

Trayectoria intelectual de Adela Cortina

Adela CORTINA ORTS

Universidad de Valencia

1. El quehacer filosófico

Presentar la propia trayectoria filosófica no es tarea fácil y por eso conviene, como en todo, tomar un hilo conductor. A los comienzos de esa trayectoria ya dediqué varias páginas en el número 96 de la revista *Anthropos*, en 1989, y allí remito a quien pudiera tener algún interés en ello. Aquí tomaré como clave para un desarrollo más completo qué entiendo y he ido entendiendo por *filosofía*, cuáles creo que son su *método* y sus *tareas* y en cuáles me he empleado más a fondo, de forma que vayan surgiendo personas, acontecimientos y publicaciones que han sido decisivos en cada caso.

En principio, entiendo por *filosofía* un tipo de saber que, estando estrechamente ligado a los saberes formales y empíricos, como no puede ser menos, no se identifica con ellos, sino que exhibe la peculiaridad de habérselas con las grandes cuestiones humanas desde la fuerza de la reflexión trascendental puesta en historia, desde la fuerza de una hermenéutica con capacidad crítica.

Al menos desde los orígenes griegos, el saber filosófico se atreve con las preguntas por la *verdad*, la *justicia*, la *felicidad* o la *libertad*. No que tome estos grandes nombres por sustantivos, como si pudiéramos topar alguna vez con ellos, sustantivados. Lo que la filosofía desea, a mi juicio, es descubrir los *caminos racionales*, *intersubjetivables*, para dilucidar de qué proposiciones podemos decir que son *verdaderas*, cuándo podemos afirmar de una norma o de una institución que es *justa*, qué distingue a una persona, una asociación, una sociedad *libres* de las esclavas, qué caminos conducen mejor a una vida *feliz*. Y todo, en el más y el menos, en la gradación, que es la medida humana.

Éstas serían las metas de la filosofía, puestas en adjetivos calificativos, como es de ley, pero sin apearse de ellos. Para aproximarse a estas metas importa ayudar a formular bien las preguntas que abren el horizonte, pero importa también ayudar a encontrar los *criterios* que permiten aventurar respuestas que las gentes podamos comprender y aceptar. Porque empeñarse en dar recetas sería sin duda fomentar el dogmatismo y la indoctrinación; pero aventurar orientaciones para pensar y actuar, aunque sea de forma *mediata*, como es propio de la filosofía, es apostar por el ejercicio de la *crítica* y la *argumentación*. Es entrar en el ámbito de la filosofía, frente al dogmatismo, que puede serlo por exceso de afirmación o por exceso de dejación; por empeñarse en asentar dogmas irrevisables, o por dejar en manos del acontecer que los establezca a su gusto.

Así empecé a entender el quehacer filosófico en los años de carrera, en aquella Universidad de Valencia de fines de los sesenta, tan próxima en el tiempo a la que describe Manuel Vicén en *Tranvía a la Malvarrosa*. Eran tiempos de revuelta y de grises, de poesías recitadas y escuchadas en el Club Universitario, de aperitivos en "Los Pajaritos", de "iniciación a la filosofía" en las clases de Fernando Montero, Carlos París, Manuel Garrido, Juan Rosado, Fernando Cubells. A todos ellos debo algo, claro está, pero fueron las clases de Cubells sobre los Presocráticos, Platón y Aristóteles, allá en los cursos Comunes, las que me decidieron por la filosofía, por aquella aspiración al saber que podía ser transformadora de la realidad.

2. El ancho campo de la razón práctica

La segunda estación en este trayecto fue el descubrimiento de las peculiaridades del *saber racional*, que fui aprendiendo al hilo de la tesis doctoral, defendida en enero de 1976, y durante la primera estancia prolongada en Alemania, concretamente en Múnich, como becaria del DAAD, en 1977/78. Precisamente hacia Múnich viajé el 15 de junio de 1977, día de las primeras elecciones democráticas después de décadas de franquismo, y por eso me estrené votando por correo.

Sobre Kant trató la tesis doctoral, pensada y escrita desde el Departamento de Metafísica en el que entré al acabar la carrera; concretamente, sobre el problema de Dios, tal como se plantea desde los legajos del *Opus postumum*. Fernando Montero fue el director de la tesis, pero recibí también gran ayuda de Alejandro Llano, que por entonces dirigía el Departamento. De aquellos años conservo excelentes amigos, pero también la convicción de que la Filosofía Primera es el núcleo y la raíz del saber filosófico en su conjunto. Y no entendida al modo de Levinas, por mucho que me importe la ética, sino al modo trascendental de Aristóteles, Kant, Hegel o Apel, tal como lo recoge Jesús Conill en *El crepúsculo de la metafísica*¹.

En las conclusiones de la tesis creo haber llegado a ciertas novedades, que se publicaron, entre otros lugares, en mi primer libro, *Dios en la filosofía Trascendental de Kant*, y en el artículo "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants", publicado en *Kant-Studien*.² Concluían uno y otro que en los legajos del *Opus postumum* pueden descubrirse tres conceptos de Dios, cada uno de los cuales supone el máximo de pensamiento en uno de los ámbitos en que se ejercita la razón. Sin embargo, y con ser interesantes las conclusiones de la tesis, lo más rentable de ella fue la inmersión en el pensamiento kantiano, porque estudiar a Kant

¹ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988. Ver más tarde *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

² Adela Cortina, *Dios en la Filosofía Trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981; "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants", *Kant-Studien*, 75. Jg. Heft 3 (1984), 280-293.

en profundidad supuso descubrir que la razón llega mucho más lejos de lo que defendía el pensamiento imperante en mi Facultad y en parte de Alemania.

Frente a empiristas y positivistas, empeñados en encerrar el saber racional tras el cerco pacato de la experiencia; frente a materialistas, decididos a privar a las ideas de cualquier forma de racionalidad y vigor, frente a tomistas de manual, era como un soplo de aire fresco esa apertura de la razón humana al ancho campo del obrar y la esperanza, en la que siempre he confiado, con gentes como José Luis Aranguren, Ricardo Alberdi, Jesús Conill y tantos otros.

La obligatoriedad de los mandatos categóricos, a pesar de la miope incompreensión de los naturalistas, venía a decir que son indignas de seres humanos cosas tales como el asesinato por acción o por desidia, la adulación, la tortura, el servilismo, el engaño, la deslealtad, la intriga y la calumnia. Que "humanidad obliga", y no puede experimentar "contento de sí mismo" quien se rebaja de ese modo. Y yo me atrevería a decir que la indignidad de esas acciones es incondicionada, en el sentido de que quien se decide a emprenderlas tiene que encontrar razones muy contundentes para que pueda comprenderse la excepción, pero jamás elevarse a la categoría de ley. Otra cosa es cómo se aprende a despreciarlas, si no es por un largo proceso de degustación. Y aquí sigue valiendo el aviso de Tocqueville: "quien pregunta 'libertad, ¿para qué?' es que ha nacido para servir".

Estudiar a Kant en profundidad suponía también comprender que el proyecto de una paz duradera y de una ciudadanía cosmopolita no sólo no era insensato, sino que era supremamente racional: el fin definitivo del derecho y la política dentro de los límites de la mera razón³. En este sentido, traducir con Jesús Conill *La Metafísica de las Costumbres* y escribir para ella un Estudio Preliminar en Frankfurt fue una verdadera ayuda, que ha orientado gran cantidad de trabajos posteriores, entre ellos, *Ciudadanos del mundo*.⁴

Pero también era racional desear que Dios exista, que la injusticia no sea la última palabra de la historia, como bien supo ver Horkheimer: "porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos", y yo misma intenté expresar en la última parte de *Ética mínima*.⁵ La razón práctica kantiana permitía mediar entre ambos mundos, hundiendo a la vez sus raíces en el sentimiento. Reconstruir las condiciones de tales posibilidades era cuestión de método.

3. La cuestión del método

Como sucede a menudo, empecé a valorar las virtualidades del método trascendental como método propio de la filosofía una vez ya defendida la tesis, en Múnich. Flotaba todavía en el ambiente la "disputa del positivismo en la sociología alemana", que recogía en forma de libro el enfrentamiento entre el Racionalismo Crítico (Popper, Albert) y la "Teoría Crítica" (Adorno, Habermas); pero la confrontación se ampliaba a la *Werturteilsstreit* entre un positivismo axiológicamente neutral, defendido por los analíticos, y el intento de ampliar el ámbito de la razón, por parte de hegelianos y kantianos.

³ Más tarde he recogido esta idea en el capítulo dedicado a la Hospitalidad Cosmopolita en *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia, Paidós, Barcelona, 2017.

⁴ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, Estudio Preliminar de Adela Cortina, traducción y notas de Adela Cortina y Jesús Conill; Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Tecnos, Madrid, 1997.

⁵ Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Barral, Barcelona, 1973, 212; Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, caps. 9 y 10.

En este contexto, proponía Bruno Puntel en su seminario sobre la *Ciencia de la Lógica* y en sus lecciones sobre Teorías de la Verdad un método coherencial-sistemático que, tras las huellas de Hegel, permite conectar lógica y dato, argumentar en el seno de un sistema, acoger la riqueza categorial que ofrece la historia. Por otra parte, se abría paso la teoría consensual de lo verdadero y lo correcto en los escritos habermasianos de los setenta, desde aquella apertura todavía antropológica que proporcionaba la doctrina de los intereses del conocimiento, una doctrina que iba dando paso a una Pragmática Universal.

En este ambiente fecundo conocí la propuesta apeliana de una Pragmática Trascendental, que venía a ligar trascendentalidad, historia, acceso primario a la realidad en el sentido de Peirce, consenso ideal acerca de lo verdadero y lo justo como anticipación contrafáctica e idea regulativa, y reconocimiento recíproco como categoría básica de la vida social⁶. En síntesis, lo que cabría calificar como un *socialismo pragmático* de cuño kantiano, situado implícitamente en la tradición del socialismo neokantiano. Sólo que aquí no se trataba, como en el caso de Vorländer, de unir el método del materialismo histórico con el ideal ético del Reino de los Fines, sino de "socializar" el método trascendental mismo, haciendo de la relación entre sujetos la categoría básica y del Reino de los Fines, condición de sentido y validez del conocimiento y la acción. Es una lástima que el socialismo español hiciera dejación del socialismo neokantiano durante tan largo periodo de tiempo, porque para quienes fuimos socializados en la tradición de la alianza, del reconocimiento recíproco, era mucho más creíble este socialismo ético que el que fía la realización de la justicia a leyes de la historia, a un confuso cálculo de consecuencias.

La transformación de la filosofía de Apel (1973) ofrecía la posibilidad de un "socialismo pragmático", un excelente programa metódico y un apoyo para fundamentar una moral cívica, basada en la relación intersubjetiva⁷. Justamente, la estancia en Múnich tenían por fin averiguar si es posible diseñar una ética, capaz de ofrecer razones filosóficas para la moral cívica que precisan países pluralistas, como la España que iba abriéndose paso. De ahí que, al regreso, tanto en las oposiciones a Adjuntía de "Historia de la Filosofía" como de "Ética y Sociología" (1979/80), me sumara a la pragmática trascendental como método filosófico, y a la ética del discurso como filosofía moral más adecuada. En aquel tiempo me dediqué especialmente al problema de la fundamentación de la moral en un contexto como el español que rechazaba, no sólo la fundamentación, sino también el universalismo⁸.

Justamente el 15 de mayo de este año 2017 falleció Karl-Otto Apel y quiero dejar aquí un sincero reconocimiento a su tarea intelectual y a su cordial personalidad.

4. Transición a la democracia: necesidad de una ética mínima

Hablar de pretensión de universalidad de las normas morales parecía impositivo y autoritario en la década de los ochenta, mientras que abonar el subjetivismo, relativismo, contingentismo, contextualismo y otros "ismos" parecía tolerante y respetuoso. Hizo falta tiempo para que muchos se percataran que no es lo mismo *imponer por la fuerza estilos de vida*, cosa que sólo pueden hacer quienes detentan el poder político, económico o cultural, y *pretender universalidad para las normas justas*, que es uno de sus rasgos formales constitutivos. Hizo falta tiempo para

⁶ Éstas han sido las claves del pensamiento de Apel hasta el final. De hecho, la última recopilación de escritos suyos lleva por título *Transzendente Reflexion und Geschichte* (Hg. Smail Rasic), Suhrkamp, Berlin, 2017.

⁷ Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (trad. esp. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill en Taurus, Madrid, 1985).

⁸ Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en Karl-Otto Apel*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.

que se percataran de que quien afirma "X es injusto" no pretende expresar una opinión subjetiva, ni circunscrita a su etnia o cultura, ni siquiera contingente en su validez, sino extensible universalmente, intersubjetiva.

Sin embargo, en el conjunto de pensadores que trabaja en el seno de la ética del discurso (Kuhlmann, Böhler, Kettner, Honneth, Forst, Conill, García-Marzá, Siurana, Benhabib, Niquet, Ofsti, Hellesnes, Maliandi, De Zan, Michelini) fui situándome en el "sector crítico". Considera este sector que la ética del discurso es más adecuada para dar cuenta del fenómeno moral que propuestas alternativas como el liberalismo político (Rawls, Larmore), el utilitarismo, en sus distintas versiones, el neopragmatismo (Rorty), la crítica social inmanente (Walzer), el neoaristotelismo (MacIntyre), o el comunitarismo (Etzioni); pero también que en la configuración de Apel y Habermas resulta insuficiente y debe ser complementada. E incluso llegar a una propuesta nueva desde esa complementación.

En este interés por la complementación, Ricardo Maliandi echa en falta la consideración del mundo de los valores; Jesús Conill, una auténtica atención a la historia en la realización de la razón hermenéutica; Julio De Zan, una ética de las instituciones; Axel Honneth, la explicitación de una teoría de la justicia, realmente implícita; Seyla Benhabib, la atención al género, Peter Ulrich, la aplicación pormenorizada al mundo económico. Por otra parte, un amplio sector de América Latina me ha hecho ver con toda claridad las dificultades de aplicar los principios del diálogo en situaciones de violencia estructural, aun entendiendo que la aplicación debe ser estratégica.

En diálogo real con todos ellos y con las mencionadas corrientes, perfilé mis críticas a la ética del discurso, para pasar después a ir elaborando una propuesta, que ya va teniendo rasgos peculiares, una cierta idiosincrasia. En lo que hace a la *crítica* a la ética del discurso, ya en el Epílogo a *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (1985) responde Apel a algunas de las cuestiones que le planteaba. Pero fue en *Ética mínima* (1986) y sobre todo en *Ética sin moral* (1990) donde señalé lo que, a mi juicio, son limitaciones importantes.

5. ¿Ética sin moral?

En *Ética mínima*, asignaba a la ética discursiva una tarea que sus creadores no le han atribuido: la de fundamentar filosóficamente una *moral cívica*, propia de una sociedad pluralista. Con el tiempo he ido desarrollando los rasgos de esa moral cívica, que podrían concretarse en los siguientes: es una realidad social, vincula a las personas en tanto que ciudadanas, es dinámica, compone la cristalización de los valores compartidos por distintas "éticas de máximos", su ámbito es el de la justicia, que es un ámbito de *exigencia*, no sólo de *invitación* (éticas de máximos), pero tampoco es un ámbito de *imposición o coacción externa* (derecho); la ética cívica se modula de diversa forma en las distintas esferas de la vida social y constituye el núcleo de las *distintas éticas aplicadas*, que no son reinos de taifas, sino distintas modulaciones de principios comunes⁹. Para justificar racionalmente los contenidos de la moral cívica son insuficientes los modelos hermenéutico-coherencial, hermenéutico inmanente, utilitarista y neopragmatista, porque una reconstrucción de su fuerza obligatoria requiere apelar a una *hermenéutica crítica* que descubre los valores que acompañan al paradigma del reconocimiento recíproco y las actitudes y procedimientos racionalmente exigidos por él.

Esta moral cívica va componiendo lo que me he permitido llamar una "Ética mínima

⁹ En *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, cap. 12; *La ética de la sociedad civil*, Anaya/Alauda, 1994; *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, (1998), caps. VI y VII; "Civil Ethics and the Validity of Law"; *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001, cap. 9.

transnacional", ya *in fieri*, como he podido aprender como miembro de comisiones de bioética. De hecho, cualquier comisión nacional tendrá en cuenta los documentos de otros países, e incluso llegará a convenios de alcance transnacional, como el de Oviedo. Las distintas éticas de máximos son "transversales", están presentes en los distintos países, y la ética mínima va siendo cada vez más compartida. De ahí que las comisiones de bioética vayan constituyendo cada vez más una "fenomenización" de una moral "cívica", y no estatal, una moral transnacional, como apunté en "Bioética cívica en sociedades pluralistas". El relativismo y el subjetivismo quedan desautorizados, pero también la estúpida proclama, según la cual, la filosofía no se compromete a orientar respuestas, sino sólo a formular preguntas.

Por lo que se refiere a *Ética sin moral*, recogí allí el resultado de un trabajo, ampliamente debatido con Apel en Frankfurt durante 1986/87, aprovechando una beca de la Alexander von Humboldt Stiftung. El título del proyecto era "Ist es möglich die Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik zu überwinden?" y sus resultados se plasmaron tanto en el trabajo de investigación presentado para la Cátedra de Filosofía del Derecho, Moral y Política (perfil "Filosofía Moral y Política"), que se celebró en Valencia en junio de 1987, como en *Ética sin moral*.¹⁰

A mi juicio, la debilidad fundamental de la ética discursiva no procedía de su *pathos* consensual que, según Javier Muguerza resta legitimidad al disenso, porque, a pesar de todas las discusiones mantenidas con él, fecundas y cordiales, sigo entendiendo que justamente la ética de que hablamos precisa desobedientes, revolucionarios, objetores que pongan en cuestión las normas que legitiman situaciones injustas¹¹. Sin ellos no hay progreso moral. Pero lo que pretenden no es ejercitarse en el arte de disentir, sino convencer de que urge cambiar la norma injusta, llevar a un acuerdo.

El gran límite de la ética procedimental consiste, a mi juicio, en que se encuentra tan alejada de *valores, móviles, virtudes* y de una concepción personal de la *autonomía*, que carece de fuerza motivadora y puede acabar convirtiéndose en una "ética sin moral", por su pretensión de ser "axiológicamente neutral". Por tanto, si deseamos, no sólo fundamentar la ética cívica, sino también prestar motivaciones para la obligación moral, importa ir construyendo el sujeto moral, a través del diálogo inter e intrasubjetivo, importa ir extrayendo los elementos axiológicos y "aretológicos", que están implícitos en los procedimientos, una "antroponomía" more kantiano. Ésta fue la tarea de *Ética sin moral* y de un conjunto de discusiones con los colegas alemanes: la construcción de un *êthos* universalizable, con ayuda no sólo de Kant, sino de la tradición hispana de Ortega, Zubiri, Aranguren, Laín; el diseño de una teoría de los derechos humanos, en diálogo con Apel, Günther, Alexy, Muguerza; la aplicación a la moral cívica, y lo que constituyó el comienzo de nuevas propuestas por mi parte: el análisis del *estatuto de la ética aplicada* y la elaboración de una *teoría de la ciudadanía*¹².

6. El ámbito de las éticas aplicadas

¹⁰ *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990. "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipien-ethik?", en K.O. Apel/M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 278-296.

¹¹ Javier Muguerza, "La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia", *Sistema*, nº 70 (1986), 27-40; *Desde la perplejidad*, F.C.E., México, 1990, cap. 23; Adela Cortina, "Virtualidades y límites del individuali

¹² "Diskursethik und Menschenrechte" *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXXVI/1 (1990), 37-49, "Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik?", "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik?", "Diskursethik und partizipatorische Demokratie"; *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

En efecto, la preocupación por sentar las bases racionales de una democracia participativa, que no puede entenderse como democracia directa, me llevó a optar por la expresión "democracia radical", indicativa de una ética que pretende ir a la raíz, lo cual supone reconocer el valor de la participación en lo público de la sociedad civil, de los ciudadanos. El ámbito público - ésta era la clave- no es sólo el de los profesionales de la política, sino también y sobre todo el de los ciudadanos, la opinión pública, los profesionales, las organizaciones solidarias, los empresarios. Todo lo cual exigía dilucidar cuál es el estatuto de un saber sumamente ambiguo -la ética aplicada- y revisar desde él la naturaleza de la ética en conjunto.

La ética aplicada se ha venido entendiendo en ocasiones como un saber deductivo, en otras, como un saber deductivo; por mi parte, considero que se constituye como una *hermenéutica crítica de las actividades humanas*, en la que se conjugan tres momentos: el deontológico ("kantiano"), que presta unidad al conjunto, de suerte que no estamos hablando de "reinos de taifas"; el agathológico ("aristotélico"), referido al bien perseguido por las distintas actividades, que destaca el hecho de que nos las hayamos con actividades, en la línea de Hannah Arendt, MacIntyre o Barber, pero también en la de Aranguren; y el momento de la responsabilidad por las consecuencias ("weberiano"). Asumiendo virtualidades de esta tres tradiciones, la *aplicación* se muestra como un elemento de la *comprensión* y, por lo tanto, también de la *fundamentación*, lo cual obliga a revisar la naturaleza de la ética en su conjunto. Este marco abre una propuesta propia, que vengo elaborando desde hace algún tiempo, y que está mostrando su fecundidad en distintas esferas sociales, como muestra el trabajo llevado a cabo en ellas con diversos colegas¹³.

En *ética de la empresa*, el trabajo con Jesús Conill, Domingo García Marzá, Agustín Domingo, José Félix Lozano, ha cristalizado en una propuesta situada en un nivel postconvencional, a diferencia de la de factura norteamericana. Un tipo de ética que intentamos diseñar en diálogo con Peter Ulrich y con diversos miembros de la *European Business Ethics Network*, así como con los miembros de la Fundación ÉTNOR¹⁴.

En *Bioética*, en diálogo constante con miembros de la Asociación Española de Bioética Fundamental y Clínica, muy especialmente con Diego Gracia, Javier Gafo, Juan Ramón Lacadena, Miguel Sánchez, Manuel Reyes, Azucena Couceiro, con los miembros de la Comisión Nacional de Reproducción Asistida, entre los que cuenta Carlos Romeo Casabona, con los miembros del Comité Ético para la Ciencia y la Tecnología de la FECYT, y con los colegas de la *Societas Ethica*¹⁵, he podido elaborar una teoría de la "Razón Pública", que no se reduce a la opinión pública. Su impacto en los Comités Nacionales e Internacionales, de los que he formado parte, ha sido muy considerable a través de los Informes, desde el año 1997, de la *Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida*; de 2002 a 2005, en los Informes de la *Comisión para la Investigación Científica y Tecnológica* del Ministerio de Ciencia y

¹³ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10; "El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional", en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003, 13-44.

¹⁴ Adela Cortina, Jesús Conill, Agustín Domingo, Domingo García-Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1997; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004; Domingo García-Marzá, *Ética empresarial*, Trotta, Madrid, 2004; José Félix Lozano, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Trotta, Madrid, 2004; Adela Cortina (ed.), *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003. También en las publicaciones de la Fundación ÉTNOR.

¹⁵ Adela Cortina, "The Public Role of Bioethics and the Role of the Public", en Ch. Rehmann-Sutter, M. Düwell and D. Mieth (eds.), *Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude*, The Netherlands, Springer, 2006, 165-174. "Globalización y bioética", en Carlos M^o Romeo Casabona, *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Comares, Granada, 2011, Vol. I, 924-935.

Tecnología, sobre tratamiento de embriones y sobre organismos transgénicos.

También en este campo me he ocupado del trato ético a los animales. En efecto, en esta enumeración que no pretende en modo alguno ser exhaustiva, la preocupación por la naturaleza y, dentro de ellas, por los seres vivos, muy especialmente los animales, plantea a la ética cívica preguntas nuevas. No sólo se trata de la necesidad de diseñar una Ecoética, preocupada por el expolio de la ecosfera y por la Tierra en su conjunto, sino también de ampliar la comunidad ética -dicen voces de forma cada vez más insistente- a seres vivos no humanos, sobre todo a los animales.

La comunidad ética se ha identificado hasta ahora con la de los seres humanos y, según las mencionadas voces, no ha dado cabida a otros seres vivos que, o bien tienen un valor en sí, o bien son capaces de sufrir, o bien tienen características similares a las de los humanos. El debate sobre los derechos de los animales se hace presente en el foro público, impregna códigos de derecho positivo, y despierta una pregunta hoy candente: ¿es de recibo hablar de “derechos de los seres vivos no humanos”, o más bien lo exigido es una ética de la responsabilidad y del cuidado de la tierra y de los seres valioso que la forman?¹⁶

En la confluencia del mundo *ético y político*, en diálogo con los amigos de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, que lo son todos, pero no puedo dejar de mencionar a Javier Muguerza en representación de todos ellos, he intentado construir una noción de ciudadanía. En lo que respecta a una peculiar noción de ciudadanía, desde *Ciudadanos del mundo* (1997) vengo trabajando en la configuración de una teoría de la ciudadanía, que pretende recoger las distintas dimensiones que la componen. El punto de partida es el de una ciudadanía social, en el sentido de Marshall, que exige la encarnación de un inequívoco *Estado de Justicia*, la universalización de ese concepto, y su complementación con dimensiones ineludibles para una ciudadanía auténtica, que desembocan en una ciudadanía cosmopolita. Sin ella, mal podrá orientarse ética y políticamente el proceso de globalización.

En *ética del desarrollo*, el trabajo con la *International Development Ethics Association* (IDEA) ha resultado sumamente fecundo. En diálogo con colegas como Denis Goulet, desgraciadamente fallecido, David A. Crocker, Asunción Saint Clair, Desmond Gasper o Emilio Martínez, ha sido posible articular una nueva teoría que intenta articular la ética del desarrollo humano de Denis Goulet y el enfoque de las capacidades de Amartya Sen¹⁷.

En este mismo ámbito, la investigación interdisciplinar con colegas economistas en el seno de la asociación ALCADECA (Asociación Latinoamericana y del Caribe para el Estudio de las Capacidades Humanas) se centró en el estudio de las “adaptative preferences” y su peso en los criterios normativos para diseñar las políticas sociales, dirigidas a los sectores marginales, es decir, a los afectados peor situados en la sociedad. Es uno de los ámbitos más prometedores para cumplir la obligación moral de erradicar la pobreza y reducir las desigualdades, como se proponían los Objetivos de Desarrollo del Milenio y subrayan los Objetivos del Desarrollo Sostenible¹⁸.

Estas líneas de trabajo están recogidas en diversas publicaciones y charlas, entre ellas, en el

¹⁶ Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

¹⁷ Adela Cortina, “Ética del desarrollo: un camino hacia la paz”, *Sistema*, nº 192 (2006), 3-17.

¹⁸ Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2009.

discurso de ingreso en la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* en 2008, que llevaba por título *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Políticas*, un discurso al que respondió con un excelente texto Heliodoro Carpintero, y que se publicó más tarde como *Justicia Cordial*¹⁹.

En el último tiempo nuestro grupo de trabajo ha desarrollado proyectos de investigación en un ámbito que intenta vincular la reflexión filosófica con las ciencias naturales, concretamente, con las neurociencias y con la biología evolutiva. El grupo reúne a profesores e investigadores de las universidades de Valencia, Castellón, Murcia y Politécnica de Valencia, y está formado actualmente por Jesús Conill, Domingo García-Marzá, Salvador Cabedo, Juan Carlos Siurana, Elsa González, Emilio Martínez, José Félix Lozano, Agustín Domingo, Elena Cantarino, Francisco Arenas, Sonia Reverter, Pedro Jesús Pérez Zafrilla, Javier Gracia, Pedro Jesús Teruel, Ramón Feenstra, Patrici Calvo, Lidia de Tienda, Daniel Pallarés, Joaquín Gil, César Ortega, Andrés Richart y Marina García Granero. El trabajo conjunto nos ha permitido llegar a interesantes conclusiones en Neurofilosofía Práctica, sobre todo en los ámbitos de la Neuroética, la Neuroeconomía y la Neupolítica²⁰.

7. Ethica cordis

En lo que hace a las *limitaciones* de una ética mínima procedimental, el mismo José Luis Aranguren apuntaba en su cálido prólogo a *Ética mínima* una esencial: a fuer de insistir en una ética intersubjetiva –decía– estamos relegando una *ética intrasubjetiva*, una ética del sujeto, que se ocupe de la forja de su *carácter* con el ancestral objetivo de alcanzar la felicidad. La ética tradicional –continuaba– sitúa a la persona en el centro de su atención, le preocupa sobre todo esa ética del sujeto, y deja en un segundo plano lo que se ha llamado la “ética social”. Sin embargo, en los últimos tiempos las tornas han cambiado y es la ética social la que ocupa la primera plana de la prensa filosófica, transformada ahora en ética intersubjetiva, mientras que la personal queda prácticamente arrumbada. ¿No convendría volver a la tarea, que emprendieron los filósofos griegos, de intentar forjar el carácter, el *êthos* de las personas con vistas a su felicidad, que es la meta a la que todos tienden?

Llevaba razón José Luis Aranguren. El saber ético desde sus orígenes está ligado al *êthos*, al carácter de las personas, que son las primeras actrices del mundo moral, y a la felicidad, la meta, el *télos*, al que todas tienden. El carácter –recordemos– es ese conjunto de predisposiciones, de hábitos, para obrar en un sentido u otro, que nos vamos forjando día a día, a golpe de elección. No tenemos más remedio que forjarnos uno, y por eso desde la Grecia clásica viene diciéndose con razón que más vale que sea bueno. Forjarse un mal carácter es, no sólo de inmorales, sino también de gentes sin seso. Forjarse un buen carácter, como el zapatero trabaja con esmero el cuero para buenos zapatos, es el mejor quehacer de las personas y, desde el último tercio del siglo XX y en este siglo XXI, entendemos que es la mejor tarea que pueden llevar a cabo también las organizaciones y las instituciones, aunque sea por analogía.

Las éticas procedimentales deberían reflexionar sobre su propia oferta y reconocer que,

¹⁹ Adela Cortina, *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, Madrid, 2008; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

²⁰ Adela Cortina, *Neuroética y Neupolítica*, Tecnos, Madrid, 2011; Adela Cortina (dir.), *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, Comares, Granada, 2012.

aun sin decirlo abiertamente, están proponiendo un carácter dialógico, un conjunto de excelencias del carácter que predisponen a dialogar y dialogar bien. Estar dispuesta al diálogo con los afectados por las normas en las condiciones más próximas posible a la simetría, dejándose convencer únicamente por la fuerza del mejor argumento, requiere voluntad decidida y excelencias dialógicas. Sacarlas a la luz es necesario para una ética de los ciudadanos.

Como es necesario, yendo aún más lejos, contar con el mundo de los *valores*, y no sólo con el de las normas, por muy complejo que sea ese mundo, y con determinados *sentimientos*, con todo un bagaje que llevamos a la espalda desde nuestro ser moral.

Y es que en la versión de sus creadores, Apel y Habermas, la ética dialógica, como fundamento filosófico de una ética cívica de la vida cotidiana, era extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, pero no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos. Por eso, reconocí en *Ética sin mora*, refiriéndome a la ética dialógica en la versión de sus creadores, Apel y Habermas que “una ética que confía al arte los modelos de autorrealización; a la religión, al arte y a las ciencias, las ofertas de felicidad; al derecho y a la política, la legitimación de normas y la formación de la voluntad; a las distintas comunidades y grupos, la configuración de virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado ‘moral’”.

Desentrañar esos elementos morales que dan encarnadura humana a una racionalidad procedimental, transformando la ética procedimental en una ética de la razón cordial, ha sido la tarea de estos años, como también aplicarla a distintas esferas de la vida social. *Ética de la razón cordial* fue un hito en este sentido, pero los trabajos posteriores han permitido ir mucho más allá. En la Introducción a ese libro subrayaba una frustración: que la Real Academia Española no hubiera aceptado mi propuesta de incluir el vocablo "aporofobia" en el Diccionario de la Lengua, porque –a mi juicio- iba a seguir siendo el mal radical también en el Tercer Milenio. Pero más adelante los trabajos en neuroética y neuropolítica ha permitido sacar a la luz las bases biológicas de patologías sociales que dificultan construir sociedades democráticas, muy especialmente, de la *aporofobia*, y publicar un libro con ese título, que pretende hacer un diagnóstico de esa patología y proponer caminos de superación. Ése ha sido el último jalón en esta trayectoria, en la que tanto debo a tantos colegas y amigos, porque, como bien decía Mead, “somos lo que somos por nuestra relación con los demás”.