

# LO JUSTO COMO NÚCLEO DE LAS CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS.

## UNA VERSIÓN CORDIAL DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

Por la Académica de Número  
Excma. Sra. D.<sup>a</sup> Adela Cortina Orts\*

### 1. *VERUM, JUSTUM, PULCHRUM*

Excelentísimo Sr. Presidente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Excelentísimos Srs. Académicos, Señoras y Señores, amigos todos, 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 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 muy 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, mientras que lo justo es condición de legitimidad, exigencia ineludible para las actividades de las que

---

\* Resumen del Discurso de Ingreso leído en la Sesión Pública del día 2 de diciembre de 2008.

se ocupan esas ciencias morales y políticas que aquí se traducen en filosofía, economía, política, derecho y ciencias sociales.

Bien pensado, es decir, pensado con 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 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 que lo bueno es opción personal y grupal, lo justo, sin embargo, es lo socialmente exigible, aquello que se puede universalizar racionalmente, el corazón ético que late en la buena economía, la buena política, la buena actividad social, el buen derecho. Descubrir qué es lo justo en los distintos niveles ha sido tarea en la que se han empeñado diversas tradiciones de filosofía moral y política en continuo diálogo con la economía, el derecho y la teología; una tarea que tiene siempre dos lados: 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 en este campo de la filosofía moral y política. Y creo, a la altura de este año 2008, que la propuesta más adecuada es la de una *ética cívica* de la vida cotidiana, que tiene por fundamento una *ética 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 he intentado en la versión escrita de este discurso presentar 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 comentar sus puntos centrales, un inciso que no es paréntesis superfluo, sino que forma parte ineludible del cuerpo de lo que venimos

tratando. En un discurso que versa sobre lo justo es obligación de justicia, que cumpla muy gustosamente, expresar mi profundo agradecimiento a los miembros de esta Real Academia por 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. A todos sus miembros quiero agradecer su apoyo, y muy especialmente a los que tuvieron a bien promover y avalar mi candidatura, entre ellos, D. Juan Velarde, D. José Luis Pinillos, D. Marcelino Oreja, D. Heliodoro Carpintero y D. Juan Antonio Carrillo.

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 metafísica y 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), D. Antonio 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 el más solicitado desde distintas instancias sociales.

Tengo la fortuna de que conteste a este discurso, en nombre de los demás académicos, el catedrático de Psicología Básica Heliodoro Carpintero, orteguiano de pro, prolongador de la tradición de Julián Marías, creador de una de las mejores escuelas de psicología en el nivel nacional e internacional, una escuela que nació en esa Universidad de Valencia en la que le recordamos cordialmente.

Por mi parte, confío en poder aportar algún granito de arena en la 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 ha propuesto 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. Pero, antes de entrar a desgranarlos, quisiera permitirme un segundo inciso, que no forma parte de este discurso en su letra menuda, sino en su cuerpo central. Creo que para los personalistas de corazón es una buena noticia, es una espléndida noticia, que en esta Real Academia se vaya haciendo presente esa parte de la

humanidad —las mujeres— que ha estado ausente hasta ahora; que vayamos avanzando en el camino del reconocimiento de las personas condenadas a la invisibilidad por cualesquiera razones.

Es también un ingrediente de esa ética filosófica, de cuyas señas de identidad quisiera ocuparme a continuación.

## 2. SEÑAS DE IDENTIDAD DE UNA *ETHICA CORDIS*

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. A protegerla, a proteger esa intersubjetividad nos ayudan los disidentes, que ponen en cuestión con razones fundadas las normas que están en vigor, los objetores y los desobedientes civiles, que esgrimen razones aceptables para disentir, como hace tiempo viene mostrando Javier Muguerza.

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 en el nivel pragmático 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 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 lejos está 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.

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.

Sin embargo, para formarse un juicio sobre lo justo no bastan una razón desnuda 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 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. 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. 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 promovió esta valoración de los sentimientos en la vida moral, que hoy prolongan los trabajos de Daniel Goleman, Victoria Camps, Nancy Sherman, José Antonio Marina o Martha 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”.

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”.

Y dos siglos más tarde, en su lecho de muerte, desvelaría Marcuse a Habermas el secreto de la Teoría Crítica con las siguientes palabras: “¿Ves? —le dijo dos días antes de morir— 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.

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 vitales a las que hoy se enfrenta cualquier teoría de ética y filosofía política.

### 3. 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, seis en concreto, por su especial relevancia.

*En primer lugar*, nuestra ética nos permite *fundamentar filosóficamente la ética cívica* de sociedades pluralistas, en la que se articula una ética mínima de justicia con éticas de máximos de vida buena, algunas de las cuales son religiosas y otras, seculares. 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.

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.

Articular las éticas de máximos y la ética mínima requiere la construcción de un Estado laico (no laicista ni confesional), empeñado en la tarea de dar respaldo político a una ciudadanía compleja que asume las diferencias de una sociedad moralmente plural.

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.

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.

El Estado *verdaderamente laico* no apuesta por una cosmovisión 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 y cosmovisiones. 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.

*En segundo lugar*, en lo que respecta a las tareas asumidas, la ética que proponemos pretende descubrir principios éticos universalmente válidos en las distintas actividades que componen la vida humana. Se acoge así al “giro aplicado” que la ética dio en los años setenta del siglo XX, en el que fueron pioneras la ética del desarrollo, la bioética y la ética de la economía y la empresa. Es una satisfacción poder mencionar en cada uno de estos ámbitos a quienes fueron pioneros, y son hoy nombres emblemáticos, amén de amigos. A Denis Goulet en ética del desarrollo, a Diego Gracia, Francesc Abel y Javier Gafo en bioética, a Emilio Tortosa, presidente de nuestra fundación ÉTNOR, en ética de la economía y la empresa.

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.

Con la conciencia de que la razón de que tratamos no es pura, sino impura, inscrita en la historia y en tradiciones, nuestro Grupo de Investigación en “Ética y Democracia”, que congrega a profesores de las universidades de Valencia, Castellón y Murcia, ha optado por una *hermenéutica crítica* como método más apropiado para la ética aplicada. La *hermenéutica crítica* 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. Hemos tratado de aplicar este método con cierto éxito a la bioética, los medios de comunicación, la educación o la política y, especialmente, a la economía y la empresa.

Una ética económica hermenéutico-crítica trata de descubrir en el seno de la actividad económica misma (“desde dentro”) las metas que le dan sentido y legitimidad social. 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, por decirlo en palabras de Jesús Conill.

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, y reproduce el estado de naturaleza, la lucha sin cuartel. Pero hasta un pueblo de demonios —por decirlo con Kant—, 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 instituciones que nacen del contrato sellado entre aquellos que invierten en ellas tra-

bajo, dinero, servicios, consumo. Sin embargo, ni las leyes pueden regular todas las relaciones humanas, ni existe el juez omnipresente capaz de conocer y condenar las infracciones. Es indispensable el *êthos*, son indispensables las costumbres que componen el carácter de la empresa, infundiendo confianza, como sobradamente está mostrando la crisis económica que venimos sufriendo en los últimos tiempos. La confianza es básica para que la economía funcione. Pero la confianza ¿de quiénes?

Porque la actividad de la empresa no afecta sólo a los que invierten en ella directamente su dinero o su trabajo. 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 simpatía. Y cabe pensar si no sería lo más justo —como ha mostrado Domingo García-Marzá— 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.

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. Éste ha sido el siguiente reto.

En efecto, el concepto de *ciudadanía* es el quicio que une los mundos de lo justo, los de la ética cívica, la política, la economía y el derecho. Una ciudadanía injusta, desquiciada, produce sociedades igualmente fuera de quicio, 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 ciudadanía auténtica es uno de los núcleos de una ética de la razón cordial, porque esa idea oficia como un hilo conductor para transformar las sociedades hacia mejor, forjando el *êthos* de los ciudadanos y de las organizaciones, y diseñando instituciones que respondan a ellos.

El modelo de democracia que resulta de ese diseño —y éste es el *cuarto reto* al que nuestra ética se ha visto enfrentada— es el de una forma de democracia deliberativa, a la que hemos dado el nombre de *democracia comunicativa*.

La razón es sencilla. La regla de la mayoría —como bien dijo John Dewey— es tan absurda como sus críticos le acusan de serlo. Lo importante es el medio por el que una mayoría llega a serlo, el proceso por el que se forman las mayorías, el proceso por el que se llega a ellas. Una sociedad verdaderamente democrática es aquella en que la mayoría no se genera a través de la agregación de los intereses en conflicto, ni tampoco a través de la manipulación de los sentimientos de los ciudadanos, sino a través de la deliberación serena y razonada.

En efecto, el punto de partida de la reflexión es el hecho palmario de que en las sociedades democráticas existen desacuerdos de preferencias e intereses. 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 sino 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, por su parte, deberían aceptar la decisión sólo si pudiera resultar justificada para ellos en términos convincentes.

Éstas son algunas de las razones por las que recientemente se ha producido ese giro deliberativo de la democracia, por el que apostamos en este discurso. Y concretamente por la versión que Habermas propone, aunque intentando ir más allá de ella, hacia una democracia comunicativa. La democracia comunicativa será, pues, una forma cordial de la democracia deliberativa.

Sin embargo, y éste es el *quinto paso*, puede suceder que un proceso deliberativo lleve a decisiones que perjudiquen a algunos de los afectados en sus derechos más básicos, aunque hayan podido participar en los debates. Es preciso preguntarse entonces si es racionalmente legítimo decidir mediante consensos fácticos perjudicar a interlocutores válidos afectados por las normas, sean actuales o virtuales, o si, por el contrario, existe algún tipo de derechos, “anteriores” a la deliberación misma, que no pueden ser violados sin caer en flagrante ilegitimidad.

Atendiendo al trabajo que hemos llevado a cabo, y que se recoge en el texto del discurso escrito, cualquier decisión que atente contra uno de los presupuestos que dan sentido a los discursos, como es un conjunto de derechos a los que llamamos pragmáticos, pero también humanos, se muestra como una contradicción performativa en el ámbito práctico y pierde cualquier pretensión de racionalidad. De ahí que ninguna deliberación y ningún consenso fáctico estén legitimados 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, ha sido la siguiente tarea, ya cumplida.

Sin embargo, también ha sido necesario abordar algunos 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 —aunque no “varón-céntrica”— 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 tener cabida en estas propuestas.

Ha sido preciso, pues, estudiar exigencias como las del utilitarismo animalista o las teorías del valor inherente por ver si es necesario modificar el núcleo de nuestra ética, llevándola más allá de los límites de la especie, más allá de los límites de la reciprocidad.

*Por último*, pero no en último lugar, sino como horizonte ineludible, a comienzos del tercer milenio una justicia mundial se hace a la vez imposible y necesaria.

Imposible por dos razones al menos. Porque los límites de las exigencias de justicia parecen coincidir con los de los Estados nacionales y por la dificultad de articularlas en un mundo multicultural. Necesaria, porque sólo una justicia mundial puede 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.

Tal vez la solución venga de la misma conciencia del problema. El irreversible proceso de globalización obliga a los Estados a asumir sus responsabili-

dades a sabiendas de que la tarea les excede, y necesitan contar con los demás Estados y con esa sociedad civil, formada por asociaciones cívicas y por empresas transnacionales, que es indeclinable protagonista de la justicia en los nuevos tiempos.

Conjugar los esfuerzos de instituciones políticas, organizaciones solidarias y empresas éticas es la clave para una justicia mundial que ya se va forjando desde esa ética cívica transnacional que se expresa a través de informes, comisiones y comités, pactos regionales y mundiales en las distintas esferas de la vida compartida. Desde esa fenomenización de la moral cívica en documentos e instituciones, que no es derecho en espera, es ética, pero orienta las decisiones legales. Bebe de la cultura política de cada país, pero también debería beber de su cultura social, de las cosmovisiones que configuran su *êthos*. 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 es fácilmente domesticable por los poderes fácticos, el respaldo crítico de una ética filosófica es siempre imprescindible. A mi juicio, 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.

En la construcción de esta ética no he caminado en solitario. Somos lo que somos por nuestra relación con otros. En mi caso, con Jesús Conill, con quien vengo compartiendo vida y trabajo, proyectos y realizaciones desde que hace más de tres décadas decidiéramos envejecer juntos. Con mis hermanos, herencia de una familia fundada en el cariño. Con nuestro grupo de trabajo "Ética y Democracia", admirablemente plural y empeñado sin embargo en una tarea común, del que son figuras señeras Domingo García-Marzá, Emilio Martínez, Amparo Muñoz, Agustín Domingo y José Félix Lozano. Con la Fundación ÉTNOR, para la Ética de los Negocios y las Organizaciones, presidida, y tan bien presidida, desde sus orígenes por Emilio Tortosa. Con los amigos de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, de la que es alma sin duda Diego Gracia. Con esa miriada de colegas latinoamericanos que hacen de la filosofía un arma a favor del desarrollo humano, como es el caso de Guillermo Hoyos. Con esa *ethische Gemeinschaft*, con esa comunidad ética que, sin él pretenderlo, nació de la mano de José Luis Aranguren y hoy continúa, igualmente sin pretenderlo, de la de Javier Muguerza. Con esos grupos repartidos por el mundo, de los que fue un claro exponente Ricardo Alberdi, y que hasta tal punto trabajan por la justicia que se resisten a creer que la injusticia sea la última palabra de la historia, se resisten a creer que no haya razón para la esperanza.

Somos lo que somos por nuestra relación con otros. Confío en ser también a partir de ahora con los miembros de esta Academia, a los que agradezco profundamente su generosa acogida.

