces recuerdan, como veremos, que una auténtica democracia debe ser una democracia deliberativa.

El ciudadano no lo es en solitario, la autonomía no puede conquistarse sin el concurso de los demás ciudadanos, que son iguales en tanto que miembros de la comunidad política. No existe la independencia, que ha sido el santo y seña de las teorías atomistas, sino la interdependencia de los iguales. Las personas, vulnerables de hecho y autónomas en proyecto, se necesitan mutuamente en el seno de la ciudad para conquistar su señorío. Las virtudes del ciudadano son el afán de autonomía y la conciencia de interdependencia, a la que venimos llamando compasión.

Hablaba Habermas en uno de sus trabajos de dos virtudes de la ética del discurso, la justicia y la solidaridad, por entender que la primera protege los derechos de los pronombres personales, protagonistas de cualquier discurso, pero la solidaridad es necesaria para arropar esas redes del lenguaje, sin las que caen en el vacío los pronombres personales por falta de suelo protector (Habermas, 1991). Pero tal vez debiéramos entender la justicia como esa virtud-marco que articula cuidadosamente la autonomía o lo que otros han llamado agencia, 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.

Cada vez más, esa interdependencia traspasa barreras en un mundo interdependiente por esencia, se hace imposible poner vallas al campo, y una auténtica ciudadanía se forja en un horizonte cosmopolita. Somos humanos, y nada de lo humano puede resultarnos ajeno. Autonomía, igualdad y compasión serían tres ingredientes de una ciudadanía cordial.

Encarnarla en las sociedades concretas supondría transformarlas desde dentro, tanto forjando el *êthos* de los ciudadanos y el de las organizaciones como diseñando instituciones que respondan a estos proyectos. De este modo, la noción de ciudadanía oficia como una suerte de hilo conductor para la transformación hacia mejor de las sociedades, teniendo en cuenta que una realización plena debe contemplar distintas dimensiones en las que la autonomía, la igualdad y la compasión tienen que ir haciéndose efectivas: legal, política, social, económica, civil, intercultural, compleja, cosmopolita. Cada una de estas dimensiones ha generado una gran cantidad de discusiones y de bibliografía, y creo indispensable articularlas para poner las bases de una convivencia fecunda, empezando por la ciudadanía legal y la política, que hunden sus raíces en el mundo romano y griego, respectivamente (Pocock, 1995).

4.

Dimensiones de la ciudadanía

Goza de *ciudadanía legal*, defendida sobre todo por el mundo liberal, aquel que en una comunidad política ve defendidos sus derechos civiles y sus libertades básicas. Es ésta una tradición que procede de la del *civis* latino, el ciudadano del Imperio al que protege la ley donde quiera que se encuentre. Oficia como un estatuto jurídico para reclamar derechos, más que como un vínculo que pida asumir responsabilidades.

La noción de *ciudadanía política*, por su parte, procede del *polites* griego, de ese miembro de la comunidad política que se caracteriza por participar en ella, aunque Skinner insista en ver sus orígenes en la república romana (Pocock, 1995). El ciudadano se ocupa de las cuestiones públicas, y por eso merece la estima social, acude a la plaza pública para deliberar junto a sus conciudadanos sobre lo justo y lo injusto. La ciudadanía no es para él un medio para ser libre, sino el modo

de ser libre, que necesita ser cultivado mediante la educación cívica. Goza de un igual derecho para hablar en la asamblea (*isegoría*) y de igualdad ante la ley (*isonomía*). Y trata de resolver las discrepancias mediante la comunicación, no mediante la violencia.

Esta noción de ciudadanía política es sin duda de cuño republicano, y en nuestros días la ha defendido Arendt y actualmente un gran número de autores desde Pettit a Habermas y Barber, pasando por liberales como Ackerman.

En lo que hace a la idea de *ciudadanía social*, que ya hemos comentado, es Thomas Marshall quien acuña el término en *Ciudadanía y clase social*, al preguntarse si los trabajadores pueden ser ciudadanos. La respuesta es contundente: "siempre que se les dé educación, siempre que tengan asistencia sanitaria, siempre que tengan un seguro de desempleo, siempre que tengan atención, evidentemente serán ciudadanos". Pero si las personas no reciben educación, atención sanitaria, ayuda en tiempo de debilidad, no serán ciudadanos porque carecen de civilización. La protección del derecho también civiliza, de forma que civilización y ciudadanía son raíces totalmente conectadas entre sí.

La noción de ciudadanía social de Marshall es una clave que convalidaría universalizar forjando una ciudadanía social cosmopolita (Cortina, 1997); para lo cual es indispensable crear las organizaciones e instituciones capaces de generar una justicia global.

La siguiente dimensión sería la de una *ciudadanía económica*, poco nombrada en el mundo académico y, sin embargo, urgente. Si hemos convenido en considerar ciudadano a aquel que es su propio señor junto a sus iguales en el seno de una comunidad política, no cabe duda de que la noción pertenece de forma eminente a la esfera política. Pero resulta difícil no ser vasallo de cualesquiera voluntades arbitrarias cuando el trabajo es un recurso escaso y la reducción de plantillas una práctica habitual. Resulta difícil forzar una negociación justa mientras el *outsourcing* debilita el poder de los trabajadores organizados. Como también ejercer la presunta "soberanía del consumidor", tan querida a la economía clásica, si el consumo no es la meta de la economía, como pensaba Smith, sino su motor, e impulsarlo de cualquier forma es el modo de crear puestos de trabajo, movilidad social y el crecimiento siempre soñado por los economistas. No resulta fácil forjar una ciudadanía económica y, sin embargo, quien es vasallo, junto con otros, en lo económico difícilmente será dueño de sí mismo, junto con ellos, en las restantes dimensiones.

Afortunadamente, en nuestro tiempo aumentan las propuestas realizables para cultivar ciudadanos económicos, y algunas de ellas, a las que me sumo, sugieren tomar una de las ideas centrales de la primera Modernidad y darle la vuelta; concretamente, la idea de que en una comunidad política son ciudadanos activos aquéllos que tienen la propiedad necesaria para ser económicamente autosuficientes. Cabe presumir que quien es autosuficiente en lo económico puede permitirse no ser vasallo en lo político, sino ciudadano, de suerte que *autosuficiencia económica* y *ciudadanía* son dos caras de la misma moneda. Pero ¿qué sucedería si invirtiéramos el orden de los factores?, ¿qué ocurriría si el reconocimiento de la ciudadanía fuera anterior al de la autosuficiencia, de modo que una comunidad política estuviera obligada, para ser legítima, a intentar garantizar a sus ciudadanos la propiedad necesaria como para ser autosuficientes? (Ackerman y Alstott, 1999).

Frente al libertarismo capitalista, no gozarían de propiedad sólo las personas que la han adquirido por herencia o por compra, sino todo ciudadano por el hecho de serlo; frente a los colectivismos de distinto cuño, la persona no dependería del cuerpo social, sino que sería su propia señora; más allá de la sociedad que liga la suficiencia económica al trabajo, ésta quedaría ligada a la ciudadanía. Desde un punto de vista económico, las personas podrían ser protagonistas de sus vidas, junto con sus iguales, por tener la propiedad suficiente como para no tener que depender de otros.

En este sentido caminan, por poner sólo dos ejemplos, la propuesta de los liberales Ackerman y Alstott de convertir Norteamérica en una *stakeholder society*, dispuesta a dotar a todos sus miembros en los umbrales de la edad adulta con una cantidad suficiente como para que puedan organizar sus vidas y reforzar con ello el compromiso cívico, al percibir que su comunidad se ocupa también económicamente de ellos. Muy próxima a esta sugerencia se encuentra la insistencia, ahora desde la vertiente socialista, de Philippe Van Parijs de proporcionar a todos los ciudadanos un ingreso básico de ciudadanía, que reciben anualmente de forma incondicionada, de suerte que puedan contar con una red segura que les libra de la necesidad (Van Parijs, 1996).

Ahora bien, a comienzos del siglo XXI la noción de ciudadanía difumina los límites de las comunidades políticas, diluye las fronteras entre "nosotros" y "vosotros", y exige que la dote y el ingreso que liberen de la necesidad y excluyan la dominación de unos hombres por

otros, al menos en lo que hace a la economía, lo reciba todo ser humano por el hecho de serlo. Universalizar ese ingreso, ese mínimo de ciudadanía económica o, cuando menos, hacer posible que las personas puedan desarrollar sus capacidades básicas, en la línea de la propuesta de Amartya Sen, acabar con la pobreza como exige Jeffrey Sachs es económicamente posible (Sachs, 2005). Como lo es invitar a los consumidores —es decir, a todos los seres humanos— a comportarse como ciudadanos en tanto que consumidores, un cambio de *éthos* que comportaría la transformación de la producción y la distribución (Cortina, 2002). Cambiar la economía desde dentro es posible, otra cosa será que en este caso haya más "acierto", más propuestas realistas sobre la mesa, que voluntad.

La siguiente dimensión sería la de la *ciudadanía compleja*, a la que ya nos hemos referido. Para que en una sociedad todos los ciudadanos puedan ser considerados como ciudadanos de primera, es posible o bien prescindir de las diferencias, dejando sólo lo que les asemeja, que es la idea de ciudadanía propia de la Ilustración, o bien asumir que los ciudadanos lo son desde su diversidad, desde sus distintas identidades. El reconocimiento recíproco de las identidades diversas de sexo, religión, pertenencia, tendencia sexual, lleva a reconocer a su vez que sólo una ciudadanía compleja es justa con la naturaleza de la realidad social. La noción de ciudadanía no puede anular las diferencias ni dejar de protegerlas, siempre que sean significativas y legítimas.

Porque no cualquier tipo de diferencia es legítima, eso es cierto, ni es legítimo cualquier procedimiento para reivindicarla. El recurso al terrorismo en una sociedad democrática desvirtúa cualquier reivindicación. Y es que en la lucha por el reconocimiento hay un requisito central, que es el de los criterios de legitimidad para dilucidar qué diferencias deben integrarse y, por lo tanto, tienen que ser protegidas y respaldadas desde un punto de vida institucional (Honneth, 2003). En este contexto, se plantea hoy en día como un problema especialmente urgente el de la diversidad cultural, el de forjar una *ciudadanía multicultural o intercultural*.

Si por "diversidad cultural" se entendiera sólo diversidad de costumbres (comida, vestido, entretenimiento), incluso de lengua, acomodar las diferencias culturales no sería más difícil que acomodar cualquier otro tipo de diferencia grupal. El problema radical se plantea cuando se trata de distintas cosmovisiones y cuando esas cosmovisiones comportan concepciones de justicia que entran en conflicto,

cuando discrepan acerca de los mínimos de justicia que constituyen la ética cívica y permiten a los ciudadanos de una comunidad construir su vida juntos. Por ejemplo, cuando una cultura entiende que la mujer carece de libertad para organizar su vida, a diferencia del varón; o cuando una comunidad rechaza la educación pública para sus jóvenes, como es el caso de los Amish, a los que algunos autores consideran "ciudadanos parciales" porque renuncian voluntariamente a derechos y responsabilidades ciudadanos; o cuando la comunidad asigna a algunos de sus miembros el derecho a juzgar y castigar, y se niega a aceptar la legitimidad de los jueces externos. ¿Qué sucede cuando existen discrepancias profundas sobre cuestiones de mínimos de justicia?

Tres propuestas parecen haberse planteado en los últimos tiempos como síntesis de la diversidad de voces.

La *primera* de ellas es el liberalismo multicultural de Will Kymlicka, según el cual, para resolver equitativamente las cuestiones multiculturales, una teoría liberal debe complementar los derechos humanos individuales con derechos de los grupos, porque existen diferencias culturales que no pueden mantenerse y transmitirse contando sólo con la protección de los derechos civiles y políticos individuales. Los derechos de los grupos entonces funcionan como "protecciones externas" para los grupos étnicos, porque les permiten limitar el poder de la sociedad más amplia, impedir que las instituciones del grupo se vean atropelladas por las decisiones de la mayoría. Las protecciones externas son, pues, intergrupales (Kymlicka, 1996).

Sin embargo, una teoría liberal debe igualmente explicar que los derechos colectivos tienen límites, sobre todo dos: un grupo no puede valerse de sus derechos para dominar a otro, ni tampoco para oprimir a sus propios miembros. En este segundo caso, hablamos de que los grupos no pueden utilizar sus derechos como "restricciones internas", es decir, para limitar la libertad de sus miembros a cuestionarse y revisar las autoridades y las prácticas tradicionales. Es preciso asegurar igualdad entre los grupos, y libertad e igualdad en los grupos.

El gran problema consiste entonces en aclarar qué hace el liberalismo con grupos étnicos que privan de libertad a sus miembros, si es preciso tolerarlos y permitir que priven a sus miembros de autonomía. Para responder a esta cuestión se perfilan dos modelos de liberalismo: un liberalismo ilustrado, comprensivo o kantiano, que tiene a la autonomía por clave del mundo liberal, y un liberalismo de la Reforma, político, rawlsiano, que teme que la autonomía socave la adhesión a

las instituciones liberales de quienes no la valoran. Ante ambos modelos, Kymlicka reconoce que la tolerancia religiosa nació para defender la autonomía y, por tanto, no son admisibles las restricciones internas. Sin embargo, tal vez el pragmatismo le aconseja afirmar que no es lo mismo identificar una teoría defendible de los derechos de los grupos que imponerla. Más vale —afirma— que los liberales se acostumbren a convivir en sus países con grupos iliberales (por ejemplo, el Pueblo indio), como hacen con grupos iliberales de otros países.

Una *segunda* propuesta sería la de un liberalismo intolerante por temeroso, por desgracia muy difundido en Europa, que se asusta ante la entrada de inmigrantes con diferentes culturas, convencidos del valor de su cultura, y afirma que suponen un peligro para nuestras convicciones occidentales. Más justo y eficaz sería que quienes, desde una cultura occidental, están convencidos del valor de la autonomía y los derechos humanos traten de reforzar tales convicciones entre ellos con palabras y con hechos, en vez de insistir en que se debe debilitar los valores. Si lo hicieran así, se percatarían de que lo que urge es resolver el problema de la miseria, integrar a los que huyen de ella, dialogar con su cultura y hacer creíble con la acción que el respeto a los derechos humanos es un buen programa ético-político.

Por mi parte, quiero proponer un liberalismo 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. Los miembros de los diversos grupos culturales deben poder conocer ofertas diversas, ponderar cuáles son las que prefieren y elegir libremente, de modo que el grupo no restrinja su libertad. Porque bien puede ocurrir que quienes estén interesados en mantener las diferencias culturales sean los patriarcas y los líderes, más que los miembros. Sólo teniendo posibilidad de elegir es posible averiguar si una mujer prefiere aceptar el marido que otros le proporcionan, no trabajar fuera del hogar y vivir pendiente del varón. De ahí que no se pueda permitir en modo alguno que los grupos culturales coarten la libertad de sus miembros, de lo que sólo se beneficiarían los poderosos.

Pero desde esta base el diálogo intercultural es imprescindible, un diálogo que descansa en dos supuestos al menos: importa respetar las culturas porque los individuos se identifican y estiman desde ellas, y no se puede renunciar a priori a la riqueza que una cultura pueda aportar (Taylor, 1993), pero a la vez ese respeto tiene que llevar a un

diálogo desde el que los ciudadanos puedan discernir qué valores y costumbres merece la pena reforzar y cuáles obviar.

Las culturas no están separadas entre sí ni son estáticas, ninguna de ellas es homogénea y todas son dinámicas, se han hecho históricamente en diálogo mutuo, han aprendido unas de otras. Y cabe suponer que en el futuro este proceso será progresivo, teniendo en cuenta el mayor contacto que existe entre las culturas en el ámbito local y global. Lo realista es, pues, suponer que la convivencia de personas con distintas culturas propiciará cada vez más el diálogo y el aprendizaje mutuo, habida cuenta además de que cada uno de nosotros es multicultural.

Este diálogo no tiene que ser sólo cosa de los líderes culturales, sino que empieza en las escuelas, los barrios, los lugares de trabajo. Mientras existan guetos, mientras la vida cotidiana no sea en realidad multicultural, seguirá pareciendo que hay un abismo entre las culturas, cuando en realidad existe una gran sintonía entre ellas si no se interpretan desde la miseria, el desprecio y la prevención. Hacer intercultural la vida cotidiana es asegurar que cada cultura dará lo mejor de ella, por eso la integración en la ciudadanía ha de hacerse desde el diálogo intercultural de la vida diaria.

Evidentemente, en el siglo XXI estas dimensiones de la ciudadanía se inscriben en ese irrenunciable horizonte de una ciudadanía *cosmopolita*, que ha sido siempre deseable y es por fin posible como motor de una justicia global.

VII

DEMOCRACIA RADICAL COMO DEMOCRACIA COMUNICATIVA

1.

Apuesta por una democracia deliberativa

La aplicación del principio de la ética de la razón cordial al ámbito de la política resulta fecunda, entre otras razones, porque proporciona una peculiar teoría normativa de la democracia. Sin duda, las teorías empíricas son indispensables, pero sin una teoría normativa resulta imposible encontrar un criterio para distinguir entre lo vigente y lo válido en lo que respecta a las normas. En nuestro caso, la aplicación de una teoría semejante alumbraría los rasgos de una democracia radical, que entiende por “raíz” de la política la voluntad de esos sujetos que se reconocen recíprocamente el derecho a decidir sobre las normas comunes, precisamente porque reconocen su autonomía personal y la necesidad de normas justas que la protejan y potencien, y salgan al paso en las situaciones de especial vulnerabilidad.

Podría parecer entonces que una democracia radical comunicativa tomaría la forma política de una democracia participativa directa, en la tradición de la democracia ateniense del Siglo de Pericles, y de las propuestas de Rousseau, Marx, Pateman, Bachrach o Benjamin Barber en *Democracia fuerte*. Serían los afectados por las normas legales quienes tendrían que decidir cuáles son válidas y deberían, por tanto, promulgarse después de haber celebrado un diálogo en las condiciones más próximas posible a la simetría. Sin embargo, no es éste el caso, ni en lo que respecta a la democracia comunicativa ni 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.

En efecto, aunque las siguientes palabras de Apel parecían abonar una democracia directa: “la democracia, como aproximación a esta exigencia ideal, es, por tanto, algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su *fundamentación ético-nor-*

mativa en la *ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya siempre hemos aceptado al argumentar” (Apel, 1980:272), lo bien cierto es que no ha sido así, porque en sociedades complejas resulta imposible aplicar de forma directa el principio ético a la forma de organización política.

En lo que respecta a Apel, y como ya hemos comentado, desde *La transformación de la filosofía*, distinguió entre una parte A y una parte B de la ética, refiriéndose la primera a la fundamentación del principio moral, y la segunda, a su aplicación en las distintas esferas sociales. Esta dimensión de aplicación debe orientarse por un principio de responsabilidad que exige mediar la racionalidad comunicativa y la estratégica, de suerte que la democracia no ha de consistir en una participación directa de los ciudadanos en la decisión sobre las leyes, sino que es necesario tener en cuenta la negociación de intereses, los contextos concretos de acción, las decisiones administrativas, las luchas de poder y la imposibilidad de tener a los ciudadanos pendientes de las decisiones sobre las leyes. La democracia representativa sería entonces el modelo adecuado, siempre que los ciudadanos pudieran hacer llegar también sus propuestas a través de diversos mecanismos, como el debate abierto en la esfera de la opinión pública, los referendos o la posibilidad de hacer llegar temas al debate parlamentario.

Por su parte, Habermas ha dedicado buena parte de su obra a diseñar una teoría normativa de la democracia que, en su caso, avala expresamente la configuración de una democracia radical, desarrollada como una política deliberativa de cuño peculiar. Su forma de entender la democracia radical es la que Marx expone en la *Crítica al Programa de Gotha*. Según ella, el único modo de realizar la democracia consiste en acceder a una fase de la historia en la que el Estado se subordine a la sociedad. Como Habermas se percata de que un modelo semejante resulta inviable en sociedades complejas, sugiere transformarlo en procedimientos que permiten propugnar una formación radical-democrática de la voluntad y de la opinión pública, capaz de querer intereses universalizables. Una procedimentalización semejante de la democracia radical, dirigida a lograr una formación democrática de la voluntad en sociedades complejas, nos sitúa en el camino de una política deliberativa.

Curiosamente, esta política deliberativa nunca se ha autodenominado “democracia discursiva”, como cabría esperar de una aplicación del Principio del Discurso al ámbito político, para desconcierto de

algunos seguidores de Habermas, como es el caso de Dryzek, que desde el comienzo defendieron una democracia discursiva, convencidos de que éste era el rótulo que Habermas iba a patentar para su propuesta de democracia radical. Sin embargo, no fue éste el caso (Dryzek, 1990).

A diferencia de Apel, que continúa defendiendo una fundamentación ético-normativa de la democracia, aunque en la aplicación deba mediarse estratégicamente, Habermas delinea los trazos de una Teoría del Discurso, no ya de una ética del discurso, y entiende que las normas legal-políticas tienen su fundamento en el Principio de la Democracia, que no es sino una modulación del Principio del Discurso para la comunidad política. Con ello se propone, entre otras cosas, evitar lo que él entiende que es una limitación de la filosofía kantiana, y que consiste en la moralización del derecho y de la política. En la tradición kantiana, la autonomía es un concepto moral, referido a la libertad interna de los sujetos, mientras que la libertad externa queda garantizada por medio de una Constitución republicana. Habermas, por su parte, se esfuerza por mostrar la co-origenariedad de la autonomía moral y la civil, no quiere convertir el derecho “en una forma deficiente de moral”, y con ese fin elabora un concepto de autonomía lo suficientemente abstracto como para poder especificarse en unas ocasiones como autonomía moral y en otras como autonomía civil.

Se trata de una autonomía ligada a la acción comunicativa en la medida en que, al realizar dicha acción, los interlocutores elevan pretensiones de validez, una de las cuales es la pretensión de corrección de las normas prácticas, sean morales o jurídicas. Para dilucidar si la norma es o no correcta es preciso insertarse en procesos de discurso racional que, en último término, deben someterse al Principio del Discurso, un principio que en escritos anteriores aparecía como principio ético. Ahora afirma Habermas que es neutral a la moral y al derecho, ya que vale para ambos tipos de normas, y dice así: “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” (Habermas, 1998:172).

El Principio del Discurso se refiere al punto de vista de la razón práctica, desde el que es posible juzgar imparcialmente una norma y decidir sobre ella. Tal principio supremo se especificará como Principio Moral o como Principio de la Democracia, atendiendo al tipo de razones que son necesarias para justificar las normas (que una norma se

justifique desde intereses universalizables sigue siendo el distintivo de la moral, mientras que la política ha de apelar a razones pragmáticas, éticas y morales) y al sistema de referencia al que apelamos para justificar las normas, que en cuestiones morales es la humanidad en conjunto, de modo que las razones decisivas deban poder ser aceptadas por cualquiera, mientras que en los problemas ético-políticos el sistema de referencia es la forma de vida de la comunidad política aceptada como “nuestra”: las razones decisivas deben poder ser aceptadas por el conjunto de participantes que comparten “nuestras” tradiciones. Por eso, el Principio de la Democracia, válido para el mundo jurídico-político, puede formularse del siguiente modo: “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” (Habermas, 1998:175).

El despliegue de ese principio, que constituye el fundamento racional para una teoría normativa de la democracia, configura una democracia radical, en el sentido expuesto, que cobrará la forma de una política deliberativa, no de una democracia participativa, ni tampoco discursiva.

Si el Principio del Discurso se aplicara directamente a la política, la participación de los afectados (no sólo de los ciudadanos) debería entenderse como autogobierno, en el sentido de ejercicio directo del poder. Sin embargo, en las sociedades complejas el funcionamiento de los diferentes sistemas y de sus relaciones mutuas se ha complicado en extremo, como también las dos claves para entender la democracia como autogobierno: voluntad del pueblo y soberanía popular. En este contexto es en el que Habermas propone un peculiar modelo de democracia deliberativa, que resulta ser pionero en ese movimiento que desde la década de los noventa del siglo XX ha permitido hablar de un “giro deliberativo de la democracia”.

Este modelo se suma, en efecto, a la denominación general “política deliberativa”, tal vez porque Habermas se percata de que la deliberación incluye formas de comunicación distintas de los argumentos, como pueden ser narraciones, biografías, testimonios, mitos o historias de vida, que resultan esenciales para comprender el significado de las normas en los distintos contextos, mientras que el discurso se atiene sólo a argumentos. Por nuestra parte, entendemos que el proceso comunicativo incluye tanto el momento de la deliberación como

el del discurso, tanto las distintas formas de comunicación como el momento argumentativo, y por lo tanto hablamos de democracia comunicativa como una forma peculiar de democracia deliberativa. Es necesario incluir todas las formas de comunicación que la buena retórica aconseje, siempre que en último término decidan los argumentos (Bohmann, 1996; Cortina, 2007). Amén de que consideremos que el momento inicial del proceso por el que las normas se someten a procesos de deliberación es ya un momento ético, el momento del reconocimiento recíproco.

Cuál pueda ser la fecundidad de la propuesta se echará de ver mostrando en primer lugar la necesidad de apostar por una forma de democracia deliberativa frente a la agregativa, analizando a continuación las virtualidades de la política deliberativa de Habermas y tratando, por último, de superar esta propuesta, conservando lo mejor de ella.

2.

El nudo de la cuestión: el proceso por el que se forman las mayorías

En el año 1927 publica John Dewey *The Public and its Problems*, en el que aparece, entre otras, una afirmación clave para entender por qué a partir de la década de los noventa del siglo XX se produce lo que algunos autores han llamado “el giro deliberativo de la democracia”. Tanto Habermas, en *Facticidad y validez*, como Bohman al comienzo de *Public Deliberation*, recogen este significativo texto:

La regla de la mayoría es tan absurda como sus críticos le acusan de serlo (...). Lo importante es el medio por el que 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 de debate, discusión y persuasión (Dewey, 1927:207).

Ciertamente, la democracia es gobierno del pueblo, y hemos convenido en que la voluntad del pueblo se expresa a través de la voluntad de la mayoría, siempre que respete a las minorías. Pero no tanto porque creamos que la voz de la mayoría es la voz de la voluntad ge-

neral, sino porque no hay un mecanismo mejor; es, a fin de cuentas, el mal menor. Por eso —dirá Dewey—, lo importante no es revestirla de un carácter sagrado, sino mejorar al máximo el proceso por el que se llegan a formar las mayorías. La clave en una sociedad democrática es el proceso por el que se forma la voluntad del pueblo, más aún que el procedimiento por el que se toman las decisiones últimas. De ahí que algunos autores insistan en que la democracia deliberativa no es un modelo de democracia distinto de otros, sino el *proceso* por el que debe formarse la voluntad en una sociedad democrática, a partir de la existencia de desacuerdos, de conflictos.

En efecto, el punto de partida de la reflexión es el hecho palmario de que en las sociedades democráticas existen desacuerdos, o bien de preferencias e intereses, que es lo que preocupa a autores como Barber, Habermas, Bohman y a Rawls en *Teoría de la Justicia*, o bien desacuerdos de carácter moral. En este segundo caso se encuentran Rawls desde *Liberalismo político*, desde ese momento en que constata el hecho de la existencia de distintas doctrinas comprensivas del bien, y también Gutmann y Thompson, que creen descubrir una esfera social peculiar, la *middle democracy*, en la que los ciudadanos deberían deliberar sobre los temas morales en los que discrepan.

El desacuerdo de propuestas morales se expresa en el hecho del pluralismo moral, que puede articularse, de forma razonable, bien elaborando una concepción moral-política de la justicia que atraiga el consenso entrecruzado de distintas doctrinas comprensivas del bien y permita hacer un uso público de la razón desde su base (Rawls), o bien haciendo uso de esa razón pública en la democracia media, siempre que se atenga a los principios de reciprocidad, publicidad y responsabilidad (Gutmann y Thompson), o bien articulando una ética cívica que contenga los mínimos exigibles de justicia con las éticas de máximos de vida buena de una sociedad moralmente pluralista (Cortina).

El desacuerdo de preferencias o intereses, por su parte, puede articularse o bien mediante imposición, bien recurriendo a una concepción compartida de vida buena que justifique a qué preferencias e intereses se concede prioridad y cuáles se relegan, o bien optando por una comunidad de consenso, tal como la define una democracia participativa unitaria, o bien recurriendo a la agregación de preferencias, o intentando transformarlas mediante la deliberación. Parece que son estos dos últimos procedimientos los únicos respetuosos con el hacer

democrático, aunque comportan dos modos muy distintos de entender el dinamismo social (Crocker, 2008).

En efecto, los defensores de la democracia agregativa consideran que los ciudadanos forman sus intereses y preferencias en privado, y que el punto de partida de la política son estos intereses y preferencias que ya vienen dados por conceptos no políticos. El mecanismo democrático no tiene otra misión que sumarlos y atender a los intereses de la mayoría. Con lo cual se muestra que el “agregacionista” es incapaz de percibir la capacidad transformadora de los procedimientos democráticos, las virtualidades de una formación democrática de la voluntad.

Por el contrario, el partidario de la democracia deliberativa entiende que las preferencias e intereses no se forman en privado, no vienen ya dados, sino que se forman socialmente. Por tanto, la deliberación es un método racional para transformar públicamente las diferencias, más que para agregarlas. Reconociendo que la política no puede liberarse del conflicto moral o de intereses, la democracia deliberativa trataría de encontrar un punto de vista común sobre cómo los ciudadanos deberían decidir públicamente cuando están fundamentalmente en desacuerdo. La esencia de la legitimidad democrática descansa en la capacidad de los individuos, sujetos a una decisión colectiva, de entrar en una *deliberación* auténtica sobre la decisión que se debe tomar. Los individuos deberían aceptar la decisión sólo si pudiera resultar justificada para ellos en términos convincentes.

Como señala Barber (2004:198/199), “el mayoritarismo es un tributo al fracaso de la democracia: a nuestra incapacidad para crear una política del mutualismo que pueda superar los intereses privados. (...) Concebir la decisión como la preferencia de la mayoría no sólo reduce los bienes públicos a débiles agregaciones de intereses privados, y el mutualismo, a la arbitrariedad de las mayorías transitorias, sino que tampoco responde a la intensidad y el compromiso”. Lo importante será entonces, siguiendo a Rousseau, no elegir metas comunes o descubrir intereses comunes, sino querer un mundo común, generando una voluntad común. La única forma de superar la paradoja de Arrow consiste en utilizar la deliberación como la piedra filosofal que nos permite transformar cualquier metal en oro; en este caso, las preferencias individuales en una voluntad común.

Como síntesis de lo dicho, podríamos resumir en cuatro, al menos, las razones que avalan esa apuesta por la democracia deliberativa que

se produce de forma tan frecuente desde los años noventa del siglo XX en el ámbito de la filosofía práctica.

En *primer lugar*, el agregacionismo da por supuesto que las preferencias y los intereses se forman en privado, que es preciso partir de ellos como un hecho dado, y no contempla la posibilidad de transformarlos, sino únicamente de agregarlos. Un supuesto a todas luces falso.

En *segundo lugar*, los agregacionistas tienen una noción menguada de racionalidad, que no permite superar paradojas como la de la imposibilidad de Arrow. Por el contrario, la racionalidad humana viene impregnada por los valores de los contextos concretos y por motivaciones que no se reducen al autointerés, incluso en el caso de la economía. Como con todo acierto muestra el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, en la conducta racional cabe reconocer otros móviles además del autointerés. Sen señala la simpatía, a la que ya aludía Adam Smith, y el compromiso, que procede de una tradición deontológica en la que Kant y Rawls tienen un lugar. Por nuestra parte, apuntamos el reconocimiento compasivo como un móvil que lleva al compromiso con aquel al que se reconoce como valioso.

En *tercer lugar*, la deliberación tiene capacidad para transformar las preferencias iniciales y para modular una voluntad que en principio puede ser autocentrada. Como señala Barber (2004:200), 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”.

Y, en *cuarto lugar*, si la democracia es el gobierno del pueblo, los ciudadanos deben ejercer su autonomía política no sólo eligiendo representantes que deben responder de sus decisiones ante el pueblo, sino también tomando parte activa en esas decisiones a través de la deliberación y escuchando las respuestas que se dan a sus propuestas. Las leyes y decretos tienen que ser racionalmente aceptables por sus destinatarios, y por eso deben ser éstos, de algún modo, sus autores.

Éstas son algunas de las razones por las que recientemente se ha producido ese giro deliberativo de la democracia, que obviamente tiene una historia.

La tradición de la democracia deliberativa arranca al menos de la Atenas de Pericles, pero también del Libro I de la *Política* de Aristóteles, continúa —con unos matices u otros— en la obra de autores como Burke, John Stuart Mill y, sobre todo, John Dewey, y a comienzos de los años noventa del siglo XX se produce ese “giro delibera-

tivo de la democracia” que propician autores como Bessete, Manin, Cohen, pero sobre todo el propio Habermas y John Rawls. Siguiendo los pasos de uno y otro, entran en la arena figuras entre las que destacan Gutmann, Thompson, Bohmann, Rehg, Dryzek, Nino, Richardson, Crocker y también Sen. Todos ellos entienden que la democracia deliberativa resulta indispensable en una política democrática que quiera serlo realmente.

En este sentido, y a pesar de la gran cantidad de caracterizaciones de la democracia deliberativa que pueden encontrarse, todas ellas podrían concordar en la que ofrece Elster (1998:1) con las siguientes palabras: “Bajo la influencia de Habermas en sentido amplio, la idea de que la democracia gira en torno a la transformación, más que la simple agregación de preferencias, se ha convertido en una de las posiciones más importantes en la teoría democrática”.

3.

Virtualidades de una democracia deliberativo-discursiva

En este conjunto de teorías de la democracia, partidarias del proceder deliberativo, se inserta la política deliberativa de Habermas que, en último término se atiene al Principio del Discurso y, por tanto, podría denominarse “deliberativo-discursiva”, como hemos comentado. Se trata de una propuesta sumamente fecunda, cuyas ventajas queremos analizar en primer lugar.

En principio, se trata de una teoría normativa de la democracia con *pretensión cognitivista*, lo cual le permite acreditar la *aceptabilidad racional* de las normas políticas, en la medida en que es posible descubrir qué normas son *válidas*.

En efecto, algunas teorías empiristas de la democracia, como la de Werner Becker, consideran que la legitimidad del Estado descansa en el reconocimiento fáctico de las leyes por parte de aquellos que están sometidos a su dominación, es decir, en la aceptabilidad fáctica de su pretensión de legitimidad. Pero, si esto es así, los partidos políticos no tienen por qué pretender objetividad, sino sólo aceptación actual o posible de sus propuestas. En cuyo caso, sus discursos han de tener una función socio-psicológica, y no cognitiva, lograr la adhesión de los ciudadanos con discursos atractivos, pero no ofrecer argumentos que puedan ser racionalmente aceptados. En ese caso, el emoti-

vismo político es inevitable y las mayorías se forman manipulando emociones, no presentando argumentos que ciudadanos autónomos puedan evaluar y aceptar si los consideran racionales.

Por otra parte, los ciudadanos racionales no encuentran razones suficientes para respetar las reglas del juego democrático, cuando lo cierto es que tendrían que ser convencidos con razones, porque justamente la legitimidad del sistema democrático descansa en que los ciudadanos sean a la vez destinatarios y autores de las leyes. Esto es lo que exige una democracia radical. De ahí que la clave de una comprensión procedimentalista de la democracia consista en que el procedimiento democrático institucionalice discursos y negociaciones que habrían de fundar la presunción de racionalidad para los resultados obtenidos conforme al procedimiento. Se hace necesaria una teoría normativa de la democracia que entienda la aceptabilidad como presunción de aceptación racional, y no simplemente como aceptación fáctica, y se revele, por tanto, como cognitiva.

“Cognitivismo” en la esfera moral, jurídica y política significa en este caso que los juicios prácticos pueden pretender objetividad en la medida en que sean racionalmente intersubjetivos, es decir, en la medida en que pueden ser aceptables para los afectados por ellos. Y esta pretensión cognitivista presta a la democracia deliberativo-discursiva una especial función epistemológica, a la que quisiera denominar *D2*, a diferencia de otras teorías de la democracia deliberativa, que le asignan una función a la que quisiera denominar *D1*.

D1 entendería que la legitimidad de la democracia exige llevar a cabo procesos deliberativos a través del uso público de la razón para llegar a decisiones en algún sentido aceptables por los ciudadanos, que deberían ser los autores de las leyes. En este ámbito se encuadrarían autores como Gutmann, Thompson, Bohmann, Richardson, Crocker y Sen, que seguirían la línea marcada por el último Rawls, que incide en el papel de la razón pública, ligada a una democracia deliberativa (Rawls, 1999:579 y 580).

D2, por su parte, iría más allá y afirmaría que es la propia racionalidad humana la que exige los diálogos para descubrir la validez de las normas, porque una persona en solitario no puede justificar qué normas son racionalmente válidas, sino que necesita el diálogo para llegar a justificarlas. De ahí que una democracia tenga que ser deliberativa y que la formación democrática de la voluntad resulte indispensable para descubrir las normas válidas. *D2* es expresiva de la

posición de la ética del discurso y de la teoría del discurso, y en ella se insertarían Apel y Habermas, pero también autores como Conill, Dryzek, García-Marzá, Hoyos, Kettner, Maliandi y Ulrich.

En este caso, la deliberación tiene un significado muy especial: no sólo se entiende como un ideal normativo, como un test para la legitimidad democrática, de suerte que los destinatarios de las leyes comprendan que de algún modo son aceptables racionalmente o, por lo menos, que ellos han podido influir en el proceso de su discusión (*D1*), sino que se entiende también como un procedimiento indispensable para dilucidar si las normas conjuntas son racionalmente válidas, teniendo en cuenta la constitución dialógica de la razón humana, lo cual implica una fuerte exigencia epistemológica (*D2*).

La *segunda ventaja* del modelo deliberativo-discursivo de democracia consiste en ser fiel al contenido etimológico de la expresión “democracia”, convirtiéndola en auténtico gobierno del pueblo en la medida en que los autores de las leyes coinciden con los destinatarios. Se conjugan así dos tradiciones de filosofía política: la kantiana de la autonomía moral de la persona y la rousseauiana de la autonomía política, reflejada en la voluntad general. Estado de derecho y democracia se presuponen recíprocamente. Y precisamente porque son los legisladores quienes deben conciliar “lo que todos podrían querer”, de alguna forma los autores de las leyes han de ser sus destinatarios, a través de la elección de representantes obligados a dar cuenta de sus actuaciones y a través de la deliberación pública que se expresa en los distintos niveles de la vida social. Las redes intersubjetivas del lenguaje han de expresarse en esos distintos niveles.

Por otra parte, la propuesta de la que tratamos presenta una *democracia de doble vía*, que cuenta tanto con una formación política de la voluntad institucionalizada, que lleva a resoluciones, como con el entorno de los procesos informales de formación de opinión no institucionalizada: asociaciones libres que canalicen las discusiones sobre temas, valores y problemas, e influyan de modo indirecto en las decisiones institucionalizadas. Es necesario institucionalizar jurídicamente estos procesos a través del Parlamento, y ésta es la clave política, pero también fomentar estos procesos en la opinión pública, y ésta es la clave del mundo vital y de una sociedad civil que ha de mostrar una especial sensibilidad por los problemas que afectan a intereses universalizables. Importa potenciar y adensar las redes intersubjetivas del lenguaje.

A diferencia de autores como Bohman, que sólo hablan de deliberación política, o de Gutmann y Thompson, que utilizan la expresión “democracia media” para referirse a la deliberación sobre desacuerdos morales, Habermas diseña una democracia de doble vía, de la que forman parte procesos formales e informales, la dimensión política y la de la sociedad civil. La sociedad civil se convierte en una pieza clave de una democracia radical.

Sin embargo, en lo que respecta a la opinión pública, queda reconocida como lugar de descubrimiento de nuevas exigencias y problemas a través de diálogos informales, pero no como lugar de justificación de las normas, que queda en manos de los procesos formales de deliberación; procesos que se remiten a la institución parlamentaria. En los procesos parlamentarios, se limita el espacio público en cuanto a los interlocutores, a los temas y al tiempo de que se dispone; por eso los espacios públicos en el interior de los órganos parlamentarios se estructuran ante todo como contexto de justificación, y dependen de un trabajo administrativo previo, de uno posterior, y del contexto de descubrimiento que viene representado por ese espacio público, no regulado por procedimientos, que es el que forman los ciudadanos.

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 que cuando los procesos de deliberación son informales no cabe atribuirles pretensiones de justificación. La opinión “publicada”, las encuestas y los debates son lugares de descubrimiento, pero no de justificación. En ellos es impagable la tarea de los disidentes, de los que llevan lo invisible a visibilidad (Muguerza, 1990), pero todavía no es el lugar de la justificación, que precisa de reglas formales.

Por último, el concepto procedimental de política deliberativa permite encarnar en las instituciones el ideal de una *democracia radical*, teniendo en cuenta que las sociedades avanzadas son sociedades decentradas, en las que se diferencian el subsistema político, el económico y el mundo vital. De ahí que la teoría normativa de la democracia cobre referencia empírica cuando atiende a la pluralidad de formas de comunicación que permiten configurar una voluntad común: la autocomprensión ética de los ciudadanos, los acuerdos de intereses y los compromisos de la racionalidad estratégica, las funda-

mentaciones morales y la comprobación de lo que es coherente jurídicamente. El procedimiento deliberativo permite establecer una conexión entre consideraciones pragmáticas, compromisos, discursos de autoentendimiento y discursos relativos a la justicia.

Siguiendo la intuición de Arendt de que el poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertar con los demás y actuar de acuerdo con ellos, el poder comunicativo, nacido del mundo vital, debe legitimar en último término la acción política. Sin embargo, a diferencia de Arendt, reconocemos 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.

4.

Una democracia comunicativa

Ciertamente, este modelo procedimental de democracia deliberativa tiene grandes “ventajas competitivas” en relación con otros, pero también límites que conviene superar, precisamente porque se trata de una propuesta sumamente valiosa, que puede resultar todavía más fecunda de lo que lo es en su factura actual. Superar esos límites nos llevaría a entender que el proceso por el que se forman las mayorías debería ser el de la deliberación, trazada según el modelo de la comunicación y no sujeta sólo al discurso, en rasgos como los siguientes.

4.1. El reconocimiento recíproco de la autonomía y la necesidad de una democracia comunicativa

El empeño de Habermas en privar al principio supremo de la racionalidad práctica de connotaciones éticas y en considerarlo “moralmente neutral” es, a mi juicio, desafortunado en sí mismo e innecesario para la meta que persigue. Si la meta es mostrar la complementariedad

entre procedimientos morales y jurídicos, las características de unos y otros muestran que son complementarios, sin necesidad de reformular la arquitectónica de la razón práctica. Pero, por otra parte y sobre todo, la co-originariedad de la autonomía moral personal, entendida en el sentido kantiano de la libertad interna, y la autonomía cívica no dependen de un concepto abstracto de autonomía. Lo que se expresa en el principio supremo (“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”) no es una noción de autonomía abstracta, sino el reconocimiento recíproco de la autonomía, que es una categoría ética en la medida en que revela la realidad de un “nosotros”.

Precisamente, la ética del discurso pretende desde sus comienzos superar el planteamiento kantiano que lleva a un “Yo pienso” como principio supremo de la apercepción trascendental. Y no sólo porque el “Yo pienso” se subordine a un “Yo actúo”, que expresaría el principio supremo de la autonomía de la voluntad, propio de la libertad interna, sino porque la reconstrucción de los presupuestos del habla lleva a un “nosotros argumentamos”, que brota del reconocimiento recíproco de quienes se saben mutuamente interlocutores válidos, obligados a la autolegislación conjunta. El “socialismo pragmático” supera la “lógica trascendental” desde ese reconocimiento recíproco desde el que se legitiman las normas legales y políticas (Cortina, 1986:75-77).

Que ese reconocimiento se limite al de la capacidad lógico-argumentativa es lo que han puesto en cuestión Axel Honneth y Paul Ricoeur, insistiendo en la vertiente del necesario reconocimiento social, y lo que hemos puesto en cuestión en este discurso señalando un reconocimiento lógico-cordial, que incluye al otro en su integridad personal (Honneth, 1997; Ricoeur, 2006; Cortina, 2007). Es éste un reconocimiento ético que ha ido desgranándose a lo largo de la historia, y que da lugar a un “Nosotros” como punto supremo de la apercepción trascendental. Pero no sólo a un “Nosotros argumentamos”, sino al “Nosotros” de quienes se reconocen mutuamente como sujetos de comunicación, dignos de respeto y de compasión.

No lleva razón el individualismo posesivo, pero tampoco un “socialismo lógico-formal” que se empeñe en ignorar el reconocimiento ético en su principio supremo. No existe la autonomía abstracta, que se modula como moral o jurídica, sino el reconocimiento mutuo de la

autonomía y la vulnerabilidad, que exige desarrollarse en una democracia comunicativa.

Ese reconocimiento originario tiene consecuencias para el diseño de las instituciones democráticas, que no sólo deben asegurar los procedimientos de la deliberación cuyos resultados pueden presumir racionalidad, sino que deben asegurar que esos sujetos de la deliberación sean ya protegidos en sus derechos, empoderados en sus capacidades básicas y atendidos en las situaciones de vulnerabilidad.

4.2. La sociedad civil como lugar de descubrimiento, justificación y decisión en niveles decisivos

La democracia de doble vía permite distinguir entre las deliberaciones orientadas a decisiones reguladas por procedimientos jurídicos y las deliberaciones de la opinión pública y la sociedad civil, de forma que reconocemos a la sociedad civil un espacio propio, que no es el de la política institucional, aunque debe influir en él. Cosa que no hacen partidarios de la deliberación como Gutmann y Thompson al considerar la deliberación en el espacio público como “democracia media”. Sin embargo, Habermas parece olvidar que existe una esfera institucionalizada de la sociedad civil, aunque esa institucionalización no se realice por la vía jurídica. Parece olvidar que existe un ámbito de la sociedad civil que no es sólo un lugar de descubrimiento, sino también de formación del juicio y de toma de decisiones racionalmente justificadas.

En efecto, en sociedades pluralistas la revolución de las éticas aplicadas no se ha producido en vano, como ya hemos comentado, sino que ha ido generando instituciones no jurídicas y no parlamentarias en las que un número limitado de personas, y en periodos de tiempo limitados, delibera sobre problemas y llega a decisiones para las que tiene que dar razones. Es el caso de los comités y comisiones de bioética o de empresas, de los departamentos de responsabilidad social y de los comités de las asociaciones de periodistas, los colegios profesionales o las conferencias de ciudadanos. Un denso mundo moral que va expresando esa ética pública, que no se identifica con el derecho, pero tampoco con redes informales de crítica y protesta. Esas comisiones y esos comités, que elaboran informes sin fuerza obligatoria jurídica, pero que pretenden obligar moralmente, constituyen la fenomenización de una ética cívica que debe convencer con razo-

nes si pretende obligar moralmente. Pretender obviarla es intentar poner entre paréntesis una fuerza que ya existe y es ya eficaz.

En sociedades moralmente pluralistas, en las que no existe una única instancia legitimada para determinar qué normas son moralmente justas, se hace indispensable la existencia de esas instancias intermedias, de esos comités, comisiones y conferencias que tienen que dar buenas razones para convencer de la obligatoriedad moral de sus propuestas. Sólo obliga moralmente aquello que convence personalmente. Éste es el caso de propuestas mundiales como el Pacto Mundial para las empresas, lanzado en 1999 por el entonces Secretario General de las Naciones Unidas, Kofi Annan, y de múltiples *guidelines*, informes, índices. La moral no es derecho, y menos aún “derecho en espera”.

Por otra parte, es esta institucionalización en distintos niveles la que permite superar críticas, dirigidas a la democracia deliberativa ejercida en el ámbito de la opinión pública, tan agudas como las que ha lanzado Lynn M. Sanders, y que se concretarían en las siguientes (Sanders, 1997): 1) La deliberación requiere una discusión racional, moderada y no egoísta, de la que la gente corriente no es capaz. 2) La asimetría en las discusiones, que resulta inevitable, favorece en realidad a los más poderosos. 3) La deliberación será sin duda apasionada, lo cual está en abierta contraposición con la idea de que debe de ser racional. 4) En realidad, sólo se pone en marcha cuando un tema llega a la agenda política. 5) Exige virtudes de respeto mutuo, integridad cívica, magnanimidad cívica y capacidad deliberativa que no están al alcance del ciudadano común.

Estos organismos éticos intermedios, pertenecientes a la sociedad civil, son capaces de tomar decisiones recurriendo a una deliberación no egoísta, próxima a la simetría, apasionada y racional, que puede estar urgida por la agenda política o no. Una deliberación, en suma, en la que es posible practicar virtudes como el respeto mutuo, la integridad cívica, la magnanimidad cívica, y recurrir a formas de comunicación que no se reducen a los argumentos. Es posible deliberar en serio.

4.3. La fuerza legitimadora del poder comunicativo en el mundo económico

Por otra parte, la diferenciación de dos subsistemas —el político y el económico— y del mundo vital lleva a Habermas a olvidar que el

mundo económico forma parte de la sociedad civil. La distinción entre tres sectores —político, económico y social— despierta a menudo la falsa impresión de que representan otros tantos subsistemas sociales, y de que cada uno de ellos se rige por un medio de integración (poder, dinero, solidaridad). Sin embargo, la esfera económica pertenece a la sociedad civil y necesita legitimación comunicativa para llevar adelante su quehacer, no cabe excluirla del proceso de deliberación.

La incapacidad para incluir la actividad económica en el funcionamiento de una sociedad democrática es una de las limitaciones que deben ser superadas, y deben serlo justamente desde el reconocimiento de que la economía precisa también legitimarse desde el poder comunicativo, aunque tenga que mediarle obviamente con la racionalidad estratégica.

En ese sentido, cabe entender el mundo de la organización empresarial desde tres modelos —el economicista, el institucional y el de los afectados— que suelen estar presentes en el imaginario social.

Según el modelo economicista, la empresa goza de buena salud cuando logra maximizar el beneficio de los accionistas o el de los directivos a cualquier precio. Tomando como punto de partida el individualismo metodológico, se entiende que todo individuo racional tiende a maximizar el éxito en sus jugadas, y la organización empresarial, por su parte, a maximizar el beneficio de quienes han invertido en ella o de quienes la dirigen, con la convicción de que la única motivación del mundo empresarial es el incentivo económico.

Sin embargo, el modelo economicista no existe en realidad sino en lo que los clásicos del contrato social llamaron un "estado de naturaleza", anterior al nacimiento del Estado de derecho, un estado sin ley en el que se satisfacen las preferencias del más fuerte. Pero hasta un pueblo de demonios, hasta un pueblo formado por seres sin sensibilidad moral, opta por un Estado de derecho, "con tal de que tengan inteligencia". Cualquier empresa inteligente prefiere un orden legal a una guerra sin cuartel.

El modelo institucional, por su parte, entiende las empresas como lo que son, como instituciones que nacen del contrato sellado entre aquellos que invierten en ellas trabajo, dinero, servicios, consumo. De ahí que los firmantes del pacto tengan unos derechos, a los que corresponden deberes por parte de la organización. El supuesto modelo economicista ha de sustituirse por el institucional; la diversidad de preferencias se resuelve mediante acuerdos, normas, contratos de inter-

cambio, que deben ser cumplidos, y el interés propio se ve sometido a las reglas que presiden el intercambio, la producción y la distribución de bienes y servicios. Como se ha dicho, hasta un pueblo de demonios prefiere la empresa legal a la empresa bandolera, con tal de que tengan inteligencia (Conill, 2004).

Sin embargo, ni las leyes pueden regular todas las relaciones humanas, ni existe el juez omnipotente capaz de conocer y condenar las infracciones. Es indispensable el *éthos*, son indispensables las costumbres que componen el carácter de la empresa y no necesitan justificarse a cada momento; la obviedad de que el éxito económico depende de la tecnología, la iniciativa privada, las habilidades, el liderazgo, las políticas comerciales, la eficacia de los sistemas financieros, las políticas públicas, pero también, y muy especialmente, de una ética empresarial que garantice el cumplimiento de los convenios con los trabajadores, los accionistas, los directivos, los proveedores, los clientes y las instituciones públicas, infundiendo confianza (Sen, 2000). Pero la confianza ¿de quiénes?

Porque la actividad de la empresa no afecta sólo a los que in-vierten en ella directamente su trabajo o su dinero. El número de los afectados por sus actuaciones, el número de los que pueden esperar legítimamente algo de ella, excede con creces al de los que han sellado el pacto. Y cabe pensar si no sería lo más inteligente tratar de satisfacer las expectativas legítimas de todos, aunque sólo fuera por granjearse capital de simpatía. Y cabe pensar si no sería lo más justo intentar responder a las expectativas legítimas de quienes de alguna forma dependen de la empresa para llevar adelante una vida buena.

Empresas éticas son entonces las que se forjan un buen carácter, eligen buenas metas y se esfuerzan por alcanzarlas, y tienen por protagonistas de la actividad empresarial a los afectados por ella. Con ello 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 (García-Marzá, 2004).

Pero precisamente por eso se trata de algo más que un contrato, de algo que va de suyo cuando se trata de relaciones entre seres humanos, que no pueden ser sólo de instrumentalización mutua, sino que deben ser también de respeto mutuo entre quienes mutuamente se reconocen como personas, dotadas no de precio, sino de dignidad; no sólo interesantes para la empresa, sino interesantes por sí mismas. Lo que late en el fondo, más que un contrato moral, es el reconoci-

miento de una obligación moral, el reconocimiento de que existe ya un vínculo con todos los afectados por la empresa, que no puede ser pactado porque ya existe. Ese vínculo, esa *ligatio*, provoca en quien la reconoce una *ob-ligatio*, que no puede ser pactada porque es el presupuesto de todo posible contrato legal y moral.

4.4. La construcción del sujeto moral

El modelo habermasiano de democracia recuerda con acierto que la democracia no se entiende sólo desde el modelo de un contrato social de intereses privados, porque hoy el poder político debe legitimarse comunicativamente; insiste en animar al pueblo a integrarse en asociaciones libres, preocupadas por valores, temas y razones que defiendan intereses universalizables y que presionen al poder político institucional desde una "publicidad razonante", y rechaza una "antropología" según la cual el hombre es un animal interesado principalmente por sus cuestiones privadas.

Recuerda también que la deliberación puede tener una capacidad transformadora de las preferencias y los intereses que se forman socialmente, de suerte que no es inevitable conformarse con los ya dados y limitarse a agregarlos. Sin embargo, no trata de responder a una pregunta que resulta central para todo el proceso: ¿por qué los ciudadanos van a estar interesados de hecho por entrar en esos procesos de deliberación?, ¿por qué les va a interesar argumentar en serio sobre la validez de las normas?

La política deliberativa no parece reparar en que es preciso construir sujetos cordiales, sujetos con voluntad de justicia, dispuestos a dialogar en serio, a detectar qué intereses son universalizables y a decidirse por ellos. Esos sujetos que deben estar pertrechados de capacidad de argumentar, pero también de esa capacidad de querer lo justo que es le motor de cualquier sociedad democrática. Educar para una ciudadanía democrática, capaz de reconocer a los otros en su dignidad y en su vulnerabilidad, capaz de interesarse por descubrir lo justo a través de una deliberación comunicativa, es entonces una pieza central del edificio.

VIII

DERECHOS HUMANOS Y CAPACIDAD COMUNICATIVA

1.

El contenido universal de lo justo: derechos naturales, derechos morales, derechos humanos

La insistencia en que una democracia auténtica es una democracia deliberativa ha llevado, entre otras cosas, a recordar la trascendencia de la deliberación como instrumento epistemológico indispensable para llegar a descubrir, mediante argumentos, la aceptabilidad racional de determinadas normas y decisiones. Una norma o una decisión puede reclamar la obediencia de determinados agentes si es aceptable, es decir, si hay razones para reconocer que puede ser racionalmente aceptada o que debe serlo. Como es obvio, para que sea posible una auténtica deliberación, en la que se empleen cuantos instrumentos comunicativos sean necesarios, pero con voluntad de justicia, es necesario formar sujetos morales y también crear instituciones capaces de llevar a cabo con serenidad auténticos procesos deliberativos.

Sin embargo, puede ocurrir que un proceso deliberativo lleve a decisiones que perjudiquen a algunos de los afectados por la decisión en sus derechos más básicos, aunque hayan podido participar en las discusiones. Es preciso preguntarse entonces, en primer lugar, si es racionalmente legítimo decidir mediante algún consenso fáctico perjudicar a interlocutores válidos afectados por la norma, sean actuales o virtuales, o si, por el contrario, existe algún tipo de derechos “anterior” a la deliberación misma, que no puede ser violado sin caer en flagrante ilegitimidad.

Los teleologistas en versión utilitarista darían por bueno tal perjuicio, siempre que redundara en el mayor bien del mayor número, pero no los deontologistas. Los derechos de los interlocutores afectados por la norma no pueden ser violados por la decisión tomada a través de un consenso, y éste es el sentido de la primacía de la justicia sobre el bien. De ahí que el respeto a los derechos básicos de los posibles interlocutores afectados sea condición de legitimidad de cual-

quier decisión. Y cualquiera que desee averiguar en serio qué norma es justa está obligado tanto a respetar los derechos de los posibles afectados como a empoderar sus capacidades para que puedan defender personalmente sus intereses.

Como es obvio, el compromiso de respetar los derechos legales viene obligado por el pacto social en un mundo moderno que hace del contrato social el fundamento de la obligación política. Pero cabe preguntar si existen derechos “anteriores” al pacto, ese tipo de derechos que obliga a cumplir los contratos frente a cualquier tentación de convertirse en un polizón, y que da sentido a la firma misma del pacto político llamado a protegerlos.

Ciertamente, la existencia de este tipo de derechos ha sido negada por algunas tradiciones occidentales de filosofía práctica, como es el caso de Jeremy Bentham, que los consideraba como “un absurdo con zancos” porque, desde su perspectiva, “no existe ningún derecho que no deba ser abolido cuando su abolición sea provechosa para la humanidad” (Bentham, 1987:53). Evidentemente, Nietzsche y sus seguidores entienden que los derechos humanos constituyen una de las ramificaciones de “la sombra de Dios”, y son, por tanto, un obstáculo para la “Gran Política” (Conill, 1997), y autores como MacIntyre les asignan el estatuto de ficciones útiles, tan sin existencia como las brujas o los unicornios (MacIntyre, 1987:95 y ss.).

Estas rotundas negativas tienen su origen en el carácter ambiguo de esos derechos, que no se conceden desde una determinada comunidad política, sino que se reconocen a cualquier ser humano “con anterioridad” al pacto social, y por eso han recibido diversos nombres, como derechos naturales, derechos morales o derechos humanos.

La denominación “derechos naturales”, cuyas raíces se encuentran en la ley natural a la que convenía obedecer según la Stoa antigua, nos remite a esos derechos que tienen los seres humanos por naturaleza, y que la razón natural de todo hombre puede reconocer en una lectura atenta de qué actividades tiene que poder realizar para alcanzar el fin al que tiende por naturaleza. Necesitan sustentarse en una concepción teleológica del ser humano —y, normalmente, del universo— que no se contenta con referir la conducta humana a un fin formal, como la felicidad, sino que concreta el tipo de bienes que la proporcionan y las actividades con las que se logran. De donde se sigue que es necesario obedecer a esa ley de la naturaleza, que prescribe realizar tales acciones para alcanzar el *télos* humano. La ley natural cobra

contenidos claros en la filosofía escolástica y sigue siendo defendida en nuestros días por el iusnaturalismo sustancialista, convencido de que todo ser humano posee unos derechos concretos por naturaleza que ninguna comunidad política puede violar. La fundamentación de esos derechos sería ontológica, en la medida en que es el *télos* metafísico de la naturaleza humana el que permite descubrir el mapa concreto de carreteras.

Sin embargo, la expresión “derechos naturales”, que tiene la innegable ventaja de referirnos a unos derechos que los sujetos pueden reclamar a la sociedad con anterioridad al pacto social, de forma que una sociedad que se negara a respetarlos actuaría de forma inmoral, presenta a la vez una buena dosis de inconvenientes.

En primer lugar, los derechos en realidad son convencionales por esencia, como bien decía Hegel. El término “derecho” no es un término descriptivo de ninguna característica natural, sino expresivo de un compromiso que la sociedad adquiere con algunos individuos, atendiendo a su necesidad de desarrollar determinadas capacidades, porque considera valiosas esas capacidades y las metas que persiguen, y porque considera al ser que goza de ellas digno de respeto, digno de que con él se adquiera ese compromiso.

En la descripción de las características naturales de una persona no entra el predicado “tener derechos”. De ahí que para hablar de derechos sea necesario entrar en el ámbito social, en el que la sociedad reconoce a un sujeto el derecho a desarrollar una determinada actividad, por juzgarle a él digno de respeto y por considerar asimismo la actividad necesaria para su perfeccionamiento y, por tanto, respetable. De ahí que el atomismo político sea un error, porque no existe un individuo con derechos antes de la formación de la sociedad. El reconocimiento de derechos es social.

Aunque también es verdad que tal vez los animalistas se vean obligados a recuperar la tradición de los derechos naturales si es preciso encontrar un término para designar tanto los derechos de los seres humanos como los de los animales no humanos. De ello nos ocuparemos en el próximo apartado.

Por su parte, la expresión “derechos morales” ha hecho cierta fortuna, porque permite distinguir a esos derechos sociales anteriores al pacto político de los derechos legales que concede el pacto. Pero sería mejor hablar de exigencias morales que las personas pueden esgrimir ante una sociedad que debe ayudarles a satisfacerlas. Por eso, como

dirá Sen, la defensa de este tipo de derechos debe contar con dos tipos de acciones: la ruta legislativa, que los convierte en derechos fundamentales de las constituciones políticas, y la ruta del reconocimiento, que promueve el reconocimiento público en declaraciones, como la de 1948 o la Declaración del Derecho al Desarrollo firmada en 1986. También el activismo público y la agitación son caminos legítimos, porque las exigencias morales de que hablamos trascienden con mucho los límites de los códigos legales concretos.

Con todo, el rótulo que ha hecho mayor fortuna es “derechos humanos”, y conviene acogerse a él por dos razones al menos. En primer lugar, porque anuncia con claridad que se trata de los derechos que convienen a las personas en tanto que tales, entendiendo con la expresión “persona” las personas humanas. En segundo lugar, porque se ha convertido en el mejor proyecto que la humanidad se ha propuesto de forma conjunta. A partir de él surgen los Objetivos del Desarrollo Milenio, proclamados en 2000 y ratificados en 2005, y otros proyectos de las Naciones Unidas, como el Pacto Mundial para las Empresas o los programas de Naciones Unidas para el Desarrollo. *Por primera vez en la historia, contamos con una conciencia mundial de lo que es justo, de qué es lo que corresponde a cada persona por el hecho de serlo*; con la clara conciencia de que ese contenido es ampliable a raíz de nuevas experiencias.

Sin embargo, a la hora de intentar fundamentar esos derechos, los espíritus se dividen en un abanico ingente que abarca desde el iusnaturalismo sustancialista, que opta por unos derechos atemporales determinados, interpretados por intérpretes autorizados, y el positivismo jurídico historicista, anclado únicamente en la voluntad histórica concreta, injusto con las exigencias de la razón, que van más allá de los contextos históricos concretos y pretenden universalidad. Ambos resultan inadecuados. El iusnaturalismo sustancialista no puede fundamentar unos derechos que quieran valer en sociedades pluralistas y multiculturales. El positivismo jurídico historicista no puede reclamar para ellos universalidad, una exigencia de protección que vaya más allá de quienes estén ya dispuestos a aceptarla. Si es posible descubrir algún fundamento racional para estos derechos anteriores al pacto, debe encontrarse más allá del iusnaturalismo sustancialista y del positivismo historicista, como sería el caso del *reconocimiento recíproco compasivo* que venimos defendiendo, y que nos situaría también más allá del atomismo liberal y del comunitarismo.

2.

Más allá del atomismo político y del comunitarismo

El reconocimiento recíproco como categoría básica de la vida social sitúa nuestro enfoque de los derechos humanos más allá del atomismo y del comunitarismo, en la realización histórica de una inter-subjetividad cordial. Un individuo en solitario es incapaz de descubrir sus propias potencialidades como persona, sólo puede hacerlo en su relación con otros. Pero también una persona en relación con otras puede reconocer sus derechos y los de las demás personas aún en comunidades que no estén dispuestas a aceptarlos. El apoyo de la comunidad es importante, pero no imprescindible. Lo imprescindible es la capacidad interpersonal de estimar la dignidad y experimentar la compasión. Esto nos sitúa más allá del atomismo político, pero también más allá de propuestas antiatomistas, como la de Charles Taylor, que conceden a la comunidad un protagonismo excesivo.

Entiende Taylor por “atomismo” o “individualismo” la convicción, situada en la base de las doctrinas del contrato social desde el siglo XVII, de que el individuo y sus derechos gozan de prioridad con respecto a su pertenencia a una comunidad política, de suerte que la obligación de pertenecer a una comunidad política es derivada de la primacía del individuo y sus derechos (Taylor, 1985). El atomismo se basaría en una tesis sobre la naturaleza humana en virtud de la cual los individuos son autosuficientes y, por tanto, consideran que pertenecer a una sociedad es un instrumento útil para proteger sus derechos.

Frente a este atomismo político, que funda la obligación política en la defensa de los derechos individuales, Taylor defiende una sugerente tesis “antiatomista”: la obligación de pertenecer a una sociedad es indispensable para que tengan sentido los derechos mismos. A fin de cuentas, “autosuficiencia” no es lo mismo que “supervivencia”, y es posible sobrevivir sin pertenecer a una comunidad política, pero no es posible desarrollar todas las capacidades característicamente humanas sin esa comunidad. La clave de una teoría de la naturaleza humana consiste en descubrir las capacidades que son características de lo humano y que, por lo tanto, creemos necesario proteger y potenciar mediante derechos. Nuestra convicción acerca de lo que es específicamente humano no es irrelevante para atribuir derechos a las personas, sino que, al ser justamente esas capacidades las que nos merecen respeto y las creemos que es bueno que se desarrollen, les estamos reconociendo un valor.

A partir de estas afirmaciones desarrollará Taylor su tesis antiatomista, según la cual, si no podemos atribuir derechos naturales sin afirmar también el valor de ciertas capacidades humanas, y si esta afirmación tiene consecuencias normativas, como fomentar esas capacidades en otros y en nosotros mismos, es una obligación sustentar la sociedad que valore esas capacidades y tratar de hacerse responsable de ella. Puesto que la sociedad occidental es la que defiende el derecho de las personas a forjarse convicciones morales independientes, porque considera valiosa esa capacidad y la utiliza como uno de los criterios para juzgar si una vida humana es plena, el defensor de los derechos debe defender la sociedad occidental y la cultura que la sustenta.

En el caso de seres de la especie humana que no pueden desarrollar esas capacidades valiosas, por tratarse de enfermos mentales, discapacitados psíquicos graves, enfermos en estado de coma, les atribuimos derechos y les respetamos porque estamos profundamente convencidos de que no se puede perder el estatuto de criatura definido por el potencial de esas capacidades.

Sin duda, las críticas de Taylor al atomismo son acertadas, sobre todo si se entiende como atomismo social, más que político. De hecho, buena parte de las teorías del contrato no niegan que el hombre sea un animal social, necesitado de una comunidad para sobrevivir y para ser autosuficiente en el sentido de desarrollar sus capacidades para formarse un juicio propio, expresar sus opiniones y decidir sobre la propia vida. Robinson Crusoe no es un ejemplo de individuo atomista, sino que forma sociedad en cuanto tiene ocasión, porque es un ser social y sabe que en sociedad desarrollará mejor sus capacidades. Como sabe también que valora algunas de esas capacidades por encima de otras porque pertenece a una cultura británica que las aprecia sobremanera. Por eso, es verdad que los derechos humanos no son sino protecciones de la sociedad para el ejercicio de ciertas capacidades que valoramos como indispensables para llevar adelante una vida digna.

De ahí que nuestra razón cordial considere la capacidad de estimar como indispensable para la vida moral y política, como también la de compadecer. 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.

Sin sociedad con capacidad para valorar no hay conciencia de que es preciso proteger con derechos el desarrollo de ciertas capacidades, que han de ser descubiertas y, por tanto, reconocidas a lo largo de la historia. La categoría básica de la vida social no es entonces el individuo, ni tampoco los derechos se entienden como libertad de actuar sin interferencias, sino como protección de capacidades valiosas en el caso de seres que son dignos de ello.

Pero, frente a Taylor, diremos que tampoco la categoría básica es la comunidad, sino las personas en relación de reconocimiento recíproco. Ese reconocimiento mutuo ha ido expresándose en algún momento histórico y en sociedades concretas como reconocimiento de la dignidad y de la necesidad de atender a los seres vulnerables. Las revoluciones de los esclavos, el reconocimiento judío y cristiano del carácter sagrado del ser humano, las revoluciones de los pobres y los puros en la Edad Media, las revoluciones liberales defendiendo la libertad como un derecho innato o natural, las revoluciones socialistas por la igualdad material, las de las mujeres y los negros funcionan como un auténtico revulsivo en sus comunidades hasta obligar al reconocimiento público. Y cualquier ser dotado de competencia comunicativa y de compasión es capaz de sintonizar con sus exigencias desde cualquier sociedad.

Sin duda, los valores que una comunidad defiende arropan la estima de unas capacidades u otras y, por lo tanto, la defensa de unos derechos. Pero aun en el *Archipiélago GULAG*, decía Alexandr Solzhenitsin, en medio de la barbarie, lo más noble del ser humano puede sobrevivir, defenderse y protestar. Cualquier comunidad puede estimar las capacidades valiosas, cualquier ser con capacidad de reconocer a otros y a sí mismo puede hacerlo. Son estas afirmaciones las que trascienden los límites de las diferencias culturales y hacen del reconocimiento de los derechos una tarea transcultural por dialógica.

Pero, por las mismas razones, es preciso afirmar que los derechos de los interlocutores, actuales o virtuales, no pueden violarse en ningún diálogo concreto sin atentar contra la razón cordial. Una sociedad no puede tener sus normas por justas si no se esfuerza por dotar a sus ciudadanos de los medios materiales y culturales indispensables para poder dialogar sobre la justicia de las normas que les afectan. La discusión histórica sobre qué derechos deben considerarse humanos pre-

supone, para tener sentido, la protección de unos derechos y el empoderamiento de unas capacidades sin las que el diálogo y la deliberación mismos pierden toda racionalidad. ¿Cómo tender un puente entre las capacidades y los derechos teniendo en cuenta que pertenecen a esferas distintas de la realidad?

3. Capacidades valiosas y derechos humanos

Los derechos humanos, en su sentido liberal, nacieron ligados a la idea de libertad como no interferencia, que magistralmente expuso Constant, y siguen ligados a ella en la célebre noción de libertad que exhibe Hart (1974). Pero lo cierto es que, al hilo de la historia, han ido robusteciéndose y ligándose a la idea de capacidades valiosas, cuyo desarrollo no sólo se debe respetar, sino también promover. Un ser únicamente desarrolla todas sus potencialidades en una comunidad de su especie, lo cual exige no sólo que en ella se le permita hacer, sino que se le empodere para actuar. Con lo cual se establece un vínculo entre dos caras bien distintas de una misma moneda: la noción de capacidades, que pertenece al nivel de la antropología filosófica, y la noción de derechos, que pertenece a la filosofía práctica. Cómo tender puentes entre ambas es la cuestión, porque del hecho de que un ser pueda desarrollar determinadas capacidades no se sigue ni que tenga el deber de desarrollarlas ni que los demás tengan la obligación de ayudarle a hacerlo. Esas capacidades tienen que ser valiosas de algún modo para su realización, y la sociedad tiene que tener algún motivo tanto para dejarle hacer como para ayudarle a desarrollarlas.

Así lo entiende también Paul Ricoeur en sus últimos escritos (Ricoeur, 2006), que vamos a tener en cuenta, aunque tomando distancia en el momento conveniente. También Ricoeur propondrá vincular las capacidades y los derechos a través de la noción de reconocimiento mutuo, en el siguiente sentido.

A su juicio, las capacidades pertenecen al nivel del reconocimiento que las personas hacen de sí mismas, es decir, al autorreconocimiento, mientras que el concepto de derecho pertenece a un nivel posterior, el del reconocimiento mutuo, ligado al desarrollo de la libertad que se va plasmando desde la institución de la personalidad jurídica. El término “capacidad” pertenece al léxico de la acción humana,

al tipo de poder que decimos poder ejercer, es el poder de hacer que algo ocurra, está ligado al autorreconocimiento, y se expresa en las nociones “yo puedo” y “yo creo que puedo” (Ricoeur, 2006:17 y 18).

Ante esta caracterización, cabe matizar que las capacidades no pertenecen sólo al ámbito humano del autorreconocimiento, sino simplemente al del poder hacer, porque también animales y plantas tienen capacidades, aunque su nivel de autoconciencia sea sumamente problemático. Los defensores de los animales jugarán esta baza insistiendo en que los animales tienen sensibilidad, pero, sobre todo en casos como el de Nussbaum, se caracterizan por poder ejercer capacidades acordes con su especie, algunas de las cuales —entiende Nussbaum— son admirables y dignas de respeto.

Una caracterización del término “capacidad” más acorde con el enfoque de las capacidades sería, por ejemplo, la de Deneulin, que la entiende como una habilidad de la persona para hacer actos valiosos o alcanzar estados de ser valiosos. Son nociones reales de la libertad y reflejan las oportunidades reales de la gente de llevar adelante determinados tipos de vida (Deneulin, 2006:29). De donde se sigue que no importan cualesquiera capacidades, como matar, mentir, manipular o denigrar, sino aquellas que se consideran valiosas para llevar adelante una vida buena.

Lo que sucede, a mi juicio, es que la noción de capacidades ha cobrado de nuevo un especial protagonismo por haberse convertido en la base informacional para evaluar el nivel de desarrollo humano desde los programas de Naciones Unidas, con lo cual se da por supuesto que las capacidades que importa evaluar son aquellas que promocionan el desarrollo humano, las que son valiosas para el desarrollo de las personas. Lo cual significa que ya hay una lista de capacidades, por básica que sea, que se da como propia de cualquier ser humano, como potenciabile para promover el desarrollo de la persona. Si, de algún modo, conviene vincular estas capacidades valiosas con los derechos humanos es porque tenemos una convicción de que existe una mínima naturaleza humana común. Con lo cual, no parece que el iusnaturalismo esté tan superado, sino que resulta insuficiente porque no aclara cómo dilucidar qué capacidades son valiosas ni tampoco tiende el puente entre las capacidades (orden antropológico) y los derechos (orden práctico).

Para intentar una respuesta, regresaremos por el momento a la propuesta de Ricoeur, que es muy sugerente. Ricoeur señala tres capacidades, en principio, como básicas: la de hablar (“yo puedo hablar”),

que requiere un oído que escuche, de suerte que la estructura “pregunta-respuesta” es paradigmática en relación con la interlocución; la capacidad de actuar, de generar cambios en el nivel físico, interpersonal y social, que muestra la estructura “quién” —y no “qué”— de la acción, caracteriza la agencia, como vínculo entre la acción y el agente, y en tercer lugar la capacidad de relatar historias, vinculada a la identidad narrativa. Todo ello nos conduce a la imputabilidad, a la capacidad de hacerse responsable de la acción en relación con alguien. Lo cual implica aceptar las consecuencias, cuando lo que se ha causado es un mal, que pueden consistir en compensar el daño o en recibir un castigo. Éste sería el umbral del sujeto del derecho, y la marca para traspasarlo, la capacidad de hacerse responsable de los actos y de sus consecuencias. La responsabilidad de los agentes morales proporciona el fundamento antropológico para caracterizar las acciones humanas en términos de validez.

Sin embargo, la idea de reciprocidad estaba ya incluida en la consideración de la alteridad del sujeto de capacidades, pero de forma implícita. Para pasar del autorreconocimiento al reconocimiento mutuo necesitamos transitar de la pretensión de reconocer a la de ser reconocido explícitamente, de la forma activa del verbo reconocer a la pasiva del ser reconocido. La noción de reconocimiento permite leer algunos de los conflictos históricos como expresión de la necesidad de que sean reconocidas algunas capacidades, lo cual reclama instituciones que den estabilidad y durabilidad al proceso.

La capacidad puede entonces convertirse en piedra angular de una teoría de las relaciones sociales, si se toma como experiencia de alguna motivación normativa no confirmada en la descripción empírica. La dificultad radica en tratar la capacidad como implicando alguna necesidad de ser reconocida y, por lo tanto, de asignarle algún derecho a satisfacerla o hacerla florecer, salvando el abismo del estatus descriptivo de la capacidad al normativo del derecho. ¿Qué capacidades son tan valiosas como para ser protegidas con derechos, y con un tipo de derechos tales que cualquier ser humano debería verse obligado a respetarlos? ¿Las capacidades de un determinado tipo de seres son tan valiosas que decimos de ellos que tienen dignidad, y por eso les asignamos un estatuto moral diferente al de los restantes seres?

Junto a estas cuestiones cruciales existen otras ligadas a ellas, a las que intentaremos responder en primer lugar porque nos servirán como hilo conductor para llegar a las primeras.

4.

Una lista única de capacidades y derechos

Entender los derechos humanos como protecciones para el desarrollo de capacidades, que consideramos valiosas para llevar adelante una vida humana digna, nos sitúa ante un problema de tanta envergadura como es el de la imposibilidad de elaborar una lista de capacidades que sean tenidas por valiosas universalmente. Extender la Declaración de 1948 implicaría caer en etnocentrismo, y renunciar a extenderla supondría apostar por el relativismo. Cada cultura redactaría su propio elenco de capacidades valiosas.

En este punto, y a pesar de la resistencia de Sen a entrar en la redacción de alguna lista de capacidades consideradas como valiosas universalmente, e incluso de ponerla en relación con el elenco de los derechos humanos ya admitido, su propio enfoque le obliga a redactarla.

En principio, considera los derechos humanos como exigencias éticas, o bien como derechos morales, para utilizar la conocida expresión de Hart. Su materia la componen cosas valiosas en sí mismas, como son las libertades de las personas, no la utilidad, y de entre las libertades, aquellas que cumplen un umbral de especial importancia y de posibilidad de influencia social. Las libertades son características de las personas, como ya hemos comentado, pertenecen al nivel de la descripción antropológica, mientras que los derechos implican exigencias. ¿Pueden defenderse derechos universales en un mundo con diversidad cultural y prácticas diversas? (Sen, 2004 y 2005).

La pregunta está ligada a la que se refiere a la posibilidad de elaborar una lista única de capacidades básicas que se aprecian como valiosas. Nussbaum intenta redactar este tipo de listas en diversas ocasiones de forma explícita, y el propio Sen también lo hace, sobre todo en lo que se refiere a capacidades ligadas a derechos mínimos frente a la privación. Esas capacidades figurarían en cualquier lista. Es el caso de la relación de indicadores que figuran en el “Índice de desarrollo humano” del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, que se basa en una lista mínima de capacidades, enfocada hacia una calidad de vida básica de los seres humanos. Pero también el caso de las listas de capacidades que presenta Sen en la Tanner Lecture “Equality of what?” de 1980, donde habla de la libertad para estar bien nutrido, vivir sin enfermedad, libertad de movimiento, de ser educado o de participar en la vida pública; en *Commodities and Capabilities* (1985),

donde contrasta listas de capacidades y mercancías, y en *The Standard of Living* (1987), donde discute la importancia de muchas capacidades, relegadas a menudo.

Sin embargo, esto no supone —asegura Sen— redactar una lista definitiva de capacidades importantes, porque para hacerla sería indispensable tener en cuenta los contextos, con lo cual no habría una lista única, pero además porque hacer este tipo de lista implicaría disminuir el peso del razonamiento público, restar importancia al papel de la democracia.

Una relación de capacidades sólo podría redactarse desde el razonamiento público, desde el funcionamiento de la razón pública. En un contexto global, en un mundo con diferentes valores y culturas, los derechos humanos serán pronunciamientos de una ética social que pueden sostenerse en el razonamiento público abierto. Su viabilidad y su universalidad dependen de su capacidad para sobrevivir al escrutinio crítico en el razonamiento público, traspasando en este caso las fronteras de los pueblos. La fuerza de la pretensión de un derecho humano podría verse socavada si pudiera mostrarse que probablemente no resistiría un escrutinio público libre, que —frente a Rawls— no debería limitarse al debate doméstico. Es más, incluso para las cuestiones de justicia doméstica, el debate debería tener en cuenta voces situadas “a cierta distancia”, por decirlo con Adam Smith.

“Tanto la comprensión de los derechos humanos como la adecuación de una lista de capacidades están vinculadas de forma íntima —dirá Sen— con el alcance de la discusión pública —entre personas y más allá de las fronteras. La viabilidad y universalidad de los derechos humanos y de una especificación aceptable de las capacidades básicas dependen de su habilidad para sobrevivir al escrutinio crítico y abierto en el razonamiento público” (Sen, 2005:163). Estas afirmaciones nos devuelven al apartado anterior y a la relevancia de la deliberación, a la que ahora se encomienda decidir qué debería considerarse como derechos humanos y como capacidades básicas, lo cual requiere un ámbito global.

Sin embargo, las dificultades del método son insalvables. Emplear las deliberaciones y los consensos fácticos para decidir qué capacidades son básicas, y qué derechos universalmente son respetables, supone caer de nuevo en el utilitarismo de las preferencias reveladas, con toda la carga de subjetivismo que ello implica. Evaluar estados mentales nos conduce a problemas como el de las preferencias adap-

tativas, acuciante en la esfera de las comunidades democráticas consolidadas, terrible en los países en desarrollo (Cortina y Pereira, 2008).

Por otra parte, la deliberación pública es un lugar de descubrimientos, de debates y de exigencias, pero no es el lugar de decisión. De ahí que no convenga idealizar la esfera de la opinión pública ni tampoco la de la sociedad civil. La esfera de la opinión pública es el lugar en que vierten sus puntos de vista quienes tienen poder para hacerlo por razones políticas, económicas, intelectuales o sociales. En ella, los medios de comunicación ofrecen la visión de la realidad que se acomoda a los intereses de esas empresas mediáticas e informativas en las que se congregan el poder político y el económico.

Que no convenga idealizarla no significa que no sea urgente potenciarla, porque es el lugar donde los ciudadanos forman su juicio moral, y por eso importa que se escuche un buen número de voces cargadas de argumentos. Entre otras razones, porque la única forma de obligar moralmente es convencer con argumentos de la justicia de una norma. Pero la deliberación pública no es un procedimiento adecuado para decidir cuáles son las capacidades básicas y los derechos correspondientes, sino sólo cómo se concretan en los diferentes momentos históricos y en los distintos contextos de acción.

Hay sin duda unos presupuestos de la deliberación sin los cuales carece de sentido, por eso es imposible someterlos a deliberación sin incurrir en contradicción performativa. Entre estos presupuestos figuran capacidades que deben ser protegidas con derechos irrenunciables, si es que la deliberación misma quiere tener algún sentido.

Pero, en tercer lugar, Sen no ofrece un móvil por el que las personas deberían sentirse obligadas a respetar y potenciar determinadas capacidades humanas, que es lo que implica la noción “derechos humanos”. Tiene el gran mérito de mostrar cómo fracasan las doctrinas que tratan sobre la racionalidad humana e insisten en distinguir la dimensión económica de las demás, alegando que el *homo oeconomicus* actúa exclusivamente intentando maximizar su beneficio, mientras que el hombre ético, el político y el religioso tienen en cuenta otros móviles, como el sentimiento de simpatía hacia otros seres humanos, el sentido del deber, de la justicia o de la trascendencia. En todos los órdenes de la vida humana tienen fuerza estos móviles, también en el económico, porque la racionalidad humana no se reduce al autointerés, a la búsqueda inteligente del propio interés. Tienen razón Kant, Smith y Rawls —reconocerá Sen— cuando dicen que nuestros valores

y prioridades no se reducen a una racionalidad instrumental (Sen, 2002:25); la *libertad de agencia* tiene una meta más abierta que la libertad de bienestar.

Autointerés y *simpatía* son sólo dos de los móviles de una conducta racional, a los que es preciso añadir al menos un tercero: el *compromiso*. La simpatía se refiere al “bienestar de una persona que es afectada por la situación de otros”, mientras que el compromiso “se relaciona con romper el vínculo estrecho entre bienestar individual (con simpatía o sin ella) y la elección de la acción (por ejemplo, eliminar la pobreza de otros, aunque no suframos por ella)” (Sen, 1977; 2002:35-37). Entre los móviles de una conducta racional figuran entonces, al menos, el autointerés, la simpatía, a la que ya aludía Smith, y el compromiso, que procede de una tradición deontológica, en la que tienen un lugar Kant y Rawls. Un sujeto agente puede actuar por el impulso de estos móviles.

Sin embargo, en este punto, el enfoque de las capacidades muestra el déficit inevitable de cualquier teoría individualista, que toma como punto de partida la existencia de sujetos agentes y sólo en segundo lugar el tipo de relaciones que pueden guardar entre sí, teniendo en cuenta lo que sucede en la vida cotidiana. Es éste un modo de proceder habitual en la economía neoclásica, que trata de explicar el mundo económico desde los individuos, obviando el hecho social, del que se ha venido ocupando la sociología al menos desde Durkheim. Las personas lo son ya en relaciones sociales, y sus comportamientos se explican desde el modo en que se reconocen. Puede ser como medios para lograr los propios fines exclusivamente, y entonces el móvil es el autocentramiento. Puede ser como seres cuyo bienestar me importa, y entonces hablamos de simpatía. Puede ser como seres cuyo bienestar no me afecta, pero entra dentro de mis planes vitales favorecerles. Y entonces estamos ante el compromiso.

Pero el compromiso kantiano, si se puede hablar así, brota del reconocimiento de que cada persona tiene un valor absoluto, es digna de respeto por su capacidad de dirigir su propia vida desde leyes universales. No se trata de incluirla en mi proyecto vital por decisión propia, sino que la conciencia de su dignidad reclama ese respeto. Hay un vínculo que puedo rechazar o reforzar, pero que ya existe previamente.

Ciertamente, un análisis empírico muestra que las personas, en su comportamiento, no son necesariamente autocentradas, sino que cuentan con un sentimiento de simpatía y además tienen sentido del com-

promiso. A estos móviles podríamos añadir otros, como el respeto por la dignidad y la compasión por la vulnerabilidad. Pero siempre cabe preguntar si todas estas opciones son igualmente razonables, o algunas lo son más que otras en cada caso concreto.

Desde una perspectiva kantiana, actuar desde el respeto a la dignidad de las personas no es un móvil más entre otros, sino el móvil moral, que brota del reconocimiento de seres absolutamente valiosos, que no tienen precio, sino dignidad. Trabajar activamente en la tarea de proteger los derechos humanos y empoderar las capacidades básicas es una obligación racional en sentido moral, no una opción entre otras igualmente racionales. La persona no es sólo un fin negativo para la persona, sino también positivo. Feinberg asegura que “lo que llamamos dignidad humana no es sino el reconocimiento de la capacidad de exigir un derecho”, pero el reconocimiento de esa capacidad procede de la estimación del valor absoluto de quien puede dirigir su vida desde leyes universales.

Si Amartya Sen, además de elaborar índices para el desarrollo humano, quiere dar razón de por qué es racional empoderar las capacidades básicas de las personas y protegerlas con derechos, e incluso que hacerlo es más racional que no hacerlo, tendrá que reinterpretar su propia propuesta desde la idea kantiana de autonomía, no sólo desde la de agencia, y desde las implicaciones éticas que lleva aparejadas.

Pero aún así le faltará un eslabón de la cadena, el que añadieron Hegel y Mead. Somos lo que somos por nuestra relación con otros. No sólo el vínculo del respeto por la autonomía es clave, sino que también lo es el del reconocimiento mutuo.

5.

Capacidad comunicativa y derechos humanos

La ética de la razón cordial se inserta en esta tradición, 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 dimensión lógico formal de esos presupuestos, sino también la capacidad de estimar valores, sentir y cultivar virtudes. Argumentar con sentido exige desarrollar un conjunto de capacidades que la sociedad debe proteger y promover. Por decirlo con Kant, el ser humano no es

sólo fin limitativo, sino también positivo de las acciones humanas. Las capacidades que son indispensables para participar en un diálogo sobre la justicia de las normas tienen que ser potenciadas como un presupuesto irrenunciable de la argumentación.

Con ello, nuestra ética va más allá de la ética del discurso, que no ofrece una fundamentación de los derechos humanos, sino sólo admite lo que yo llamaría los “derechos pragmáticos” de cuantos interlocutores se encuentren afectados por los discursos sobre lo justo. Estos derechos surgirían de las reglas mismas del discurso, pero su validez no podría traspasar las fronteras del discurso. No podrían convertirse en orientaciones para la acción.

No es evidente —entiende Habermas— que las exigencias pragmático-trascendentales presupuestas en los discursos puedan transmitirse inmediatamente del discurso a la acción. Según él, las normas fundamentales del derecho y la moral no forman parte del campo de la teoría moral, sino que han de ser decididas en los contextos concretos, teniendo en cuenta que las circunstancias históricas arrojan su propia luz sobre las ideas fundamentales práctico-morales (Habermas, 1985:112 y 113). Lo único claro es, a su juicio, que en esos casos los discursos en torno a las normas jurídicas y morales presupondrán trascendentalmente lo que he llamado “derechos pragmáticos”.

A lo sumo, puede decirse que la protección de los derechos humanos es un presupuesto de la democracia y que la democracia es la única forma de organización política capaz de protegerlos de forma adecuada, pero ésta no es una forma de dar razón de esos derechos mostrando por qué existen y por qué tienen que ser protegidos.

De ahí que la ética del discurso, tal como la han elaborado sus creadores, sea incapaz de ofrecer una fundamentación para derechos humanos a cuya esencia pertenezca ser reconocidos públicamente en declaraciones históricas con el fin concreto de orientar la acción. La especificación de esos derechos dependería de convenciones históricas, pero no de la teoría moral. Lo cual supone, a mi juicio, aceptar implícitamente una fundamentación positivista de los derechos humanos, que les hace depender de las decisiones fácticas de los consensos fácticos. Pero ¿es verdad que en el mundo vital pueden tomarse cualesquiera decisiones históricamente y la teoría moral no puede ofrecer un canon para la crítica?

La cuestión no puede ser más relevante. La Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas es la rotunda expresión

de lo que universalmente se reconoce como justo, como aquello que corresponde a cada persona. Es un acontecimiento único. Sabemos al menos lo que creemos que es un mínimo de justicia. Que la razón no supiera dar razón de ellos sería una muestra suprema de esterilidad.

La ética de la razón cordial trata de abordar esta cuestión, recordando que la razón humana no es una razón pura, desligada de la historia, sino una razón impura, inserta en la historia y en las tradiciones a través de las cuales se conforma, como bien recuerda la hermenéutica (Conill, 1991, Parte II; 2006). Pero esa hermenéutica, si quiere ser crítica, descubre en la experiencia histórica, en este caso en las acciones comunicativas, unos criterios racionales que permiten formular normas con pretensión de universalidad.

En efecto, cualquier ser dotado de competencia comunicativa, en el sentido amplio de “comunicación” que hemos expuesto en estas páginas, se nos descubre como un potencial participante en aquellos discursos prácticos cuyas decisiones le afectan. Y cualquier discurso práctico, para poder reclamar sentido y validez, presupone los derechos pragmáticos de cuantos sean afectados por las decisiones que se tomen en ellos. En primer lugar, el derecho a participar en los discursos, que a su vez comprende un conjunto de derechos, como son los de poner en cuestión cualquier afirmación, introducir cualquier afirmación, y expresar la propia posición, intereses y necesidades. Y en segundo lugar, el derecho a no ser obligado, mediante coacción interna o externa al discurso, de modo que no pueda ejercer algunos de los derechos anteriores.

Sin el respeto a estos derechos, los diálogos y consensos fácticos carecen de sentido y validez. Pero, a su vez, estos derechos pragmáticos descubren otro tipo de derechos, sin cuya protección sería imposible proteger los pragmáticos. El primero de ellos es el derecho a la vida de cuantos seres dotados de competencia comunicativa puedan resultar afectados por las decisiones de los discursos, porque es evidente que no se puede participar sin vida. En segundo lugar, figuran un conjunto de derechos o libertades básicas, sin los cuales los interlocutores actuales o potenciales no podrían ejercer el derecho a participar en cuantos diálogos lleven a decisiones que les afecten, el derecho a participar en ellos sin coacción y el derecho a dejarse vencer sólo por la fuerza del mejor argumento. Se trataría de la libertad de conciencia, la libertad de expresión y de información, la libertad religiosa y de opinión, pero también la libertad de asociación y el de-

recho a participar en la deliberación sobre normas que me afectan. Asimismo, salen a la luz un conjunto de derechos sin los que no se cumpliría el *télos* del lenguaje, y que tienen que ir siendo concretados históricamente: el derecho a unas condiciones materiales, y también a unas condiciones culturales, que permitan a los afectados discutir y decidir en pie de igualdad. Lo que históricamente se ha reconocido como derechos económicos, sociales y culturales.

Es en los contextos concretos de acción donde la sociedad internacional debe decidir si el derecho a esas condiciones materiales se concreta en derecho al trabajo; a prestación por desempleo; a la asistencia sanitaria; al agua —que es un recurso escaso, pero condición indispensable para la vida—; al crédito en sociedades de mercado, que no llevan trazas de cambiar las reglas del juego; a un ingreso básico de ciudadanía, sin el que no hay libertad real. Sin duda, las circunstancias de la justicia y las necesidades concretas avalan el reconocimiento de los derechos concretos, pero desde unas exigencias trascendentales de la comunicación que no están sujetas a los contextos concretos.

Denominaremos a estos derechos “humanos”, no sólo por ligarlos a una bien acreditada tradición, sino porque son condición de posibilidad del ejercicio de una competencia comunicativa, tal como sólo pueden ejercerla los seres humanos. Carecería de sentido reclamar estos derechos para animales no humanos y para el resto de seres naturales; lo cual no significa que estos seres puedan ser objeto de maltrato, ni tampoco que no puedan arbitrarse normas legales para impedir abusos. 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 cualquier ser humano debería respetar.

Pero, regresando a la fundamentación de los derechos que hemos relacionado como humanos, importa decir que 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. Precisamente, el instrumento para descubrir los presupuestos a priori del discurso es la contradicción performativa, de modo que cualquier afirmación que vaya en contra de los presupuestos que le dan sentido y validez muestra ser una contradicción performativa en el ámbito teórico. Pero podemos decir

también que cualquier decisión que atente contra uno de los presupuestos que dan sentido a los discursos, como es el conjunto de derechos a los que nos hemos referido, se muestra como una contradicción performativa en el ámbito práctico y pierde cualquier pretensión de racionalidad.

No todo está sometido a las decisiones concretas de los discursos concretos. Las decisiones que atenten contra los derechos de los posibles afectados dotados de competencia comunicativa, actual o virtual, son injustas e irracionales. De ahí que los consensos fácticos acerca de derechos humanos que deban ser reconocidos en declaraciones internacionales y en las constituciones de los países concretos deban respetar esos derechos presupuestos y tratar de ir concretándolos históricamente, atendiendo a las circunstancias de cada caso.

Trascendentalidad e historia son dos lados constitutivos de ese contenido universal de lo justo al que hemos ido llamando “derechos humanos” y “capacidades básicas”. Evidentemente, con esta caracterización quedan una gran cantidad de interrogantes abiertos, pero tomar como criterio para decidir sobre la legitimidad de los derechos su necesidad para el diálogo permite disponer de un hilo conductor inscrito realmente en la historia, y permite reconstruir una fundamentación de los derechos humanos preocupada por mostrar su aceptabilidad racional, entendida en este caso en el doble sentido de por qué pueden ser aceptados y por qué deben ser racionalmente aceptados. La exigencia de satisfacer esos derechos rebasa en su pretensión cualquier contexto y se presenta como exigencia que cualquier contexto debe satisfacer, aunque sólo se reconozca e institucionalice en sociedades con un desarrollo moral correspondiente al nivel post-convencional de Kohlberg, y dotadas de peculiaridades jurídicas y políticas determinadas.

IX

¿JUSTICIA MÁS ALLÁ DE LOS LÍMITES DE LA RESPONSABILIDAD?

1.

Las fronteras de la justicia

A lo largo de esta intervención hemos entendido que la justicia, el valor de dar a cada uno lo que le corresponde, se refiere con esa expresión, “cada uno”, exclusivamente a seres humanos, entre los que existe un vínculo de reconocimiento recíproco. Serían los seres humanos los que pueden exhibir derechos a los que corresponden deberes de justicia. Éste sería el núcleo de la moral, el derecho, la economía y la política modernos, compartido con las religiones monoteístas.

Sin embargo, desde esos agitados años sesenta y setenta del siglo XX, el movimiento que se autodenomina de “liberación animal” insiste en extender los derechos anteriores a cualquier pacto jurídico también a los animales, exigiendo que también ellos sean beneficiarios de deberes directos de justicia, y no sólo de deberes indirectos de beneficencia. A lo largo de la historia, se han considerado deberes de beneficencia aquellos que brotan de la buena voluntad de quienes los cumplen, de su benevolencia, y no son deberes de justicia porque los beneficiarios no tienen ningún derecho a reclamarlos, pero tampoco lo tienen otros que actúen en su nombre. Es de justicia sólo lo que es exigible desde un derecho al que corresponde por parte de otros un deber. Y los animalistas exigen reconocer a los animales este tipo de derechos a los que corresponden deberes de justicia.

Por su parte, representantes de la ecología profunda y de la ética de la Tierra insisten en extender al conjunto de la naturaleza esos deberes por entender que corresponden a todos los seres que tienen un valor interno. Los seres naturales tendrían un valor interno, y no puramente instrumental. De donde se sigue que el círculo de los seres que deben ser objeto de justicia se amplía más allá de las fronteras de la especie humana o, como se ha dicho, más allá de los límites de la reciprocidad, hacia seres de otras especies, e incluso hacia seres inertes.

Desde el punto de vista filosófico, el enemigo común de animalistas y biocentristas es el contractualismo, al que se acusa de identificar a los creadores de las normas morales, que son los firmantes del pacto, con los beneficiarios de esas mismas normas. Los contractualistas entenderían la reciprocidad como el beneficio mutuo que se obtiene del compromiso de no dañarse, y ese compromiso excluye como beneficiarios a los seres incapaces de entender siquiera qué sea un pacto (Singer, 2006:4). Los animales y la naturaleza quedan excluidos, y de ahí que ni tengamos deberes directos para con ellos ni tampoco se les reconozcan derechos. Sólo los seres capaces de autonomía y autoconciencia son sujetos morales, y sólo ellos son sujetos de derechos a los que corresponden deberes directos. El contractualismo es, sin duda, antropocéntrico, y sitúa los límites de la justicia allí donde se encuentren seres humanos capaces de pactar unas normas y de asumir la responsabilidad de cumplirlas.

Es preciso desplazar las fronteras de la justicia para incluir a los animales —dicen los animalistas— y a la naturaleza en su conjunto —aseguran los biocentristas. Es evidente que sólo seres humanos pueden redactar las reglas de la convivencia y que sólo ellos pueden asumir el deber de cumplirlas, como también de responsabilizarse mutuamente de su cumplimiento, pero los beneficiarios de las normas deben ser también los animales y la naturaleza.

Ciertamente, nuestra ética de la razón compasiva no es contractualista y, en ese sentido, parecería que elude las críticas de animalistas y biocentristas. Entiende nuestra ética que el contrato político legitima la organización política, como también que lo firman seres capaces de pactar y de responsabilizarse de sus compromisos, seres capaces de reconocerse recíprocamente el derecho a pactar y el deber de cumplir los pactos. El sentido de la reciprocidad no sería entonces sólo el del beneficio mutuo, siguiendo la tradición hobbesiana, sino el de seres que se reconocen mutuamente capacidad de pactar en el ámbito de una comunidad política para llevar adelante proyectos comunes, de los que se benefician los firmantes, pero también cuantos se desee proteger mediante normas legales.

Sin embargo, es el reconocimiento mutuo de interlocutores cordiales el que obliga moralmente a sellar los pactos políticos domésticos mientras no exista una república universal, y a la vez a respetar los derechos y promover las capacidades de cualesquiera seres humanos en cualquier lugar de la tierra. El pacto político doméstico es una de

las formas de asegurar los derechos de las personas que se reconocen al estimar tanto su dignidad como el valor de sus capacidades. Pero, precisamente porque el límite del reconocimiento de seres dignos de respeto y cuidado traspasa las fronteras políticas domésticas y alcanza los límites de la humanidad, es una obligación moral trabajar en el sentido de asegurar respeto y cuidado hasta donde alcance el límite de la intersubjetividad, que no es sólo interacción.

Parece, pues, que ni las teorías del contrato ni la ética dialógica, como la de la razón cordial, reconocen a los animales o a la naturaleza derechos anteriores al pacto político. Que ni unas ni otras consideran que los seres humanos tienen deberes de justicia con seres no humanos, sino a lo sumo de beneficencia.

Es verdad que la misma tradición contractualista podría propiciar una solución distinta, que consistiría en incluir a los animales y tal vez a la naturaleza en el conjunto de los ciudadanos pasivos. Como es sabido, algunos de los autores contractualistas distinguen entre dos tipos de ciudadanos, los activos y los pasivos, y atribuyen a los primeros la tarea de elaborar las normas de la comunidad política, pero reconocen que tanto los ciudadanos activos como los pasivos deben ser protegidos por las normas mediante deberes de justicia. En este conjunto quedaban incluidos los varones no autosuficientes, las mujeres, los niños y los discapacitados, pero hoy podría aplicarse esa ciudadanía pasiva a los animales y a la naturaleza.

Sin embargo, esa posible solución queda truncada desde el momento en que la tradición contractualista reconocía que los individuos considerados como ciudadanos pasivos eran sujetos de derechos a los que correspondían deberes de justicia, aunque en algunos casos no pudieran asumir responsabilidades.

Y en este punto es curioso cómo el actual contractualismo kantiano de Rawls es abiertamente cicatero. Al reconocer como protagonistas del pacto sólo a ciudadanos libres e iguales, con sentido de lo racional y lo razonable, y dentro de los límites de la comunidad doméstica, quedan expresamente marginadas las relaciones con los discapacitados, la justicia global y las relaciones con los animales (Nussbaum, 2006). Sin embargo, en el contractualismo kantiano, al que Rawls gusta de adscribirse, los deberes morales con los lejanos son idénticos a los deberes con los próximos, la justicia mundial exige el cosmopolitismo, y los discapacitados son sujetos de derechos. Los animales no lo son y tampoco la naturaleza. Con respecto a ellos, los

seres humanos no tenemos deberes directos, sino indirectos, como veremos más adelante.

Pero justamente esto es lo que los animalistas suelen criticar: que las éticas antropocéntricas se nieguen a reconocer derechos a los animales y, sin embargo, sí se los reconozcan a los niños, los discapacitados psíquicos y los enfermos en estado vegetativo. Según ellos, la coherencia exige situar a los animales dentro de las fronteras de la justicia, convertirlos en miembros de la comunidad ética y política, igual que a esos seres humanos que no pueden ejercer algunas de las capacidades propias de la especie. O bien reconocemos que estos últimos tampoco son sujetos de derechos, o bien incluimos a los animales.

Y por lo que hace a los biocentristas, tampoco admiten que sólo a los seres de la especie humana se les reconozca un valor interno, como si la naturaleza tuviera únicamente un valor instrumental.

Con estas críticas animalistas y biocentristas anuncian que Protágoras ha muerto, que el hombre no es ya la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son. El hombre no es el único ser que tiene un estatuto ético y merece consideración moral, no es justo poner el universo a su servicio, porque hay otros seres que también gozan de un estatuto ético, también merecen consideración moral, y es un deber de justicia, no sólo de beneficencia, darles entrada en la comunidad moral y reconocerles derechos “anteriores” a la creación de la comunidad política. Reconocerles ese tipo de derechos, a los que nuestra *hybris* especieísta lleva simplemente a calificar “humanos”, como si con ello ya diéramos a entender que no son derechos legales, sino que exigen positivarse porque alguna capacidad exigitiva tienen antes de su positivación. También los animales —se dice— tienen derechos que exigen ser positivados, también los seres vivos —añaden los biocentristas— gozan de esos derechos. ¿Sobre qué base?

Empezando por el movimiento animalista, reúne posiciones muy diversas al respecto. De hecho, en alguno de sus trabajos, Tom Regan clasifica las teorías éticas en cuatro grandes bloques, atendiendo al modo de considerar la relación entre el ser humano y los animales: la perspectiva de la “crueldad-benevolencia”, las teorías contractualistas, las utilitaristas y las teorías del valor interno (Regan, 1990). Sin embargo, a mi juicio, este elenco debe enriquecerse con otras cuatro posiciones como mínimo: la perspectiva de los deberes indirectos para con los animales, el enfoque de las capacidades, las teorías del

reconocimiento recíproco y aquellas propuestas que declaran la irrelevancia de la noción de persona, que ha parecido clave tradicionalmente en estos debates. Examinaremos brevemente los argumentos más relevantes de unas y otras propuestas, empezando por las utilitaristas.

2.

Los límites del utilitarismo

El utilitarismo es una de las doctrinas que más se ha esforzado en defender los derechos de los animales. Desde un punto de vista filosófico, Bentham y Singer cuentan entre los más ardientes defensores de la liberación de los animales, y también Mill entendió que existen deberes directos en relación con ellos. De hecho, el movimiento animalista debe mucho al libro de Peter Singer *Liberación animal*, de 1975, que ha venido a convertirse en la Biblia de este movimiento, y en el que el autor trata de llevar la ética más allá de los límites de la especie humana, siguiendo a Bentham. También Singer lidera el célebre Proyecto Gran Simio, junto con Paola Cavalieri, un proyecto que ha sido aceptado por parlamentos de distintos países, incluido el español.

El propio Singer ha explicado en reiteradas ocasiones que su propuesta consiste en ampliar el círculo de la comunidad moral, en el que a lo largo de la historia han ido incluyéndose los esclavos en primer lugar, las mujeres y los negros más tarde. Si el mundo griego permitía entrar en su círculo sólo a los varones adultos no esclavos y no metecos, las distintas revoluciones han llevado a incluir en el círculo de la comunidad moral a estos otros grupos, cuyos derechos se recogen en la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948. Pero con ello la comunidad moral no traspasa los límites de la reciprocidad, un límite que abarca a cuantos son capaces de exigir derechos y también de asumir deberes en el seno de la comunidad.

Un planteamiento semejante todavía es egoísta —afirma Singer—, porque se basa en el beneficio mutuo, cuando en realidad que un comportamiento sea moral se pone a prueba cuando vamos más allá del círculo de la reciprocidad y nos relacionamos con personas que no pueden devolvernos el beneficio, ni siquiera entenderlo. Por ejemplo, tenemos deberes con los muertos y con las generaciones futuras. En este sentido, la relación con los animales es la menos egoísta. Una afir-

mación 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.

Singer, por su parte, predica la ética del desinterés e insta a los seres humanos a promover una ética que traspase los límites de la reciprocidad, entendida como “beneficio mutuo”; cuando en realidad, como hemos comentado, la reciprocidad puede entenderse como reconocimiento recíproco de la igual dignidad y de la necesidad, en sí valiosa, de hacer la vida conjuntamente.

En cualquier caso, si la cuestión ética consistiera en obrar sin esperar del beneficiario nada a cambio, traspasar los límites de la especie debería llevarnos a reconocer derechos a las plantas y los minerales, que no pueden devolver nada a cambio. Pero el utilitarista saca en ese momento su carta habitual y decide que el límite de la comunidad y de la consideración moral se sitúa en *la capacidad de sufrir el dolor y sentir el placer*, como anunció Bentham en su célebre texto: “Los franceses ya han descubierto que la negrura de la piel no es razón para que se abandone a un ser humano al capricho de su atormentador. ¿Puede llegar un día en que se reconozca que el número de piernas, el vello de la piel, o el final del hueso sacro sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino? ¿Qué si no ha de trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o tal vez el discurso? Pero un caballo o un perro adultos son animales mucho más racionales y más conversadores que un niño de un día, una semana o incluso un mes. Pero suponiendo que fuera de otro modo, ¿qué probaría esto? La cuestión no es ¿puede razonar?, ¿puede hablar?, sino ¿puede sufrir?” (Bentham, 1948:411 y 412).

Los nuevos socios en la comunidad serían todos los seres con capacidad de sentir, es decir, todos aquellos que pueden experimentar sufrimiento y placer. Con este modo de proceder —aclara Singer— el utilitarismo no predica una nueva ética conservadora, como sí hace el biocentrismo, que defiende una ética no ilustrada de la conservación de la naturaleza. El animalista, por el contrario, no haría sino prolongar la línea trazada por la Ilustración, que es la del igualitarismo frente a toda discriminación. Si el igualitarismo ilustrado ha llevado a suprimir poco a poco el esclavismo, el sexismo y el racismo, es hora de que acabemos con el especismo o especieísmo, que no es sino un prejuicio o sesgo a favor de los miembros de nuestra especie *homo sapiens* frente

a los miembros de otras especies. Ese prejuicio nos lleva a conceder a los seres humanos un estatuto moral del que privamos a los demás seres, cuando lo bien cierto es que “todos los seres dotados de sensación tienen intereses y deberíamos dar una consideración igual a sus intereses, independientemente de si son miembros de nuestra especie o no” (Singer, 1999:5).

Aquí entra en juego otro concepto clave en la tradición moderna, el de *interés*, un concepto que, nacido en la política, hizo sin embargo su mayor fortuna en la economía. Dado que el utilitarista identifica la razón práctica con la razón calculadora, asigna intereses a cuantos pueden sentir placer y dolor, y asegura que este interés no merece menos consideración que el que damos al de los hombres. De donde se sigue que si un animal siente, y si la facultad de sentir es condición suficiente para tener un interés, cuando tomamos decisiones éticas hemos de considerar los intereses de los animales igual que los nuestros.

Desde esta perspectiva, la Máxima Utilitarista, que exige bregar por el máximo de placer para el mayor número de seres con capacidad de sentir, teniendo en cuenta que el interés de cada uno cuenta como el de cualquier otro, ha de tener como “línea infranqueable” la capacidad de sufrir. Es necesario, pues, traspasar los límites de la especie humana y extender el círculo de la consideración moral a todos los seres que sienten.

Con ello, el utilitarista dice estar prolongando la ética humanista de la Ilustración, que se proponía abolir las diferencias. Ahora no eliminaremos sólo las de sexo o raza, sino también las diferencias de especie, tomando sólo como límite la capacidad de sufrir. También así lo entiende Richard Hare, en su intento de unir el kantismo y el utilitarismo. La universalizabilidad, propia del imperativo categórico kantiano, debe aplicarse a todos los seres dotados de sensación.

Ante estas declaraciones, se hacen inevitables al menos dos preguntas: ¿por qué el límite de la consideración moral es la capacidad de sentir placer y dolor?, ¿por qué esa capacidad distingue a los seres que la poseen con un estatuto moral privilegiado? Lo que pudo decirse de los seres humanos puede decirse ahora de los animales, el especieísmo puede convertirse en “generismo”, el humanismo, en “animalismo”, y el racionalismo, en “pathocentrismo”.

Por otra parte, si Bentham tuvo a los derechos naturales por absurdos con zancos, no parece que pueda exigir a ningún ser humano que reconozca derechos a los animales si no es porque le obligan los

documentos legales de algún país. Pero entonces se trata de derechos positivos, y nadie está obligado a respetarlos si no es por coacción.

El animalismo utilitarista contiene todas las limitaciones del utilitarismo sin más, y añade algunas referidas sólo al asunto de los animales. En cuanto a las primeras, ni es universalista ni tampoco en sus cálculos cada uno vale por uno en pie de igualdad con los demás. Su agregacionismo le lleva a sacrificar intereses de unos en aras de los intereses de otros, no le importan los derechos de todos y cada uno, sino la maximización de intereses de la colectividad. Amén de que considera que los únicos intereses de los seres que sienten consisten en disfrutar del placer y en evitar el dolor, cuando los seres humanos son capaces de perseguir también otras metas, porque son valiosas por sí mismas.

Pero a estas deficiencias habituales se añaden todavía otras tres al menos, referidas al asunto de los animales. En primer lugar, utiliza el concepto de interés de forma antropomórfica. En realidad, la noción de interés envuelve la de un cálculo racional que requiere conciencia de las posibilidades, evaluación de las alternativas, decisión por una de ellas y asunción de la responsabilidad por las consecuencias de la decisión (Hirschman, 1978:38-41). Atribuir intereses a los animales es un antropomorfismo.

En segundo lugar, aun suponiendo que a todos los seres con capacidad de sentir placer y dolor pudiéramos atribuirles un interés en una vida relativamente placentera y libre de sufrimiento, tendríamos que incluir también a las plantas, cosa que el animalista utilitarista jamás hace.

En tercer lugar, el cálculo de los intereses, si los hubiera, sería realmente inviable. Y no sólo porque cualidad y cantidad plantean dificultades, sino porque, aunque nos limitásemos a la cantidad de placer y sufrimiento, medirlo en una escala de seres tan heterogéneos que alcanza desde la ameba al ser humano y los primates superiores resulta imposible. Hablar de “los animales” como si se tratara de un conjunto homogéneo induce a confusión. Los mosquitos son bien distintos de los primates, y las carpas, de los delfines. Ante tal dificultad, alega el animalista que se trata de suprimir el sufrimiento inútil que los seres humanos pueden causar a los animales, pero esta afirmación es totalmente incoherente.

Si realmente reconocemos a los animales los derechos que fueron proclamados en 1977, entonces no se trata sólo de establecer requisitos para la experimentación con animales o para establecimientos

como zoológicos y granjas. Ni siquiera basta con imponer castigos por el maltrato a los animales o por abandonar a los animales de compañía. Si reconocemos derechos a los animales, aunque no sean los mismos que los derechos humanos, porque carece de sentido hablar de libertades básicas (de conciencia, expresión, derecho al voto), entonces estamos obligados a tratar de evitarles cualquier sufrimiento y a procurar que vivan y que vivan bien. Para lograrlo, es necesario intervenir en la vida de los animales, evitar que se dañen mutuamente, impedir que los leones acaben con las gacelas y los sapos con los mosquitos, extender una red protectora de derechos de bienestar. No sólo cuidar el hábitat de los distintos animales, sino también contabilizar las pérdidas en las catástrofes naturales y tratar de rescatarles de las malas situaciones. No basta con no dañar, sino que hay que tratar de impedir que se dañen unos a otros y hay que empoderarles 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 línea 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.

Reconocer derechos naturales a los seres capaces de sufrir, que es lo que hace el utilitarista, es defender un iusnaturalismo empírico, diferente del metafísico, pero con el agravante de incurrir en la falacia naturalista, cosa que no hace el iusnaturalismo metafísico. El “es” del iusnaturalismo metafísico es canónico, incluye el *télos* y, por lo 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. Con lo cual el utilitarista asegura que los derechos humanos son disparates con zancos, pero reconoce a los seres capaces de sufrir derechos naturales que exigen ser positivados, como ocurre con los derechos humanos. A mayor abundamiento, si tomamos en serio sus exigencias, no podemos limitarnos a no dañar, sino que nos comprometemos en la defensa activa de la vida, la salud y el bienestar de los animales. Afirmar que los seres humanos tienen deberes morales de no maltratar a los seres no humanos es completamente distinto de reconocerles derechos.

Sin embargo, en las filas del movimiento animalista hay otros autores que critican no sólo a los contractualistas sino también a los utilitaristas por su forma de entender los derechos de los animales. El caso más conocido es el de Tom Regan, eximio representante de las teorías del Valor Inherente.

3. Teorías del valor inherente

Tom Regan asume en principio el método del equilibrio reflexivo, que es el que también emplean los actuales contractualistas. Auscultando la conciencia moral de las sociedades occidentales y aplicando el método del equilibrio reflexivo, llega a la conclusión de que los principios más aceptados comúnmente atribuyen derechos básicos a los seres humanos, pero también a los animales. Así ha ocurrido desde la Declaración de los Derechos de los Animales de 1977, y más tarde en las legislaciones de numerosos países. De donde se sigue que la aplicación del equilibrio reflexivo no puede llevar a principios morales sellados desde un pacto entre seres humanos que se reconocen mutuamente derechos, como quieren los contractualistas, pero tampoco al Principio Utilitarista.

El utilitarismo supera con bien el especieísmo, pero todavía adolece de dos defectos fundamentales. En primer lugar, no habla de que los animales tengan un valor inherente, sino de que hay que satisfacer sus intereses; y, en segundo lugar, valora la satisfacción de las preferencias agregadas y calcula qué curso de acción arroja un resultado superior, que no tiene por qué ser lo mejor para el individuo. Tratar de superar estas limitaciones es lo que le conduce a elaborar su propia propuesta (Regan, 1990).

Desde su perspectiva, la aplicación del equilibrio reflexivo lleva a admitir que todos los individuos humanos tienen un valor inherente, también los niños, los discapacitados y los enfermos en estado vegetativo. Pero también que lo justo no consiste en calcular el mayor bien del mayor número, sino que existen unos derechos que no pueden someterse al cálculo, permitiendo el sufrimiento de algunos por el bien general. Es preciso asumir la perspectiva de los derechos, no la de la utilidad.

Por lo tanto —proseguirá Regan—, no se puede limitar a los humanos el reconocimiento de que tienen un valor inherente, por tres razones al menos. En primer lugar, porque si precisamos alguna característica por la que los humanos tienen un valor inherente y los demás animales no, con toda seguridad encontraremos humanos que carecen de esa característica. Si recurrimos entonces a que la característica consiste en que pertenecen a la especie humana, eso implica caer en especieísmo. Y, por último, si se admite que los animales tienen

un valor interno, pero menos que los humanos, ¿cuál es la razón de esta disminución? ¿La falta de razón, de autonomía, de intelecto? ¿No implica esto caer de nuevo en el especieísmo?

Según Regan, todas las criaturas que son “sujetos de una vida”, que experimentan una vida, es decir, que tienen creencias y deseos, y un sentido rudimentario de su pasado y su futuro, tienen el mismo valor intrínseco. Por eso, los animales tienen derecho a ser tratados con el mismo respeto que los seres humanos. Un contractualismo coherente diseñaría la posición original de modo que los agentes ignoraran su especie, igual que ignoran si serán discapacitados psíquicos. Si así fuera, habrían otorgado los mismos derechos a los animales que a los humanos (Regan, 1983:54). De estas afirmaciones se sigue que es necesario abolir el uso de animales en la ciencia, acabar con la agricultura que comercia con animales y eliminar la caza.

Sin embargo, esto no es así. En el caso de que los seres capaces de experimentar una vida tengan derechos, la primera tarea consistiría en tratar de esclarecer cuáles son esos seres y a continuación aplicar los principios éticos de no dañar y sí empoderar. Pero para llegar a ese punto sería preciso aclarar con anterioridad por qué del deber de no eliminar a unos seres se sigue que tengan derechos. Cuidar del patrimonio artístico es un deber, no eliminar cuadros hermosos o bellos edificios es un deber, cuidar de los árboles y de la naturaleza es un deber, y no se puede dañar a unos y otros por cualesquiera motivos. Pero de ahí no se sigue que el patrimonio, los árboles, los cuadros, los edificios y la naturaleza tengan derechos. Sí tienen un valor, y por eso la gran cuestión es la que afecta a la relación entre tres tipos de valor que han sido y son nucleares en la filosofía práctica occidental: “valor intrínseco”, “valor instrumental” y “valor absoluto”. Todo aquello que tiene un valor interno merece consideración moral, y no sólo los seres humanos. Esta expresión “consideración moral” y todo lo que comporta tiene que ser aclarada, porque afecta profundamente a las creencias éticas en las que vivimos, nos movemos y somos.

4.

Comunidad moral, comunidad política

La insistencia en defender que otros seres, además de los humanos, merecen consideración moral porque tienen derecho a ello plan-

tea el problema de aclarar esta expresión, ante el que se han esgrimido al menos cinco posibilidades: esos seres forman parte de la comunidad moral; forman parte de la comunidad política; tienen derechos anteriores a la formación de la comunidad política y por eso existen deberes de obligación directa en relación con ellos; tienen un valor interno de carácter absoluto, o bien existe para con ellos deberes morales de buen trato a los que no corresponden derechos por su parte. El asunto afecta a nuestras creencias morales más arraigadas y por eso lo abordaremos, contemplando brevemente cada una de las posiciones. Abogaremos por la quinta, pero no denominaremos “indirectos” a ese tipo de deberes, aunque no les correspondan derechos.

En lo que hace a la *comunidad moral*, parece razonable entenderla como la que está formada por sujetos capaces de comunicación, es decir, capaces de llevar adelante la vida juntos, lo que significa la capacidad de decidir conjuntamente las normas que favorecerán el respeto mutuo y el empoderamiento de los débiles, la capacidad de cumplir deberes, asumir responsabilidades, reclamar derechos, emprender proyectos comunes a través de la deliberación, la negociación y el compromiso, la capacidad de pensar conjuntamente qué leyes serían más justas para su convivencia y para el cuidado de otros seres, como los animales, las plantas y la naturaleza en su conjunto. 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 vulnerabilidad de otros y la suya propia, y que precisen de esa comunidad para desarrollar todas sus potencialidades.

Son los seres de la especie humana los que han demostrado estas capacidades que urge reforzar, en vez de oscurecer la idea de esa comunidad de proyecto y compromiso, que deja en los márgenes de la pobreza extrema a tan elevado número de miembros de la comunidad moral. Es a esos seres a los que cabe reconocer derechos anteriores al pacto político.

Sin duda hay seres de la especie humana que no pueden ejercer esas capacidades, como es el caso de los niños, los discapacitados psíquicos o los enfermos mentales, pero en ese caso se entiende que la carencia no es una simple característica, como sería el caso si un animal no humano careciera de esa capacidad. Hay, en efecto, una norma de la especie según la cual que un ser de la especie humana carezca

de alguna o algunas de las capacidades propias de la especie se considera como un defecto, y no como un hecho normal. Si la capacidad es valiosa para poder llevar adelante una vida digna, lo que se sigue de esa constatación no es que se le deja de considerar como humano, sino que la sociedad está obligada a cuidarle de modo que pueda desarrollar al máximo esa capacidad.

No es una obligación moral para la sociedad intentar que individuos no humanos puedan sentarse a la mesa, compartir conversaciones, entender que celebramos un cumpleaños y cualesquiera otras actividades sociales de la vida cotidiana. Sí lo es en el caso de que sea un individuo de la especie humana, y por eso, cuando se trata de capacidades valiosas, es una obligación de la comunidad ayudarles para que puedan llegar a ejercerlas. Por eso deben protegerse con un derecho.

No significa esto que la norma de la especie funcione como una suerte de ley natural, sino que es la base natural frente a la cual valoramos aquellas capacidades que nos parecen irrenunciables para llevar adelante una vida buena, y entonces tenemos un motivo moral para ayudar a esos seres a desarrollarlas (Nussbaum, 2006:361). Como la comunidad humana es el medio de socialización de los seres humanos, y sólo en ella cabe la posibilidad de desarrollar esas capacidades, la comunidad humana tiene motivos morales para sentirse moralmente obligada a proteger a sus miembros, reconociéndoles derechos y plasmando sus obligaciones en políticas públicas como una elemental cuestión de justicia.

Los animales no humanos, por su parte, forman sus propias comunidades, en las que desarrollan las capacidades que les son propias. Son los seres humanos quienes sacan de su medio social a algunos de ellos y tratan de desarrollar las capacidades para que se comporten del modo más parecido posible a los humanos. Pero eso se consigue, en cierto nivel, con algunos individuos a los que se entrena con enorme dedicación, no es la norma de la especie. Por otra parte, quien saca de su medio a un animal para que le haga compañía adquiere la responsabilidad personal de cuidarle, pero no puede implicar a los demás.

Evidentemente, todo esto tiene consecuencias para las *comunidades políticas*, que surgen por el pacto social. En ocasiones se ha dicho que los animales deben formar parte de la comunidad política, porque son afectados por sus decisiones (Clarke y Linzey, 1990). Pero cabe distinguir de nuevo entre los miembros de esa comunidad y los

beneficiarios de sus decisiones, que no hay razones para identificar. Los miembros de una comunidad política han de ser agentes inteligentes, en el sentido de tener creencias, deseos, la capacidad de concebir planes a largo plazo en función de los deseos, la idea de obrar conforme a una norma general y la idea de cómo sería la convivencia si todos actuaran según esa norma. Han de tener creencias de segundo orden, creencias sobre creencias.

Es verdad que muchos animales tienen creencias y deseos, incluso de segundo orden en el caso de los simios, pero ninguno posee las cualidades de un agente racional, porque no pueden imaginar distintos futuros posibles, hacer planes a largo plazo, conceptualizar normas convenidas socialmente (Carruthers, 1995:162). Por eso no se les puede reconocer derechos anteriores al pacto, aunque sí es posible promulgar leyes que obliguen a tratarlos de una forma determinada. De hecho, una gran cantidad de legislaciones vigentes se refiere al trato obligatorio con los animales, pero la existencia de leyes y decretos no significa que los animales tengan unos derechos anteriores a la creación de la comunidad política que los promulga.

Pero esto no significa que puedan ser miembros de la comunidad política. Sólo pueden serlo quienes puedan compartir proyectos comunes, deliberación, amistad cívica. Y habida cuenta de que es posible emprender proyectos comunes con cualquier ser dotado de competencia comunicativa, la comunidad alcanza los límites de la especie humana y es, por tanto, cosmopolita. No dañar, cuidar a los que necesitan cuidado y empoderar son las claves de esta comunidad, que es preciso reforzar y no difuminar.

Por otra parte, también son afectados por las normas legales el reino vegetal, el mineral, y el conjunto del territorio que compone el Estado y deberían ser miembros de la comunidad política si no queremos incurrir en generismo. Pero una cosa es que exista una legislación sobre el respeto a la naturaleza y otra muy distinta reconocerle derechos y declararle miembro activo de la comunidad política.

Podemos, pues, decir, resumiendo lo expuesto en este último apartado, que los seres humanos, los animales y la naturaleza merecen consideración moral, aunque de distinto rango. Entendemos por “consideración moral” que no se les puede dañar impunemente, si no hay razones poderosas para hacerlo. Pero eso no significa que esos seres —a excepción de los humanos— formen parte de la comunidad moral y de la comunidad política, ni tampoco que tengan derechos an-

teriores a la formación de la comunidad política de los que se sigan deberes naturales por parte de los seres humanos. Nos quedan por explorar dos posibilidades de lo que podría significar “consideración moral”: que tenemos con respecto a ellos *deberes de buen trato, a los que no corresponden derechos* por su parte, o que tenemos deberes porque *se trata de seres que tienen un valor interno*. En ese caso, es preciso dilucidar si se trata de un valor absoluto.

5.

Los deberes indirectos

En lo que hace a los deberes a los que no corresponden *derechos*, puede muy bien ocurrir que no dañar a los animales y cuidar de las plantas y de la naturaleza porque es hermosa en sí misma sea un deber, pero para reclamar esta forma de consideración moral no es necesario que los animales y la naturaleza exhiban derechos anteriores a la creación de la comunidad política. Como con tanto acierto hizo ver Hart, no a todos los deberes morales corresponden derechos naturales correlativos, tener un derecho no significa ser capaz de beneficiarse del cumplimiento de un deber. Ésta no es condición suficiente para tener un derecho, y probablemente no sea necesaria.

El ejemplo que aduce Hart es expresivo de lo que se ha reconocido como *deberes indirectos*: 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 (Hart, 1974:91).

Ese tipo de deberes se ha reconocido habitualmente como “deberes indirectos”, porque sus beneficiarios no tienen derecho a reclamarlos. Las personas tendrían entonces deberes directos en relación con otras personas, y en relación con los animales y la naturaleza, indirectos. Con lo cual, se bosquejan al menos dos posiciones al respecto: los intuicionistas afirman que los animales tienen derechos porque son capaces de experimentar una vida; los utilitaristas, porque tienen capacidad de sufrir; Nussbaum, porque gozan de un conjunto de capacidades —no sólo las de sufrir y gozar— que podrían desarrollar en el futuro, mientras que otras teorías éticas entienden que existe un deber de cuidar a los animales y a la naturaleza, pero no porque tengan el derecho a ser cuidados, sino por otras razones.

Dos razones se han esgrimido como esenciales para defender la existencia de deberes indirectos en relación con los animales. La primera de ellas es que los animales interesan a mucha gente, como ocurre también con las obras de arte, y de ahí que se les pueda considerar como un asunto de interés público legítimo. De donde se sigue que les podemos asignar una entidad moral parcial, mientras que los seres humanos tienen plena entidad moral. La segunda razón procede de la tradición kantiana: nuestro modo de tratar a los animales revela ciertas cualidades de nuestro carácter, saca a la luz virtudes y defectos que se muestran en nuestro modo de tratarlos (Carruthers, 1995:9, 10, 124 y cap. 7).

En efecto, Kant aborda el tema tanto en las *Lecciones de ética* como en *La metafísica de las costumbres*, y llega a conclusiones que se han convertido en una referencia para entender los deberes indirectos. La primera de ellas se refiere al rótulo mismo: hablamos de deberes indirectos porque quien maltrata a los animales se daña a sí mismo y a los demás hombres. Sólo los hombres tienen derechos, sólo con ellos se puede cometer injusticia, pero para respetar a las personas es preciso cultivar determinados hábitos y virtudes de compasión, gratitud y cuidado, y quien se acostumbra a no ser compasivo, agradecido y responsable con los animales acaba no siéndolo tampoco consigo mismo y con los demás hombres.

Los deberes hacia 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 respetará a los demás hombres.

Es preciso, pues, reservar para los hombres el discurso de lo justo y lo injusto, reconocer derechos únicamente a los seres humanos, y a la vez defender que los hombres sí tienen el deber de cuidar de los animales, aunque éstos no gocen de ningún derecho, porque ejercitar esas virtudes con los animales predispone a practicarlas con los seres humanos. Y ésta es una de las razones que dan también algunos animalistas: que quien se acostumbra a cuidar de los animales también se interesa más por el bienestar de las personas. Pero, así como para el animalista ésta no es la razón fundamental, para Kant sí lo es. ¿Por qué sólo existen deberes directos en relación con los seres humanos en la propuesta kantiana, ampliamente aceptada más tarde?

Porque sólo pueden obligar moralmente seres dotados de voluntad, y además seres con los que se pueda tener una relación efectiva de algún modo. El sujeto que obliga ha de ser una persona, y una persona con la que puedo estar en relación recíproca a través de la experiencia, no tratarse simplemente de un producto mental. Puede obligarme a través de su voluntad aquél a quien yo puedo obligar de igual modo a través de mi voluntad. En este sentido, las especulaciones de DeGrazia sobre que también podemos considerar personas a los seres ficticios, como ET, quedan arrumbadas, porque sólo pueden obligarme seres dotados de voluntad con los que puedo entrar en relación recíproca de algún modo. ¿Y qué ocurre con ese amplio mundo de los seres de los que también tenemos experiencia, pero no podemos reconocerles como personas?

En el caso de los animales, que tienen un comportamiento semejante al de los hombres, es un deber indirecto tratarlos con compasión, con gratitud, sin crueldad cuando han prestado buenos servicios. Es legítimo emplearles para trabajar, aunque no más allá de sus fuerzas, pero resultan abominables los experimentos con torturas que tienen por fin la especulación cuando el fin pudiera alcanzarse por otros medios.

Pero, en lo que hace al mundo natural no sensible, al de los minerales, los ríos, las montañas, que no tienen un comportamiento semejante al humano, Kant da una razón sumamente interesante para asegurar que también con respecto a ellos tenemos deberes indirectos. 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, porque quien destruye la belleza del mundo natural, de cristalizaciones o plantas, ve embotarse ese sentimiento que le predispone a actuar moralmente, el de amar algo sin buscar con ello utilidad. La capacidad de amar algo por su propia belleza, la capacidad de interesarse por ello aunque no interese para nada predispone a obrar por respeto a lo en sí valioso, que es el hombre (Kant, 1989:308-310). La gran clave de la ética moderna, no utilitarista, es la distinción entre lo en sí valioso y lo que vale para otros propósitos. El utilitarismo nos deja en la inmoralidad más absoluta: nada vale en sí, porque placer y dolor se cuantifican y es preciso sacrificar los mínimos a los máximos. 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.

Es éste un discurso que hoy en día mantienen las teorías del valor interno y los biocentristas: quien aprecia el valor interno de algún ser, se percata de que debe protegerlo. Y éste es un deber directo. Kant descubre ese sentimiento de aprecio por lo bello, que vale sin ninguna utilidad, reconoce que ese sentimiento está cercano al moral, pero en su propuesta sólo la persona es valiosa en sí misma, porque así lo muestra el método trascendental.

El método trascendental tiene como punto de partida aquella pregunta “¿a qué llamamos moralmente bueno?”, y la respuesta es clara: a lo que es en sí bueno, la voluntad de cumplir deberes que nos llevan más allá del egoísmo, hacia la universalidad, hacia las leyes de la humanidad. Para que esas leyes puedan pretender obligar es necesario que exista un tipo de seres cuya existencia no pueda ser instrumentalizada, sino que valgan por sí mismos. Y si en el conjunto de la naturaleza preguntamos en relación con cada ser para qué existe, sólo de un tipo de seres es necesario responder que la pregunta carece de sentido: 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 seres como medio para sus fines. El ser humano y cualquier ser racional, como ser moral, tiene en sí mismo su fin supremo (Kant, 1977:352), mientras que los animales pueden ser tratados como medios.

Sin embargo, justamente este valor central de la persona humana, que sólo ella tengan un valor absoluto y sea fin último es lo que ponen en cuestión quienes defienden que también los animales y la naturaleza tienen un valor interno. Con lo cual se ponen en cuestión algunas de nuestras creencias morales y políticas básicas, que descansan en nociones como las de persona, dignidad humana, fin en sí mismo y valor intrínseco.

6.

Las creencias éticas en las que somos

Desde el comienzo de esta intervención nos hemos referido a uno de los temas peliagudos de las Ciencias Morales y Políticas que bien pocos pensadores se han atrevido a abordar hasta el siglo XIX, el asunto de los valores. El riesgo de incurrir en subjetivismo ha llevado

a obviarlos hasta esa Filosofía de los Valores y esa Ética de los Valores que hicieron de ellos el centro de su reflexión. En la línea de esta última escribe Ortega su célebre “Introducción a una Estimativa: ¿qué son los valores?”, como también el discurso preparado para el ingreso en esta misma Academia. En ambos apunta un asunto central: la filosofía ha preferido tratar del ser y el bien y ha relegado el valor, aunque Kant, en su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, haga recaer la carga de la prueba del imperativo categórico sobre los hombros del valor. Sólo si hay algo que tiene un valor absoluto, que vale por sí mismo, que es un fin en sí mismo, obliga el imperativo categórico. Sólo existe obligación moral si hay seres cuyo valor no depende de nuestra facultad de desearlos, sino que valen por sí mismos.

La afirmación kantiana que viene a continuación es bien conocida. Hay un tipo de seres, los racionales, cuya valía es independiente de la facultad de desearlos. No depende su valor de que podamos utilizarlos como instrumentos, ni siquiera de que emocionalmente los apreciemos como parte de nuestros proyectos de felicidad, sino que valen por sí mismos (Kant, 1946:82 y 83). ¿Quiere esto decir que los seres humanos están autorizados moralmente para tratar a los demás seres a su antojo? Esto es lo que en ocasiones ha venido a entenderse como “antropocentrismo”: la creencia de que los seres humanos pueden disponer de las entidades naturales a su antojo, pueden utilizarlas para satisfacer sus necesidades y sus caprichos, porque sólo ellos valen por sí mismos.

Ante esta creencia, algunos autores y también gentes de a pie reaccionan diciendo que los hombres no pueden disponer a su antojo de la naturaleza, porque la naturaleza, y los animales como parte de ella, también tienen un valor intrínseco. La afirmación del valor intrínseco de la naturaleza constituiría la piedra angular de una ética medioambiental no antropocéntrica, afirmar el valor intrínseco de la naturaleza y rechazar el antropocentrismo serían dos caras de la misma moneda. Sin embargo, hay diferentes formas de entender qué sea valor intrínseco.

Según Christine Korsgaard, lo opuesto al valor intrínseco es el valor extrínseco, mientras que lo opuesto al valor instrumental es el valor final (Korsgaard, 1996).

Un objeto que tiene valor final lo tiene *por sí mismo*. En ese caso, el objeto se puede valorar por sí mismo y no por el bien de alguna otra cosa. Es decir, que el bien de un valor final no depende del bien de otra cosa, el objeto es valorado por sí mismo, es un fin en sí. Un objeto

tiene valor instrumental si se valora no por sí mismo, sino por otra cosa, que puede ser un valor instrumental o un valor final. Es, por tanto, un medio. Un valor final es un fin, un valor instrumental es un medio.

Por otra parte, un objeto tiene valor intrínseco si tiene valor *en sí mismo*. Su valor no viene de algo distinto, no es extrínseco. El valor intrínseco, como opuesto al extrínseco, es *independiente* en un doble sentido: 1) su bondad no depende del bien de otra cosa; 2) su bondad no depende de los evaluadores humanos. Desde esta perspectiva, el valor intrínseco es *objetivo* por su *independencia* de las actitudes humanas.

Por tanto, el *valor intrínseco* y el *valor instrumental* no tienen que tratarse como correlativos, porque pertenecen a distinciones diferentes.

Sin embargo, a mi juicio, este complejo vocabulario a cuento de los valores está limitado por una circunstancia decisiva, y es que no distingue entre los casos en que nos referimos a *seres*, sea humanos, animales o la naturaleza, y los casos en que nos referimos a *cualidades valiosas*, como la salud, la justicia, la libertad o la belleza. En todos los casos hacen falta seres con capacidad de estimar el valor de los seres o de las cualidades, carece de sentido hablar de un mundo valioso sin seres capaces de estimar su valor. Pero eso no significa que los valores sean relativos, sino relacionales: hacen falta seres o cualidades valiosos en relación con seres que puedan estimarlos.

Dentro de este mundo de lo valioso, de las cualidades valiosas podemos decir que valen por sí mismas y que a la vez pueden ser un componente de la felicidad. Sin duda las que acabamos de mencionar valen por sí mismas, aunque la felicidad se viera mermada, pero a la vez las pensamos como componentes de la felicidad. No hay incompatibilidad alguna en “valer por sí misma” y “valer para”.

Sin embargo, utilizar el discurso de la “deseabilidad” en relación con los seres es confuso por erróneo. Que los seres humanos son valiosos no significa que son deseables, ni en el sentido de que pueden ser deseados, ni en el sentido de que merecen ser deseados, son valiosos por sí mismos. 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 la vida, desarrollar formas de vida política y económica. Por eso no son más o menos deseables, sencillamente, merecen respeto más allá de cualquier deseo, no tienen sino dignidad. De donde se sigue que su vida y el

desarrollo de sus capacidades básicas no pueden entrar en discusión, que no pueden ser una pieza más cuando se produce un conflicto de valores: sus derechos básicos son cartas de triunfo.

Sin embargo, cabría preguntar si “valor absoluto” y “valor interno” son expresiones sinónimas, o si, por el contrario, pueden existir seres con un valor interno que no sea absoluto. Si pueden existir seres que no valgan sólo por su utilidad o por el afecto que pueden despertar en algunas personas, sino que valen en sí mismos. Aunque ese valor sea relativo, en el sentido de que, cuando entra en conflicto con otros, no es el que tiene la carta de triunfo, sino que tiene que ser sopesado, tiene que ser comparado.

En ese caso, son los seres humanos los que gozan de derechos anteriores a la formación del pacto político, son ellos los que obligan con deberes de justicia a proteger su autonomía y su vulnerabilidad. La naturaleza y los animales, por su parte, no son sujetos de derechos, pero los seres humanos están obligados a no dañarles, siempre que no haya razones superiores para hacerlo, porque tienen un valor interno, pero relativo a la fuerza de otros valores.

X

EL HORIZONTE DE LA JUSTICIA MUNDIAL: CIUDADANÍA COSMOPOLITA

A comienzos del tercer milenio una justicia mundial se hace a la vez imposible y necesaria.

Imposible por dos razones al menos. En principio, porque, como bien señalan un buen número de autores, los límites de las exigencias de justicia parecen coincidir con los de los estados nacionales. Es verdad que existen instituciones internacionales, movimientos de cooperación e interdependencia y un rico debate en el nivel global, pero sólo es posible reclamar y recibir justicia en el ámbito de la república, allí donde los autores de las leyes coinciden con sus destinatarios. Mientras no exista un Estado mundial no parece apuntar la posibilidad de una justicia global, más allá de un humanitarismo difuso.

Y, sin embargo, una ética como la que hemos diseñado en este discurso exige una justicia mundial, y no sólo local, como única forma de responder a las obligaciones que surgen del reconocimiento recíproco de esos seres que se saben y sienten dignos de respeto y necesitados de apoyo, autónomos a la vez que vulnerables. Precisamente, el irreversible proceso de globalización obliga a los estados a pechar con sus responsabilidades, pero con la conciencia de que la tarea les excede, que es ineludible la interdependencia. Y no sólo entre los estados, sino entre ellos y esa sociedad civil, formada por asociaciones cívicas y por empresas transnacionales, que es indeclinable protagonista de la justicia en los nuevos tiempos.

Cuando Kant, en sus trabajos de filosofía política, diseñaba aquel futuro cosmopolita, en que cada ser humano podría ver protegido su derecho innato a la libertad, sólo imaginó dos caminos, cuyos protagonistas eran en todo caso los estados. El camino de una federación pacífica de estados libres, que conservan su soberanía y establecen entre sí vínculos de amistad, y el camino de una República Mundial con una constitución mundial para ciudadanos del mundo. En el primer caso, cada Estado se compromete a “republicanizarse”, es decir, a regirse por los principios de libertad, dependencia de la ley e igualdad, y también a invitar a los restantes estados a regirse por los mismos

principios. En el segundo caso, el contrato político de todos los ciudadanos del mundo tendría igualmente por meta proteger la libertad igual bajo el imperio de la ley.

Sin embargo, desde fines del siglo XVIII se han producido cambios sustanciales que abren caminos de esperanza para diseñar y poner en marcha una justicia mundial. Surgen, con mayor o menor brío, comunidades políticas transnacionales, formadas por estados que comparten la soberanía, como es el caso de la Unión Europea, un ejemplo al que se acogen proyectos de distintos lugares de la tierra. Proliferan organismos internacionales, como las Naciones Unidas, que nacen justamente para defender los derechos humanos y, en su seno, iniciativas como las de una Gobernaza Global, capaz de hacerse cargo cuando menos de la distribución mundial de los bienes públicos.

Pero sobre todo emergen esos nuevos protagonistas que provienen de la sociedad civil, esos actores centenarios que aumentan prodigiosamente su influencia: las organizaciones cívicas y las empresas, locales y transnacionales.

Las organizaciones cívicas, empeñadas en tareas de justicia y solidaridad, pertenecen al nivel transnacional por derecho propio. Las mal llamadas ONG, las comunidades creyentes, las fundaciones, tienden lazos mundiales, llevan a cabo tareas de ayuda directa, de protesta y crítica, hasta ir conformando esa Sociedad Civil Mundial que es a la vez crítica y colaboradora del poder político y del económico.

Pero también ese amplio mundo de las organizaciones empresariales, ese universo de la economía que nunca ha sido ni puede ser axiológicamente neutral, porque no hay actividad humana neutral, todas apuestan por unos valores u otros. “Elijamos —decía Kofi Annan en su presentación del Pacto Mundial de las Naciones Unidas— unir el poder de los mercados con la autoridad de los ideales universales. Elijamos reconciliar las fuerzas creadoras de la empresa privada con las necesidades de los menos aventajados y con las exigencias de las generaciones futuras”. La meta de la economía es, o debería de ser, crear una buena sociedad mundial. Las buenas empresas asumen su responsabilidad social como instrumento de gestión, como medida de prudencia y como exigencia de justicia.

Conjugar los esfuerzos de instituciones políticas, organizaciones solidarias y empresas éticas es la clave para una justicia mundial.

Sin embargo, un segundo obstáculo parece añadirse a la dificultad de superar la inercia estatista, y ésa el de articular las exigencias de jus-

ticia en un mundo multicultural, consciente cada vez más de que lo es gracias a esa globalización que acorta las distancias entre los distintos lugares de la tierra. Cómo decidir cuáles son esas exigencias irrenunciables de justicia en un mundo multicultural es complejo, como ya lo fue trazar una ciudadanía intercultural en las comunidades políticas concretas.

Dos caminos parecen abrirse en la vida cotidiana y en la reflexión filosófica, dos caminos que parecen alternativos, aunque tal vez no lo sean. El primero toma como punto de partida las exigencias de justicia de la cultura occidental y las extiende a las restantes, aunque adelgazándolas (Rawls, 1999). Es éste un modo de proceder al que con frecuencia se acusa de etnocéntrico, a pesar de los esfuerzos por mostrar que en el origen histórico de la cultura occidental se encuentra también el mundo oriental, cuando menos el Oriente Medio. El segundo camino intenta detectar en las distintas culturas actuales qué valores y principios éticos comparten para construir desde ellos una ética mundial de justicia. Es ésta la ruta emprendida por el Parlamento de las Religiones Mundiales y por teóricos como Michael Walzer. Pero, como bien apunta Walzer (1994), este camino puede llevar a unos mínimos tan delgados que sólo cobren sentido desde los máximos de las diferentes culturas.

Convendría, pues, proponer un tercer camino que conserve lo mejor de los dos mencionados y a la vez se atenga a lo que históricamente está ocurriendo. Me refiero a cultivar esa ética cívica transnacional que se expresa a través de los distintos informes, comisiones y comités, pactos regionales y mundiales en las distintas esferas de la vida social. Es la expresión de lo que las sociedades van teniendo por justo, la fenomenización de la moral cívica en documentos e instituciones. No es derecho en espera, es ética. Pero orienta las decisiones legales. Bebe de la cultura política de cada país, de la que legitima moralmente sus instituciones, pero también debería beber de su cultura social, de las cosmovisiones que configuran su *êthos*. No coincide con ninguna de las éticas de máximos de las sociedades concretas, religiosas o seculares, pero se alimenta de ellas. Conviene, pues, ir cultivándola con esmero, como el zapatero trabaja el cuero de los buenos zapatos, sin olvidar que los mínimos de justicia son tanto más exigentes cuanto más ilusionantes sean las propuestas de vida buena.

Pero como la ética cívica —nacional o transnacional— es fácilmente domesticable por los poderes fácticos, que en los distintos paí-

ses saben manipular emociones e intereses para conseguir las mayorías, el respaldo crítico de una ética filosófica es siempre imprescindible. Una ética de la razón cordial, consciente de que conocemos la justicia no sólo por la razón, sino también por el corazón. Una ética tejida sobre el reconocimiento recíproco de quienes se saben y sienten dignos y a la vez vulnerables, conjuntamente hacedores de un mundo que debería estar a su servicio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, FRANCESC (2001), *Bioética*, Institut Borja de Bioètica/Fundación MAPFRE Medicina, Madrid.
- ACKERMAN, BRUCE y ALSTOTT, ANNE (1999), *The Stakeholder Society*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- APEL, KARL-OTTO (1980), "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en KANELLOPUOLOS, P., *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen:215-275.
- (1985), *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid.
- (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Francfort.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS (1994), *Ética*, en *Obras Completas*, II, Trotta, Madrid:159-501.
- (1995), *Ética y política*, en *Obras Completas*, Trotta, Madrid, III:25-166.
- ARISTÓTELES (1970a), *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid (introducción y notas de Julián Marías).
- (1970b), *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid (introducción y notas de Julián Marías).
- (1985), *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid (3ª edición corregida).
- BARBER, BENJAMIN (2004), *Democracia fuerte*, Almuzara, Granada.
- BEINER, R. (ed.) (1995), *Theorizing Citizenship*, State of New York Press, Nueva York.
- BENTHAM, JEREMY (1948), "An introduction to the principles of morals and legislation" (1789), en *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Blackwell.
- (1987), "Anarchical fallacies", en J. WALDRON (ed.), *Nonsense on Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, Londres, Nueva York.
- BOHMAN, J. (1996), *Public Deliberation*, The MIT Press, Cambridge, Ma. / Londres.
- BONETE, ENRIQUE (1989): *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid.
- CAMPS, VICTORIA (1990), *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid.

- CARRUTHERS, PETER (1995), *La cuestión de los animales*, Cambridge University Press.
- CARPINTERO, HELIODORO (2000), *Esbozo de una psicología según la razón vital*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid.
- CLARKE, PAUL A.B. y LINZEY, ANDREW (1990), *Political Theory and Animal Rights*, Pluto, Londres.
- CONILL, JESÚS (1991), *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid.
- (1997), *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid.
- (2004), *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid.
- (2006), *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, ADELA (1986), *Ética mínima*, Tecnos, Madrid.
- (1993), *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid.
- (1997), *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid.
- (2001), *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid.
- (2002), *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid.
- (2007), *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- CORTINA, ADELA, y GARCÍA-MARZÁ, DOMINGO (eds.) (2003), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, ADELA, y PEREIRA, GUSTAVO (eds.) (2008), *Pobreza y libertad*, Tecnos, Madrid.
- CROCKER, DAVID A. (2008), *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DARE, TIM (1998), “Challenges to applied ethics”, en RUTH CHADWICK (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, Academic Press, San Diego/Londres: 183-190.
- DEGRAZIA, DAVID (1996), *Taking Animals Seriously*, Nueva York, Cambridge University Press.
- DENEULIN (2006), “Necessary Thickening: Ricoeur’s ethics of justice as a complement to Sen’s capability approach”, en DEMEULIN, MATHIAS, NEBELAND, NICHOLAS y SAGOUSKY (eds.), *Transforming Unjust Structures*, Dordrecht, Springer: 45-62.
- DEWEY, JOHN (1927), *The Public and its Problems*, Holt, Nueva York.
- DRYZEK, JOHN S. (1990), *Discursive Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ELSTER, JOHN (ed.) (1998), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ENDERLE, GEORGES (1993), *Handlungsorientierte Wirtschaftsethik*, Haupt, Berna.
- ETZIONI, AMITAI (1999), *La nueva Regla de Oro*, Paidós, Barcelona.
- FRAJÓ, MANUEL (1998), *A vueltas con la religión*, VD, Estella.
- GAFO, JAVIER (1997), *Diez palabras clave en bioética*, VD, Estella.

- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, JOSÉ M^a (2000), *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GARCÍA-MARZÁ, DOMINGO (1992), *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid.
- (2004), *Ética empresarial*, Trotta, Madrid.
- GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ (1983), *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid.
- GOULET, DENIS (1965), *Ética del desarrollo*, IEPALA, Madrid.
- (1999), *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica*, IEPALA, Madrid.
- GRACIA, DIEGO (1989), *Fundamentos de bioética*, EUDEMA, Madrid.
- (1991), *Procedimientos de decisión en ética clínica*, EUDEBA, Madrid.
- GUTMANN, AMY, y THOMPSON, DENIS (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Ma, The Belknap Press of Harvard University Press.
- HABERMAS, JÜRGEN (1975), *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid.
- (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- (1991), “Justicia y solidaridad”, en KARL-OTTO APEL, ADELA CORTINA, JULIO DE ZAN, DORANDO MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona:175-208.
- (1998), *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- (1999), *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- HART, H.L.A. (1974): “¿Existen derechos naturales?”, en QUINTON, ANTHONY (ed.), *Filosofía política*, F.C.E., México:84-105.
- HIRSCHMANN, ALBERT O. (1978), *Las pasiones y los intereses*, F.C.E., México.
- HÖFFE, OTFRIED (1998), “Éthique universaliste et faculté de juger: regard aristotélien sur Kant», en LUKAS K. SOSOE (dir.), *La vie des normes & l'esprit des lois*, Harmattan, Paris:169-195.
- HOMANN, KARL (2003), *Anreize und Moral*, Litt, Münster.
- HONNETH, AXEL (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.
- (2003), “Redistribution as recognition”, en NANCY FRASER y AXEL HONNETH, *Redistribution or Recognition?*, Verso, Londres:110-197.
- HORTAL, AUGUSTO (2003), “Ética aplicada y conocimiento moral”, en ADELA CORTINA y DOMINGO GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid:91-120.
- KANT, IMMANUEL (1946), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid (traducción al español de Manuel García Morente).
- (1977), *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid (traducción al español de Manuel García Morente).
- (1988), *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona.
- (1989), *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.

- KORSGAARD, CHRISTINE M. (1996), *Creating the Kingdom of ende*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KYMLICKA, WILL (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- MACINTYRE, ALASDAIR (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- MARIÁS, JULIÁN (1995), *Tratado de lo mejor*, Alianza, Madrid.
- MARSHALL, THOMAS H. (1998), *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid.
- Muguerza, Javier (1977), *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid.
- (1990), *Desde la perplejidad*, F.C.E., México.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (2000), *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona.
- (2006), *Frontiers of Justice*, Harvard University Press.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1947), “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, VI:315-335.
- (2007), “Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas” (1918), *Obras Completas*, VII, Taurus, Madrid:703-738.
- PETTIT, PHILIP (1999): *Republicanism*, Paidós, Barcelona.
- PIEPER, ANNEMARIE (1998), «La question de l’application des normes morales: faculté de juger pratique», en LUKAS K. SOSOE (dir.), *La vie des normes & l’esprit des lois*, Harmattan, Paris:197-211.
- POCOCK, JOHN G.A. (1995), “The idea of citizenship since classical times”, en BEINER, R. (ed.) (1995), *Theorizing Citizenship*, Nueva York, State of New York Press:29-52.
- RAWLS, JOHN (1979), *Teoría de la Justicia*, F.C.E., México.
- (1996), *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- (1999), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. (SAMUEL FREEMAN, ed.).
- REGAN, TOM (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- (1990), “The Struggle for Animal Rights”, en PAUL A.B. CLARKE y ANDREW LINZEY (eds.), *Political Theory and Animals Rights*, Pluto, London:176-186.
- RESCHER, NICHOLAS (1993), *La racionalidad*, Tecnos, Madrid.
- RICHARDSON, HENRY S. (1997), *Democratic Autonomy*, Oxford University Press, Oxford.
- RICOEUR, PAUL (2006), “Capabilities and rights”, en SÉVERINE DENEULIN, MATHIAS NEBELAND, NICHOLAS SAGOVSKY (eds.), *Transforming Unjust Structures. The Capability Approach*, Dordrecht, Springer:17-26.
- RUBIO, JOSÉ (2005), *Ciudadanos sin democracia*, Comares, Granada.
- SACHS, JEFFREY (2005), *El fin de la pobreza*, Debate, Barcelona.

- SANDERS, LYNN M. (1997), "Against Deliberation", *Political Theory*, vol. 25, issue 3.
- SCANLON, THOMAS M. (2003), *Lo que nos debemos unos a otros*, Paidós, Barcelona.
- SEN, AMARTYA (1977), "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6 (4):317-344.
- (2000), *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.
- *Rationality and Freedom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- (2004), "Elements of a theory of human rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32 (4):315-356.
- (2005), "Human rights and capabilities", *Journal of Human Development*, vol. 6, n. 2:151-166.
- SHERMAN, NANCY (1999), "Taking responsibility for our emotions", en E.F. PAUL, F.D. MILLER, JR., J. PAUL, *Responsibility*, Cambridge University Press:294-324.
- SINGER, PETER (1999), *Liberación animal*, Trotta, Madrid.
- (2006) "Introduction", PETER SINGER (ed.), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Blackwall, Oxford:1-10.
- TAYLOR, CHARLES (1985), "Atomism", en *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, II:187-210.
- (1993), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, F.C.E., México.
- ULRICH, PETER (1997), *Integrative Wirtschaftsethik*, Haupt, Berna.
- VAN PARIJS, PHILIPPE (1996), *Libertad real para todos*, Paidós, Barcelona
- WALZER, MICHAEL (1993), *Esferas de la justicia*, F.C.E., México.
- (1994), *Thick and Thin*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- ZAMAGNI, STEFANO (2007), *Civil Economy*, Peter Lang, Oxford.
- ZUBIRI, XAVIER (1986), *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN

POR EL

EXCMO. SR. D. HELIO CARPINTERO CAPELL

ACADÉMICO DE NÚMERO

SESIÓN DEL DÍA 2 DE DICIEMBRE DE 2008

MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



Me hace un señalado honor esta Casa al designarme para recibir en su nombre esta tarde a nuestra nueva Académica, y ello por varias razones.

La primera, por la relevancia de quien hoy viene a tomar posesión de su plaza, y unirse así a nuestra Casa. Es, y tendré ocasión enseguida de mostrarlo, una figura señera dentro de la filosofía moral de nuestro tiempo, no sólo española, sino ya plenamente internacional. El hecho de que una personalidad así se incorpore a esta institución, donde desde hace siglo y medio se cultivan las Ciencias Morales, supone, si no el cumplimiento de una “fatal necesidad”, sí el de un gozoso logro, donde se cumple la exigencia moral de nuestra Academia de elegir “entre las personas que se distinguan por sus conocimientos en los ramos de la Corporación, y que considere más dignas”. Estas palabras de nuestros Estatutos cobran, ahora y aquí, pleno sentido.

Pero, además, este acto tiene hoy un particular valor simbólico. Con esta incorporación, nuestra Casa da un paso histórico, al recibir a la primera mujer que viene a ocupar una plaza en ella. Nuestra institución se va así completando, y comienza a poner término a lo que era sentido por muchos como una honda limitación a la hora de representar el ámbito intelectual que le compete. El siglo pasado ha marcado una dirección sin retorno hacia la plena presencia de la mujer en todas las dimensiones de la vida histórica y social. Y aunque, ciertamente, “los molinos de los dioses muelen despacio”, es sin duda necesario dar pasos para poner término a una situación carente de equidad y de equilibrio, y hacer que nuestras instituciones sean fieles reflejos de la realidad de nuestra sociedad.

Y, en fin, la llegada de la Dra. Adela Cortina a esta Casa significa, para mí, la entrada de una persona con la que me liga una amistad entrañable desde hace más de treinta años —el espacio, según mi maestro Julián Marías, de dos generaciones—, y con ella, con su personalidad dinámica, cordial, exquisita, infatigable, me vuelven recuerdos de mis

largos años de profesor en la Universidad de Valencia, a la que sigo cordialmente ligado. Entonces ella iniciaba su andadura académica y ambos participábamos de las promesas y riesgos de la vida universitaria en el marco ya histórico de la transición democrática.

Entenderán bien ustedes, desde su personal experiencia, el cierto lío sentimental que me embarga a la hora de cumplir con esta tarea honrosa, de la que confío, no obstante, salir decorosamente.

Imagen primera de...

¿Acaso debo explicar a personas que, de un modo u otro, se ocupan de cuestiones relativas a la ciencia moral, las ciencias sociales y económicas, hoy, en España, quién es Adela Cortina? ¿O se trata con esta presentación tan sólo de cumplir una norma académica que fija el procedimiento a seguir en este tipo de actos?

Desde luego, no habrá aquí nada de un formalista cumplimiento de normas, sino el deseo de trazar el adecuado marco que esta figura merece.

Y, para comenzar, procuremos tener a la vista algunos detalles exactos.

Nuestra nueva Académica es valenciana. Nació en Valencia, allí estudió, allí se casó y, al cabo, allí ha establecido su hogar, asentado su cátedra y creado una obra intelectual, académica y social de grandes dimensiones. Y tal vez sea este el lugar oportuno para notar, en todas esas empresas, la presencia de una persona con quien las ha compartido plenamente: su esposo, el profesor Jesús Conill, compañero cuando estudiantes e igualmente ahora cuando catedráticos, y figura muy valiosa de nuestro mundo de la filosofía.

Adela Cortina pertenece, con toda probabilidad, a la generación de 1945 ó 1946, que es con seguridad también la mía. Esto tiene algún significado.

Esta generación no tuvo, hasta su mayoría de edad social, otro horizonte que el representado por lo que hoy llamamos “régimen anterior”, que “visto desde dentro” parecía amenazar con ser perdurable y quizá eterno. O, como Galileo dijo del sol: “eterno no, ma ben antico”. En su bloque monolítico se fundían cosas diversas: una política autoritaria y centralista, la exclusión de la discrepancia, incluida la lingüística, y la exaltación de un “espíritu nacional” hecho de retórica y exclusi-

vismo; a ello unía una política religiosa conservadora y formalista. Había escasez, aislamiento, triunfaban los valores familiares conservadores y la represión sexual, y se promovía una vida sin crítica ni oposición.

El mundo filosófico oficial estaba dominado por la Filosofía Escolástica, que aparecía como la única compatible con las creencias de la mentalidad dominante. Recuerdo haber hecho con un discípulo mío, hoy colega muy distinguido, el estudio de un conjunto de manuales españoles de filosofía de Bachillerato, unos anteriores y otros posteriores a la guerra civil. Y lo que mejor diferenciaba un grupo de otro es que todos los de la posguerra, exhibían un *Nihil Obstat* eclesiástico, que avalaba la publicación, y de los de la preguerra, ninguno.

Ante esta “sociedad cerrada” popperiana que nos sirvió de placenta, cada uno tuvo que buscar, a su manera, el oxígeno de la libertad.

Adela Cortina “casi” se licencia en Filosofía en mayo del 68. En realidad lo hizo en junio del 69. Se quedó como ayudante en la Facultad valenciana, donde entonces ya había sólo un escolasticismo marginal, gracias al ánimo de algunos de sus profesores más notables, atraídos hacia la filosofía moderna y la filosofía de la ciencia.

Ortega decía que a los treinta años cada generación comienza a manifestar lo que lleva dentro. Ese nivel, en el caso que nos ocupa, era el año 1976. En esa fecha, leyó su tesis doctoral, con honores, sobre el tema de *Dios en la filosofía trascendental* de Kant. Aquel primer gesto representaba una liberación del escolasticismo y del moralismo ambientales, y buscaba restablecer el contacto personal con la reflexión de Kant, un maestro sin ocaso.

Una vez doctora, ha realizado una carrera académica plena de competencia y normalidad. Obtuvo una cátedra de instituto de enseñanza media, de Filosofía, en 1977, y pasó un tiempo en Cartagena promoviendo el cultivo de la filosofía y dando testimonio de una religiosidad socialmente comprometida con su tiempo y su historia.

De vuelta a Valencia, como profesora de Ética y Sociología, en 1981 gana, seis años después, la cátedra de Filosofía Moral y Política en la Universidad, en la misma en que sigue enseñando, sin pausa, hasta el presente. Ha dirigido catorce tesis doctorales. En este tiempo, disfrutó de una amplia beca de la Fundación A. Humboldt, ha profesado cursos en universidades hispanoamericanas, recibiendo el doctorado *honoris causa* por varias universidades de Chile y México, y numerosos premios, como el “Ernest Lluch al Pensament” (2003) y el “Jovellanos” (2007).

El tema de su tiempo

El mejor pensamiento español ha estado siempre arraigado en el suelo fecundo de nuestra realidad histórica. Lo estuvo en los días de Unamuno y Ortega, y también en los de sus discípulos más destacados. Y en cada tiempo, según sus requerimientos.

Recordaré aquí unas palabras de nuestra filósofa moral. Al evocar las circunstancias en que vino a escribir y publicar su ya clásica *Ética mínima*, aparecida en 1986, dice que aquel tema, es decir, “el sentido de una 'ética de mínimos'”, era “el de descubrir conjuntamente el 'capital ético' compartido, sin el que una sociedad se sabe inhumana, bajo mínimos de humanidad”. Y añade: “Hace veinte años la cuestión era —creía yo— urgente, y más en un país como el nuestro, en el que el paso del monismo al pluralismo moral, del código único de vida feliz al reconocimiento de distintos códigos legitimados para hacer sus ofertas de vida buena podía llevar a pensar que la diversidad implicaba imposibilidad de entendimiento; con lo cual, más que con sociedades pluralistas, dábamos con sociedades politeístas, desprovistas de un capital ético conjunto” (Cortina, 2007a:10-11).

En otras palabras: que tras vivir en el monismo o unitarismo moral, impuesto desde el poder, durante más de treinta años, veía ella la amenaza, no de un pluralismo, sino de un verdadero “politeísmo”, en expresión de Max Weber (Cortina, 2008:181); esto es, que tras la presión vivida y padecida en las décadas precedentes, se cernía sobre el país la amenaza de una desintegración moral y social, al hacer cada grupo de su valor central un “dios” o “cuasi-dios” alimentado no mediante la razón sino por una “fe”, e incomparable con los de los otros grupos. Semejante disgregación podría impulsar un retroceso desde la sociedad civil a la fragmentación de grupúsculos y al conflicto general.

Ésta es la raíz, a mi ver, del proyecto personal maduro de nuestra nueva compañera. Éste ha sido “el tema seminal” de su tiempo y de su obra. Frente a ese politeísmo disgregador, ella iba a movilizarse desde unas convicciones profundas, en buena medida reavivadas por su contacto directo y hondo de la obra kantiana: el reconocimiento de que la persona, ser racional, dueño de sí y colegislador con el resto de sus semejantes, vive en una comunidad moral y política en que ha de construir una convivencia en paz y en libertad.

¿Cómo vino a desarrollar ese proyecto de filosofía moral, arraigado en las honduras de la situación nacional y exigido por su vocación personal?

A mi ver, de tres modos:

- 1) A través de una clarificación del suelo moral colectivo, que puede ser compartido por los individuos y los grupos y organizaciones de una comunidad. Es el camino de la filosofía moral y la reflexión ética que busca el mínimo común de exigencias en torno al que cabe hallar acuerdo.
- 2) A través de una consideración teórica, desde la “ética de mínimos”, propia de una sociedad occidental desarrollada, democrática, pluralista, industrializada, con economía de mercado e inmersa en el fenómeno de la globalización. Es la tarea de construcción de las éticas aplicadas —a la economía, a la política y, también, a la educación.
- 3) Finalmente, a través de una intervención en el mundo social, mediante una efectiva “transferencia” del conocimiento moral técnico al mundo social, y especialmente empresarial. Ello da razón de su creación o participación en las labores de centros, seminarios o fundaciones, como el Consejo Asesor de Sanidad, la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, la Agencia Nacional del Medicamento y otros muchos más, de los que mencionaré solo la Fundación para la Ética de los Negocios y las Organizaciones, ETNOR, que actualmente dirige y sostiene con su actividad casi ilimitada.

Procuraré, pues, decir alguna palabra sobre esa triple condición: de filósofa moral, de experta en ética aplicada, y de intelectual comprometida con la realidad social. Y tomaré como guía, en lo posible, la serie, ya casi inacabable, de sus publicaciones. Porque, en efecto, llega aquí, si mis cuentas son correctas, con 21 libros de su autoría exclusiva, más varios otros coeditados, codirigidos o cofirmados con colegas; y a ello suma, según una lista que termina en el año 2006, 275 artículos en revistas científicas o académicas de prestigio, más muchos otros en las páginas de la prensa, así como presentaciones y comunicaciones a congresos, conferencias, seminarios, investigaciones, comités, entrevistas y hasta manuales de Bachillerato.

Hay en esa obra marcas visibles de distinción que no me resisto a mencionar. Me limitaré a recordar la lista de los prólogos o epílogos

que han venido a enriquecer y respaldar sus libros. Es una lista de intensa significación intelectual: la forman el P. Jose Gómez Caffarena, Javier Muguerza, José Luis Aranguren y Karl Otto Appel. A los conocedores del mundo de la ciencia moral, esos nombres les bastan para situar a nuestra autora. Y para garantizar, si ello fuere necesario, la calidad, rigor, originalidad y valor de esta obra, obra que se hace valer por sí misma.

Acerquémonos hasta donde nos sea ahora posible a ella, sin aspirar a otra cosa sino a dejar unos trazos abocetados que aspiran sólo a reflejar la singularidad y originalidad de esta obra.

Una filósofa entre la Ética y la Moral

Ésta es una obra de filosofía moral amplia y profunda. La pregunta moral, dijo Kant, en la introducción a sus lecciones de lógica, es la que se cuestiona sobre “qué debo hacer”.

A ella se ha podido responder, en ocasiones, apelando a las normas y creencias tradicionales. Nuestra época, sin embargo, ha profundizado la cuestión tras las experiencias históricas vividas en el siglo XX. Al acabar la II Guerra Mundial, el filósofo Karl Popper publicó su gran estudio sobre la sociedad abierta y sus enemigos, que era al tiempo un manifiesto en defensa de aquélla. El empeño por constituirla respondía, según él, “al anhelo de incontables hombres desconocidos de liberar sus propios seres y pensamientos de la tutela de la autoridad y el prejuicio” (Popper, 1957:28).

Las tradiciones del largo pasado, y las más inmediatas de la corta historia del presente, habían hecho crisis. El tiempo de las interpretaciones parecía haber dejado paso al de las transformaciones. Las grandes construcciones de preguerra, singularmente las creaciones germánicas de la fenomenología y la metafísica de la existencia, eran desplazadas por el humanismo existencialista y marxista y por las filosofías analíticas, y en nuestro país, antes lo dije, por el tomismo escolástico.

Pero en nuestro país, embozado en su aislamiento internacional, alentaban algunas otras inquietudes. Había tomado cuerpo una fuerte preocupación moral que conservaba unas raíces metafísicas.

Desde un catolicismo liberal, que reunía a figuras como Pedro Laín, Julián Marías y Jose Luis Aranguren, se hacía oposición al régimen dominante, al tiempo que se reivindicaban la libertad y la justicia, y una idea del hombre como ser constitutivamente moral.

Esta tesis la había mantenido, muchos años atrás, Ortega, al enseñar que yo soy mi vida, que esta vida consiste en quehacer, en el quehacer de hacerme, puesto que no estoy hecho y soy, por fuerza, libre. Y de otro modo, y con otras razones, lo defendía ahora también Xavier Zubiri, cuya fecundidad para el mundo de la ética vino a plasmar, con gran eficacia, la *Ética* que Jose Luis Aranguren publicó en 1958.

Un admirable sacerdote y profesor valenciano, Fernando Cubells, tempranamente desaparecido, hizo posible el conocimiento personal de Zubiri entre sus mejores alumnos, entre los que se contaba Adela Cortina. Y así ese magisterio, que traía ecos de Ortega y de Heidegger, de la ciencia más actual y la teología más creadora, vino a revitalizar el movimiento de interés creciente hacia la filosofía moral.

Éste es, a mi juicio, un eslabón esencial en la formación de nuestra filosofía.

Aranguren, en su *Ética*, reconocía fundarse en “Aristóteles, Santo Tomás y Zubiri” (Aranguren, 1958:9). Mantenía allí que en la ética se daba una dimensión estructural, directamente referida a la condición del hombre como ser vocado a su autorrealización, al tiempo que se daba otra, la de la “moral como contenido”, que ponía el acento precisamente en el valor y sentido de “aquello” que el hombre hace de sí, su “carácter o personalidad moral” (Aranguren, 1958:395).

Se trataría, en suma, de que al tratar de construir el hombre esa personalidad moral, libre frente a los estímulos del entorno, habría de venir a ejecutar su acción concreta desde la previa consideración del conjunto de sus posibilidades, de todo aquello que puede preferir y posferir, y ese paso de la posibilidad a la realidad, ese “deponer nuestro bien en una opción”, exigiría de él una evaluación y una justificación. Ya Platón hizo decir a Sócrates que “dado que nos resultó manifiesto que la salvación de nuestra vida dependía de que fuera correcta la elección de placer y dolor (del que es más y menos, y mayor y menor, y más lejano y más cercano) ¿no parece... que esa salvación ha de hacer relación a la medida...?” (Platón, *Protágoras*, 2005, 357 b:1-5). O sea, que nuestra salvación nos exige poseer una *tékhnē metretiké*, un arte de medir, de medir los bienes de la vida, naturalmente.

Medir el valor de lo que elegimos, y de lo que rechazamos, es justamente la base de la tarea moral. Pero ¿quién asegura que todos tengamos la misma vara de medir? ¿No se ha repetido mil veces aquello de *quot homines, tot sententiae*, tantos hombres, tantas opiniones?

Y en este plano surgen los pluralismos morales.

La profesora Cortina, lo he dicho ya, tuvo conciencia clara de que, en la nueva situación definida por la democratización del país, que ponía fin a un tiempo de confusión entre lo político, lo moral y lo religioso, era preciso diferenciar en el orden moral entre el nivel de lo justo y el de lo bueno. En el orden de lo bueno, podríamos diferir cuanto fuera preciso; en el orden de lo justo, por el contrario, deberíamos todos converger. En nuestra Constitución, el respeto a la ley y a los derechos humanos va unido a la afirmación del libre desarrollo de la personalidad (Constitución, art. 10). Esto significa que, en el plano de los valores, los hombres y mujeres, como personas dotadas de razón y libertad, “colegisladores en el reino de fines”, según la expresión de Kant, pueden todos llegar a compartir, como ciudadanos del Estado, un conjunto mínimo de normas que cohesionan la sociedad desde la racionalidad. Y, por otro lado, cada persona está en franquía para interpretar el sentido último de su realidad, la fuente de su felicidad y el sumo bien al que aspirar, dentro del marco plural de creencias, religiones, y filosofías, a las que el Estado democrático ha de respetar haciendo posible su enseñanza y su difusión.

Pero el kantismo desde el que ella operaba está pasado por el tamiz de una reconstrucción social. De las manos de Jürgen Habermas y de Karl Otto Apel —sus maestros alemanes de la Universidad “Wolfgang Goethe”, de Francfort— va surgiendo una reflexión ética en esencial relación con las ciencias sociales, y se busca el establecimiento de unas normas que, siendo universales, no vengan impuestas desde ningún cielo, sino que surjan democráticamente de abajo arriba, *bottom up*, según la expresión anglosajona ya canónica.

Ante la nueva circunstancia histórica y social, ella encuentra la respuesta en una nueva “métrica de máximos y mínimos”: una ética de normas universales que recoja y salve un “mínimo común múltiplo” que resulte compartible por las diversas morales que alientan a los diferentes grupos humanos, cada uno con su cultura y sus ideales de perfección, funcionalmente homólogos, pero ni idénticos ni equívocos.

De ahí, naturalmente, brota, primero, su *Ética mínima* (1986), libro que deja sentir su influjo hasta hoy, y que es ya referencia obligada en innumerables manuales de filosofía de Bachillerato —una cierta medida de clasicismo, si vale la expresión. Es una ética que asume el diálogo como método, que busca el acuerdo racional entre seres capaces de diálogo, con competencia comunicativa, y que, precisamente desde el diálogo busca abrir camino a una normatividad universal. Esa uni-

versalidad no deja de tener su precio, y nuestra autora lo ha dicho muy bien:

no es difícil provocar, a fuerza de prédicas, un difuso sentimiento de solidaridad universal, una indignación abstracta ante las violaciones de los derechos humanos; lo difícil es generar lealtades a las comunidades concretas, construir responsabilidades por el entorno (Cortina, 2000a:76).

Tras ese primer paso, han venido muchos otros. La realidad misma la ha incitado luego a pensar en una *Ética sin moral*, concebida como metalenguaje de las prescripciones morales concretas, que “ha de mostrar... cómo los principios pueden encarnarse en la vida social y personal” (Cortina, 2007b:41), a través de ámbitos especializados como la ética cívica, una ética ecológica, una económica y hasta una teoría de la democracia. En este plano, se reitera partidaria de una posición formalista y procedimentalista que remite los bienes al moralista, y en cambio busca establecer reglas y consensos que desbrocen y consoliden procedimientos mediante los que, a través de la vía dialógica, se llegue a acuerdo entre quienes se han de ver afectados por las reglas.

Como desarrollo de esos mínimos de justicia comunitaria, se hará preciso elaborar en profundidad la idea de una sociedad cuya convivencia esté inspirada en esa visión valorativa de la vida, y configure y dé apoyo a una democracia humanizada.

Porque, en efecto, en estrecha relación con el tema de la justicia está el de la construcción de una “democracia sostenible”, que, como puede igualmente suceder con la economía, la ecología o el desarrollo, han de atender no sólo a las condiciones de implantación, sino tanto o más aún a las de viabilidad y diacronía de los proyectos que representan. En esta sociedad democrática sus miembros se cualifican a sí mismos como ciudadanos, cuya “ciudadanía” habrá de integrar, en palabras de Adela Cortina, “la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertenencia” (Cortina, 2007a:35).

Precisamente desde este horizonte recuperamos la idea del “patriotismo” como arraigo y compromiso con la propia circunstancia, que opondrá a la visión atomizada y hedonista de las individualidades cosmopolitas, desarraigadas del entorno, y de sus prójimos o próximos (Cortina, 2000:76).

Hace algún tiempo, Jose Luis Pinillos escribió: “pluralidad, discontinuidad, particularismo, desorden son... categorías que corresponden a la complejidad de la situación en que ha entrado el mundo.

Son también modos de responder al universalismo y a la presión uniformista de la tecnología propios de la mentalidad moderna” (Piniillos, 1997:171)

Por eso, en un tiempo de multiculturalismo, la exigencia de justicia común ha de hermanarse con el arraigo a la propia cultura y la comprensión y apertura de cuantas la rodean, en un espacio que a todas puede dar cabida y cobijo. Como dice Anthony Hopkins en una sugestiva versión cinematográfica del hombre amigo de los gorilas africanos, “hemos de renunciar a la dominación; no somos dioses ni reyes...; no somos los dueños del mundo...”. Hemos, pues, de compartirlo, en una renovada fraternidad que ya el cristianismo alumbró, y que los diversos socialismos y contractualismos democráticos han tenido que revitalizar de tiempo en tiempo.

Otro núcleo de temas nace también de esta concepción ética, a la vez dialógica y comunicativa. Se ha de investigar la estructura normativa aplicable a campos específicos de la acción humana a través del conocimiento experto de técnicos conocedores de sus particulares problematismos. Nuestro tiempo reclama la construcción de unas éticas “expertas”, capaces de hacer frente a las cuestiones que continuamente pone sobre la mesa el avance tecnológico de una ciencia que alcanza a influir en el nivel mismo de la “naturaleza humana”.

La experiencia en estas cuestiones de la Dra. Cortina me parece fuera de toda duda. Su larga estancia en los comités médicos y de bioética, en años que están siendo testigos de tremendas transformaciones del horizonte bioantropológico, han hecho de ella uno de nuestros especialistas más competentes en estas materias, y creo que nuestra Casa se enriquece en esta dimensión de un modo que a todos nos ha de satisfacer.

Hemos de pensar, en efecto, que, gracias al creciente dominio de la genómica, el hombre del siglo XX ha alcanzado ya a cruzar la barrera que separaba su “naturaleza”, casi invariable desde los tiempos del *homo sapiens*, del campo de los objetos “artificiales”. Como dice el gran teórico de las organizaciones Herbert Simon, “si los fenómenos naturales tienen en sí un factor de “necesidad”, a causa de su subordinación a la ley natural, los fenómenos artificiales poseen un factor de “contingencia”, resultado de la maleabilidad que les confiere el medio” (Simon, 1973:9). Ahora bien, este es, a mi juicio el nuevo horizonte en que hemos comenzado a movernos desde los años finales del siglo XX: el hombre y la mujer, de ahora en adelante, serán lo que sean no simplemente porque

su naturaleza “es la que es”, sino porque han asumido y aprobado aquella “naturaleza” que quieren tener. Con sus decisiones políticas y científicas, pero sobre todo morales, han marcado la línea de desarrollo que a esa “naturaleza” quieren dar, ya sea respetando la que hasta aquí fué o bien osando entrar por caminos nunca antes hollados, que nuestra ingeniería genética comienza ya a hacer posibles. Alguna vez se ha dicho que, si alguna naturaleza tuviera el hombre, sería en todo caso una “naturaleza en expansión”; y esta esencial expansión, que ha llegado a posibilitar nuestra ciencia y nuestra técnica, nos abre en principio la vía para devenir “seres artificiales”, gracias a una posibilidad ahora ya sometida a lo que nuestra ética, nuestra prudencia y sentido moral, lleguen a acordar (Carpintero, 2008). En el umbral de una nueva era histórica, en que la naturaleza humana es ya, como diría Aristóteles, *apó tékhnēs*, algo bajo nuestro dominio y nuestra decisión, es esencial que expertos en estos temas estén en nuestra Academia, para desde ella proyectar su sentido e iluminación al cuerpo entero de nuestra sociedad.

Debo aquí también recordar que nuestra filósofa, lejos de cualquier torre de marfil, lleva años bregando sin reposo en los terrenos difíciles del mundo económico, tremendamente influyente para nuestras sociedades, como en estos últimos meses se ha puesto en evidencia para los ciudadanos del mundo, incluso por encima de nuestra capacidad de aguante y comprensión. No entraré en ese terreno, sin embargo, en que me falta toda competencia. Pero diré en cambio a mis respetados compañeros de la sección de Economía que a ellos les queda reservada la exploración y aprovechamiento de los múltiples conocimientos e ideas que nuestra nueva compañera ha ido vertiendo en numerosas publicaciones y en seminarios de la Fundación ETNOR, que ella dirige. Mencionaré sólo, como botón de muestra, su reflexión sobre el consumo, tan a punto en una sociedad de consumo como la que nos acoge hoy a todos, y en donde proclama la necesidad de priorizar la calidad sobre la cantidad, “la calidad de vida” sobre la “cantidad de bienes”, así como la urgencia de estimular y potenciar la actitud del consumidor “prudente”, “que toma en sus manos las riendas de su consumo” (Cortina, 2002:260 y ss.). Al fin y a la postre, ¿no es esto reivindicar, con energía, la condición misma de la persona como autónoma y dueña de sí, liberada y sobrepuesta a los estímulos del contorno, en vez de aceptar sin crítica el surgimiento de individualidades empujadas por el entorno, sin autocontrol, juguetes en manos de los estímulos sociales y publicitarios que tratan de controlarnos?

Acerca del discurso

Pero es tiempo ya de que venga a considerar, como es uso en estos discursos, la última obra, por ahora, de nuestra nueva compañera, aquella con que se ha presentado para ingresar en esta Casa: el discurso que acabamos de escuchar.

Es, a mi juicio, una síntesis admirable, por lo ordenada, estructurada y completa, de su ya complejo y maduro pensamiento. Diría que esas páginas contienen la radiografía esencial de un sistema de ideas, plenamente organizado y poseído por su autora, por el que “transita” y desde el que puede ir, en cualquier dirección, a pensar sobre los más varios problemas, poniendo en juego la totalidad ordenada de sus conceptos, señal cierta de su condición de filósofa auténtica.

Este discurso ofrece, entiendo yo, una excelente síntesis de doctrina ética.

Se trata de una reflexión de filosofía moral compleja, profunda, con múltiples facetas hacia una pluralidad de problemas y cuestiones, que centra su atención en la justicia y en las normas de conducta sobre las que constituir la convivencia ciudadana a la altura de los tiempos. Desde su raíz, se abre a la pluralidad de culturas de nuestro tiempo, y reserva cuidadosamente el espacio libre necesario para que cada individuo o cada grupo cultive los valores en que encuentra su fundamento y autenticidad.

Con otros nombres —que juzgo que son un acierto literario— se ha trabajado aquí sobre una “ética de mínimos”, o “ética mínima”, para tratar de alcanzar a regular eficazmente a un círculo máximo de ciudadanos, dejando aparte otra de valores máximos, donde la conciencia de cada cual puede encontrar su plenitud. En el mundo de la razón, siempre la intensión parece situarse a la inversa de la extensión.

Es, nos dice su autora, una ética formalista que se centra en hallar procedimientos por los que las decisiones o acuerdos sean sentidos como justos por todos los sometidos a ellos. Esto le lleva a asumir aquella posición “dialogal” a que antes me he referido, en donde cobra plena validez la regla procedimental de Habermas, que da por válidas las normas a las que “pueden prestar su asentimiento todos los que pueden verse afectados por ellas, como participantes en discursos racionales”.

Y es que la convivencia dialogada y democrática es el espacio donde han de surgir las normas que pueden dar cuerpo a la justicia. Ésta es una ética del ciudadano, o del ser racional y político aristoté-

lico, un ciudadano como “señor entre iguales”, con experiencia histórica, cooperativa, capaz de intervenir en discursos prácticos, con derecho a comunicar, con emocionalidad y sentimiento, pero que además, ha de estar “empoderado” (anglicismo hoy casi inevitable para referirnos a la posesión de ese poder que capacita a cada uno para obrar y llevar a cabo sus proyectos).

Es verdad que una ética dialogal, que ha de reposar sobre la corrección de la argumentación, ha de comenzar antes por reconocer y aceptar a sus interlocutores, es decir, a las personas como seres autónomos, libres, dotados de dignidad y merecedores de respeto. Por eso, Adela Cortina proclama aquí la necesidad de construir una “ética cordial” que, junto a la normatividad racional, contemple la perfección personal, las virtudes, los valores y sentimientos que, como dice en algún otro lugar, “llevamos a la espalda desde nuestro ser moral” (Cortina, 2007a:24).

La persona no es solo razón, sino también emocionalidad, sentimiento o, como diría Pascal, *coeur*, corazón. Pero todas esas dimensiones se constituyen y conforman en un proceso de socialización, dentro de una cultura y una historia, que hacen posible ese “empoderamiento” requerido para su plena acción y su efectiva participación en el diálogo fundante de la eticidad. Podríamos tal vez decir, en términos zubirianos, que desde una ‘personidad’ como estructura necesitamos los recursos de la realidad para construir nuestra “personalidad” en el tiempo. Y en torno a este proceso de desarrollo personal se me ocurren algunas consideraciones, nacidas del interés y la hondura de este discurso que ahora comento.

A vueltas con el problema del posible derecho de los animales, sobre el que hemos oído aquí palabras llenas de sentido, hemos venido a admitir que una ética que trata de establecer normas en el marco del diálogo se ve conducida a reconocer el derecho al respeto a quienes no pueden desarrollar esas capacidades valiosas que constituyen a la persona, como es el caso de los “enfermos mentales, discapacitados psíquicos graves, enfermos en estado de coma” —éstos son sus propios ejemplos. Pero no puedo dejar de pensar que ahí habría también que situar el problema moral de la suerte del *nasciturus*, cuyo desarrollo “natural” es hoy frecuentemente interrumpido de modo voluntario y mediante violencia (*hypó bies*, hubiera dicho Aristóteles), siendo así que su realidad es la de “un dialogante potencial”; ¿y cabe pensar que podría dar su asentimiento, en el régimen ideal de diálogo

en que nos movemos, a unas normas que abren la puerta a su propia destrucción?

Por otro lado, Aranguren vio bien, en el prólogo a la *Ética mínima*, que dominaba aquí, como en otras muchas doctrinas de nuestra época, la preocupación por la normatividad social, al tiempo que quedaba entre paréntesis el afán de búsqueda del bien individual, propio de la ética clásica. Ahora bien, tal vez a muchos nos preocupa, desde luego, el fortalecimiento de la vida ciudadana de nuestro país y de todos los países, y la consolidación de una justicia eficaz, eficiente, independiente, igual para todos, en la que poder apoyar nuestras vidas personales para, sobre ella, poder promover nuestra autorrealización. Pero es ésta última, precisamente, la que más nos ocupa y preocupa.

La cuestión, *mutatis mutandis*, me recuerda la doctrina biológica central de la homeostasis. Como dijo hace ya muchos años el gran fisiólogo Walter Cannon, la fijeza de condiciones fisiológicas del organismo, u homeostasis, libera a éste para las funciones superiores de su sistema nervioso, singularmente para su vida creativa y de relación con el medio en torno (Cannon, 1963:302). Análogamente, el fortalecimiento de la justicia tiene un sentido máximo de homeostasis social, que sienta las bases para la creación de nuestras realidades personales. Porque esa condición máxima, al ser lograda, pone a cada uno en franquía ante su problema moral personal. Y entonces éste se vuelve punzante y problemático.

No podría decirlo mejor que con estas palabras de Marías, en su reflexión moral sobre “lo mejor”: “Es menester instalarse en la vida efectiva, *para la cual es la moral*, con la pluralidad de sus formas, cada una de las cuales tiene que ser moral, sin destruir ni omitir sus peculiaridades, su espontaneidad y su originalidad” (Marías, 1995:41). Se vuelve, en efecto, urgente la compleja y dramática tarea del esclarecimiento y transmisión de valores que sean efectivamente tales para los hombres de nuestro tiempo.

Adela Cortina lo sabe, y desde luego ha dado pasos en esa dirección al poner en juego esa “razón cordial”. Al proponernos en el plano social, colectivo, ese modelo que ella ha llamado de “liberalismo radical intercultural”, ha venido a reconocer, junto a la diversidad de culturas, la necesidad de que haya posibilidad de opción entre ellas, y se puedan “conocer ofertas diversas ... y elegir libremente” entre ellas.

Reconoce que ahí pueden existir tremendas trabas sobre el individuo, nacidas del propio grupo, y que ello exige la presencia de un

poder político independiente y no comprometido, que “empodere” a la persona para seguir su trayectoria personal. Y nada se logrará si no hay una situación de “juego limpio” o *fairness*, como siempre demanda Rawls para las sociedades, de modo que las diversas culturas puedan desplegar sus posibilidades internas al tiempo que cumplen la exigencia de compatibilidad y respeto a las demás.

Se hace, pues, preciso seguir profundizando en las decisiones acerca de valores en la vida concreta, cuestión nada fácil de resolver. Es bien sabido que muchos psicólogos, economistas y moralistas andan dando vueltas al problema; mencionaré entre ellos, por su relevancia, al psicólogo y economista Daniel Kahneman, Premio Nobel de Economía del año 2002 (Kahneman *et al.*, 1999). A esto se ha venido a sumar también la muy reciente dirección de “psicología positiva”, promovida por Martin Seligman y otros, que busca profundizar en las dimensiones positivas y felicitantes del comportamiento humano (Diener, 2000; Vazquez, 2006). Los esfuerzos por establecer medidas consistentes de Bien o Mal, de bienestar subjetivo y de “felicidad” han dado renovado interés a cuestiones con larga tradición en economía y en filosofía, y que ahora atraen a mis colegas psicólogos con renovada intensidad. No puedo dejar de pensar que acerca de estos temas, en esta Casa, la inquietud y la preparación de nuestra nueva compañera encontrarán ecos capaces de promover nuevas reflexiones y enriquecer así la acción intelectual de nuestra Institución en el campo de las “ciencias morales y políticas”.

Su fina y sabia reflexión habrá de dar sin duda nuevos frutos llenos de interés y de sugestión, al proseguir su abordaje del mundo empírico de la vida humana, en su plena concreción histórica, a la luz de esa razón cordial que viene ya poniendo en juego.

Por todo lo dicho, y por muchas más cosas que también hubiera querido decir, y no hubo lugar, espero que esté ya claro para todos ustedes cuánta alegría y esperanza siento al cumplir con el mandato de la Academia, que me pide que hoy le diga, aquí y ahora: ¡Sea bienvenida a esta Real Academia de Ciencias Morales y Políticas la Excma. Sra. Doña Adela Cortina Orts!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J.L. (1958), *Ética*, Madrid, Revista de Occidente.
- CANNON, W.B. (1963), *The Wisdom of the Body*, Norton, Nueva York (orig. 1932).
- CARPINTERO, H. (2008), "El hombre del tercer milenio", en SEGOVIA DE ARANA, J.M. (ed.), *Vida, evolución y genes*, Fundación Banco de Santander, Madrid:195-210.
- CORTINA, A. (2000a), "¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?", en CORTINA, A., (ed.), *La educación y los valores*, Fundación Argentaria y Biblioteca Nueva, Madrid:61-79.
- (2000b), "Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio", en MUGUERZA, J. y CEREZO, P. (eds.), *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona:179-187.
- (2002), *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid.
- (2007a), *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- (2007b), *Ética sin moral*, 7ª edición, Tecnos, Madrid (orig.1990).
- (2008), *Ética mínima*, 13ª edición, Tecnos, Madrid (orig. 1986).
- DIENER, E. (2000), "Subjective well-being. The science of happiness and a proposal for a national index", *American Psychologist*, 55 (1):34-43.
- KAHNEMAN, D. et al. (1999), *Well-Being, Foundations of hedonic psychology*, Russell Sage Foundation, Nueva York.
- MARÍAS, J. (1995), *Tratado de lo mejor: La moral y las formas de la vida*, Alianza, Madrid.
- PINILLOS, J.L. (1997), *El corazón del laberinto*, Espasa, Madrid.
- PLATÓN (2005), *Protágoras*, de R. SERRANO y M. DIAZ DE CERIO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- POPPER, K. (1957), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires.
- SIMON, H. (1973), *Las ciencias de lo artificial*, ATE, Barcelona.
- VAZQUEZ, C. (2006), "La psicología positiva en perspectiva", *Papeles del Psicólogo*, 27 (1):1-2.
- ZUBIRI, X. (1984), *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid.

