

**RESUMEN.** La ética del discurso es un óptimo fundamento para la ética cívica de una sociedad moralmente pluralista, pero siempre que no se contente con su dimensión procedimental, sino que saque a la luz su dimensión cordial. Sólo que entonces pasa de ser ética del discurso a *ethica cordis*. El presente trabajo intenta dar ese paso, y con ese fin cubre tres etapas: 1) en qué medida son necesarios los vínculos, 2) en qué consiste el vínculo discursivo, 3) cómo el vínculo comunicativo incluye el discursivo y va más allá, dando lugar a una ética de la razón cordial.

*Palabras clave:* ética, ética cívica, fundamentación de la ética, ética del discurso, obligación moral, reconocimiento recíproco, derechos humanos.

**ABSTRACT.** Discourse ethics is the best foundation for the civil ethics of a morally pluralist society, but only on condition that it does not remain merely at its procedural level, going on instead to bring out its cordial dimension. But in this case it goes from being the ethics of discourse to become *ethica cordis*. This article tries to take precisely this step and to this end covers three stages: 1) to what extent bonds are necessary, 2) what the discursive bond consists of, 3) how the communicative bond includes the discursive one and goes beyond this, giving rise to an ethics of cordial reason.

*Key words:* ethics, civil ethics, foundation of ethics, discourse ethics, moral obligation, reciprocal recognition, human rights.

### 1. De «ética mínima» a «ethica cordis»

Hace aproximadamente treinta años España inició explícitamente una transición política hacia la democracia, que hubiera sido imposible sin la transición ética que había venido practicándose desde mucho antes en el seno de la sociedad civil<sup>1</sup>. El monismo moral oficial coexistía con el innegable pluralismo moral de una sociedad viva, que era todo menos conformista. Sin embargo, al reconocimiento oficial del pluralismo, expresado en la Constitución de 1978, sucedió una viva polémica sobre las posibilidades de descubrir algunos elementos morales que la sociedad española pudiera compartir. Sin ellos, enfrentar el futuro con ciertas probabilidades de éxito se hacía hartamente difícil, porque una ética de la sociedad civil es indispensable para construir cualquier edifi-

<sup>1</sup> Este artículo se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2004-06633-CO2-01/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y Fondos FEDER.

cio político medianamente sólido. A pesar del interés de algunos pensadores estadounidenses por insistir en la importancia de lo que llaman una «democracia media», refiriéndose con esta expresión a la deliberación de la ciudadanía sobre temas morales (Gutmann & Thompson, 1996), lo bien cierto es que ese ámbito no es sólo político, sino sobre todo y básicamente moral: es el ámbito de valores y principios morales compartidos o no por la ciudadanía.

En aquel tiempo, y a pesar del entusiasmo de los postmodernos por destacar las diferencias hasta el punto de abominar de cualquier convicción común, algunos de nosotros creímos poder defender que los españoles compartíamos un conjunto de valores y principios, a los que bien podía darse el nombre de «ética cívica» o «ética de los ciudadanos» de una sociedad moralmente pluralista. Esos valores y principios se sustanciaban en unos «mínimos éticos», teniendo en cuenta que son «mínimos» porque no se puede descender por debajo de ellos sin incurrir en inhumanidad.

Tales mínimos no podían corresponder plenamente con ninguna «ética de máximos», porque semejante proceder es propio de las sociedades monistas, y, por lo tanto, no podían fundamentarse filosóficamente en ninguna doctrina sustantiva de la vida buena. De ahí que algunos de nosotros optáramos por el procedimentalismo ético: en algunos casos (no en el mío, por supuesto), por el procedimentalismo utilitarista, con su cálculo del mayor bien del mayor número, que genera inevitablemente excluidos y distribuye la utilidad de modo desigual; en otros casos, entre los que me cuento, por el procedimentalismo dialógico, que considera como interlocutores válidos a todos los seres dotados de competencia comunicativa, sin exclusión.

Sin embargo, apostar por el procedimentalismo dialógico supuso descubrir bien pronto sus límites también desde dentro. Por eso desde hace tiempo vengo tratando de reconstruir la ética del discurso con el fin de sacar a la luz elementos valiosos que están implícitos en ella, y que sus creadores, Apel y Habermas, se resisten a poner sobre el tapete, tal vez porque, si lo hicieran, su propuesta cobraría una nueva fisonomía, una fisonomía bien distinta: la de una *ethica cordis* —entiendo yo—, la de una ética de la razón cordial (Cortina, 1986, 1990a, 1990b, 1992, 2001 y 2007). Es de diseñar algunos de los trazos fundamentales de esa *ethica cordis*, que quiere dar cuenta de otras dimensiones del vínculo comunicativo, y no sólo de la procedimental, de lo que quisiera ocuparme a continuación. En *Ética de la razón cordial* desarrollé pormenorizadamente estos rasgos y otros asimismo esenciales (Cortina, 2007). En el presente trabajo, mucho más modesto de lo que un libro permite, trataré de cubrir sólo tres etapas: 1) en qué medida son necesarios los vínculos, 2) en qué consiste el vínculo discursivo, 3) cómo el vínculo comunicativo incluye el discursivo y va más allá, dando lugar a una ética de la razón cordial.

## 2. La necesidad de vínculos

Es el nuestro un tiempo contradictorio. Nunca *los países* se necesitaron más mutuamente para poder sobrevivir con cierta dignidad, como han recordado algunos autores al sugerir que las naciones deberían celebrar el «Día de la Interdependencia», más que el de la independencia, porque mal lo tiene el país que quiera construir su vida en solitario. Y, sin embargo, a la vez la desigualdad entre las diferentes regiones y entre las personas que viven en ellas es aterradora. Justamente cuando el discurso de los derechos humanos se hace global, al menos verbalmente.

El reconocimiento de que necesitamos a otros para llevar adelante nuestros planes vitales, presente en múltiples tendencias, es sin duda un síntoma de madurez, que urge potenciar. Por eso, reconocer la necesidad de vincularnos a otros, se trate de personas, países o instituciones, es un paso adelante en el proceso de crecimiento de las personas y de los pueblos. Sin embargo, la *necesidad de establecer vínculos* puede entenderse de dos formas al menos. O bien creemos que es preciso crearlos *partiendo de cero*, por contrato o por don, sin que exista ningún lazo anterior y, por tanto, ninguna obligación ya existente. O bien nos percatamos de que ya existe un vínculo que pide ser reconocido y reforzado de modos diversos: un vínculo, una *ligatio*, que *ob-liga*, que genera una *ob-ligatio* (Cortina, 2003 y 2007).

En el primer caso, se crean uniones para conseguir determinadas metas con aquellos que pueden ayudar a alcanzarlas, de suerte que quedan excluidos de la cooperación los que no sirven de ayuda en este caso. Amén de que los pactos cambian según los objetivos y los momentos: el socio de hoy puede ser el adversario de mañana; el que interesa en una circunstancia puede ser un lastre en otra. Y puede ocurrir, y de hecho ocurre, que *algunos no interesen nunca. Ésos son los excluidos*.

En el segundo caso, reconocemos que ya existen vínculos, nos percatamos de que ya estamos ligados de algún modo sustancial, y entonces *des-vincularse* de algunos o de muchos exige tomar frente a ellos una *posición activa* de rechazo. No sólo es que no creamos un vínculo con ellos, es que rechazamos activamente el existente, nos negamos a tener en cuenta a quienes de algún modo ya están ligados: declinamos una *ob-ligación* que ya existe. Y «*declinar*» es un verbo *activo*, no pasivo, y además es *transitivo*.

Es necesario, pues, aclarar la naturaleza de los vínculos que nos unen, y para lograrlo urge recurrir a las teorías éticas que pueden ayudarnos a hacerlo. A mi juicio, la teoría que mejor expresa la naturaleza de esos vínculos hoy en día es la ética del discurso, pero necesita ser reformulada en la línea que intento esbozar a continuación.

### 3. El vínculo lógico-discursivo

En efecto, algunas de las teorías éticas actuales intentan justificar la obligación moral referida a los otros seres humanos de forma más o menos explícita (poniendo por el momento entre paréntesis a los seres no humanos), intentan responder a la pregunta: «¿por qué debo tener en cuenta en mis actuaciones a los demás seres humanos, sin excluir a ninguno?». Algunas de ellas recurren para responder al propio interés, a lo que Hirschmann llamaría «el interés más fuerte», en la línea de Maquiavelo y Hobbes; otras, a los sentimientos sociales, siguiendo a Adam Smith y John S. Mill; otras, al hecho de que las personas gozamos de una capacidad de estimar los valores (Scheler, Ortega); los kantianos de estricta observancia, aún los de corte naturalista, afirman que la otra persona es para mí una ley, de igual forma que yo lo soy para mí misma (Christine Korsgaard). Todas estas teorías tienen sin duda una parte de verdad, y ninguna de sus aportaciones puede ser despreciada; pero también adolecen de grandes limitaciones, como he tratado de mostrar en otro lugar, sobre todo, la limitación de que tienen dificultades para superar el individualismo (Cortina, 2007).

Por el contrario, aquellas teorías éticas que descubren como núcleo de la vida personal y social el reconocimiento recíproco entre sujetos son las más capacitadas para responder a la pregunta «¿por qué tengo obligaciones morales con los demás seres humanos, sin exclusión?». Y de entre estas teorías —a mi juicio— la más adecuada es la ética del discurso, porque no da por suelta ninguna «doctrina comprensiva del bien», sino que parte de un hecho innegable —la existencia de acciones comunicativas— y trata de reconstruir los presupuestos que le dan sentido y racionalidad.

En efecto, la reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación, que lleva a cabo la ética del discurso, permite descubrir que existe un vínculo entre todos los seres dotados de competencia comunicativa. Cualquiera que realiza acciones comunicativas y entra en procesos de argumentación, al hacerlo, reconoce que cualquier ser dotado de competencia comunicativa es un interlocutor válido, con el que le une un *vínculo comunicativo* y, por lo tanto, *determinados deberes*; descubre una *ligatio*, que *ob-liga* internamente, y no desde una imposición ajena.

Como afirma Apel, la reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación arroja como resultado una *norma ética fundamental*, según la cual, cualquiera que argumenta *en serio* ha reconocido que «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión» (Apel, 1985, 2, 380).

Todos los seres dotados de competencia comunicativa —actuales y virtuales— deben, por tanto, ser reconocidos como personas para que tengan sentido nuestras acciones comunicativas, y este reconocimiento descubre elementos como los siguientes: 1) Entre los interlocutores se reconoce un igual derecho a la justificación del pensamiento y a la participación en la discusión. 2) Todos los afectados por la norma puesta en cuestión tienen *igual derecho* a que sus intereses sean tenidos en cuenta a la hora de examinar la validez de la norma. 3) Cualquiera que desee *en serio* averiguar si la norma puesta en cuestión es o no correcta debe estar dispuesto a colaborar en la comprobación de su validez, a través de un diálogo en que no se dejará convencer sino por la fuerza del «mejor argumento». 4) El mejor argumento es aquel que satisface intereses universalizables.

Ciertamente, el descubrimiento del vínculo comunicativo desautoriza las pretensiones de cualquier individualismo atomista, y muestra, no sólo que «el otro es una ley para mí», como afirma Korsgaard (1996, p. 140), sino que el reconocimiento mutuo nos constituye a ambos como personas. Por eso tiene sentido hablar de obligaciones mutuas.

Sin embargo, la ética del discurso no despliega todas las virtualidades del vínculo comunicativo, sino que lo reduce a lo que podríamos llamar el *vínculo lógico-discursivo*, cuando lo bien cierto es que la comunicación contiene muchas otras dimensiones sin las cuales no tiene éxito. En este trabajo nos limitaremos a seis de esas dimensiones que, si se tienen en cuenta, van componiendo una *ethica cordis*, una ética de la razón cordial que, a mi juicio, da cuenta más completa del vínculo comunicativo que el procedimentalismo ético. En *Ética de la razón cordial* tuve oportunidad de considerar más ampliamente estos rasgos y añadir otros.

#### 4. Ethica cordis

##### 4.1. Derechos pragmáticos y derechos humanos

Desde la perspectiva de la ética del discurso, para reconocer la corrección de una norma es necesario que los afectados por ella puedan darle su consentimiento como participantes en un discurso práctico. Pero en los discursos reales podemos encontrarnos, en principio, con dos problemas al menos, según los críticos.

*En primer lugar*, quienes participan en los diálogos pueden aprobar normas que atentan contra los derechos humanos de algunos de los afectados por ellas. En cuyo caso, el imperativo de la universalización, traducido dialógicamente, atendería contra el imperativo kantiano del Fin en Sí mismo, que a fin de cuentas, es el que le da sentido y racionalidad (Kant, 1968a, 428 y 429; Mugerza, 1990, 332 y 333; Gómez y Mugerza, 2007, 362-368).

Ante una crítica semejante, la ética del discurso podría replicar que en este caso el consenso fáctico, por el que se acuerda violar alguno de los derechos humanos de algunos de los afectados, entraría en contradicción con un consenso ideal, en el que se tuvieran en cuenta los intereses de todos los afectados por la norma, porque en esa situación nadie aceptaría que se violaran sus derechos. El momento de la idealidad nos constituye, y el consenso fáctico entraría en contradicción con el consenso ideal, quedando deslegitimado.

Sin embargo, y aun siendo verdad que los momentos ideales forman parte de la realidad personal y social y de los diálogos fácticos, y que lo importante es «realizar aquellos ideales que estimemos que “deberían ser realizados”» (Gómez y Mugerza, 2007, 362), también es verdad que, en último término, acaba siendo cada persona quien se representa lo que ocurriría en un consenso ideal, aplicando monológicamente el «test de la situación ideal de habla» en los diálogos actuales. Esto es lo que ocurría con el test del imperativo categórico, referido al Reino de los Fines, pero en aquel caso estaba plenamente justificado, porque se entendía que en una «filosofía de la conciencia» es la conciencia personal la que debe someter cada máxima al triple test de la universalización, el Fin en sí mismo y el Reino de los Fines. En el caso de una ética dialógica, por el contrario, cabría esperar que no hubiera que recurrir al final a un test monológico y, sin embargo, es lo que acaba ocurriendo, porque cada interlocutor se encuentra ante un dilema: o bien acepta los consensos fácticos, con lo cual caemos en el colectivismo indeseable, o bien se representa monológicamente qué es lo que —a su juicio— decidirían interlocutores situados en una situación ideal de habla.

Ciertamente, como dice Apel, eso no le exime de participar en los diálogos reales, ni tampoco de propiciarlos. Pero, en último término, aunque se esfuerce por representarse la situación ideal recurriendo a su autonomía, y no a su idiosincrasia (Apel, 1991, 161-163), tiene que ser desde su conciencia, mediada lingüísticamente, desde donde se represente lo que —a su juicio— todos podrían querer en una situación ideal de diálogo.

Y, sin embargo, yo creo que la misma ética del discurso puede apelar a un criterio intersubjetivo, siempre que se atreva a desvelar algunos presupuestos de la argumentación a los que no se refiere y que, a mi juicio, componen dos tipos de derechos, que no son derechos legales, sino de otra naturaleza: los derechos pragmáticos y los derechos humanos.

«Derechos pragmáticos» serían aquéllos que los interlocutores tienen que presuponerse mutuamente en el nivel pragmático para que el discurso tenga sentido, y son los que hemos mencionado anteriormente. Pero estos derechos pragmáticos descubren a su vez un tipo de derechos, a los que cabría calificar de «humanos» y que son, por tanto, «derechos morales», en el siguiente sentido.

Reconocer a los interlocutores el derecho a justificar su pensamiento y a participar en la discusión, como también el derecho a que sus intereses sean

tenidos en cuenta en el diálogo, que son derechos pragmáticos, presupone, como condición de posibilidad, un conjunto de derechos morales como los siguientes: el derecho de los interlocutores a que su vida sea respetada y mantenida, el derecho a la libre expresión y formación de conciencia, el derecho a gozar de un nivel material y cultural que empodere a los interlocutores potenciales y les permita participar en los diálogos de la forma más próxima posible a la simetría.

Cualquier consenso fáctico que decidiera violar alguno de estos derechos caminaría en contra de los presupuestos mismos del procedimiento por el que se ha llegado al consenso, con lo cual la decisión tomada sería injusta. Por lo tanto, los consensos fácticos acerca de derechos humanos concretos, que serán recogidos en declaraciones internacionales, también como derechos morales, y más tarde en las constituciones y las leyes de los diferentes países, como «derechos legales», deben respetar los derechos idealmente presupuestos y tratar de ir concretándolos históricamente. Sí es posible entonces una fundamentación de los derechos humanos, que tiene en cuenta dos niveles: derechos humanos como presupuestos trascendentales de la argumentación y derechos humanos reconocidos históricamente en la comunidad internacional (morales) y en las constituciones y leyes de los países concretos (legales). Trascendentalidad e historia se conjugan en la fundamentación de los derechos humanos (Cortina, 1990, cap. 8; 2001, cap. 10).

De todo ello se sigue como consecuencia que cualquiera que quiera comprobar si una norma es válida se ve obligado a asumir un triple compromiso: (A) Velar, junto con otros, por que se respeten los derechos pragmáticos de los posibles interlocutores. (B) Velar, junto con otros, por que se respeten los derechos humanos o derechos morales, sin los que resulta imposible ejercer los derechos pragmáticos. (C) Intentar encontrar, junto con otros, las soluciones más adecuadas para que se respeten los derechos (A) y (B). (D) Intentar promover, junto con otros, las instituciones que mejor aseguren el respeto de estos derechos.

A mi juicio, para poder comprobar la validez de la norma es necesario reconocer expresamente derechos pragmáticos y humanos, de ahí que la ética del discurso deba reformularse, aceptando explícitamente su propia *teoría de los derechos pragmáticos y de los derechos humanos*.

#### 4.2. Más allá del procedimentalismo

Pero, en *segundo lugar*, a menudo los afectados se encuentran en unas condiciones de asimetría material y cultural tan grande que es prácticamente imposible celebrar un diálogo que conduzca a decisiones justas. Ahora bien, si según la norma fundamental de la ética del discurso, «cualquiera que argumente *en serio*, se ve obligado a someter la norma a un diálogo en las condiciones más próximas posible a la simetría», ¿no es cierto que quien argumen-

ta en serio se ve obligado no sólo a respetar los derechos pragmáticos y los derechos humanos de los afectados por las normas, sino también a trabajar activamente por defenderlos, de modo que sean los mismos afectados quienes puedan defender sus intereses en un diálogo celebrado en condiciones cada vez más próximas a la simetría?

Quien tenga voluntad de justicia, voluntad de descubrir mediante el diálogo qué es lo justo, está obligado a trabajar *activamente* por la defensa de los derechos humanos y las capacidades básicas de los afectados. Pero entonces no estamos hablando de una ética simplemente procedimental, es decir, de una ética que se contenta con mostrar cuál es el procedimiento que debe seguirse para descubrir si la norma es válida en el nivel de un discurso descargado de las presiones de la acción, sino de una *ética de la corresponsabilidad y del compromiso* con el empoderamiento de las capacidades de los afectados que hacen posible el diálogo: compromete a quienes argumentan en serio a trabajar activamente por elevar el nivel material y cultural de los afectados, de forma que ellos mismos puedan defender sus intereses.

El Principio de Corresponsabilidad de Apel, que pretende complementar al principio individual de responsabilidad (Apel, 2000), debería ir mucho más allá de las pretensiones de una ética procedimental, porque debería extenderse al compromiso personal en el empoderamiento de las capacidades de los interlocutores que hacen posible el diálogo. Una ética del compromiso es mucho más que una ética procedimental: va mostrando otra de las dimensiones de la razón cordial.

#### 4.3. *Las capacidades son valiosas por sí mismas*

Sin embargo, el hecho de que el diálogo y la posibilidad del diálogo constituyan el centro de la propuesta ha suscitado la crítica de autores como Amy Gutmann y Dennis Thompson, en el siguiente sentido (Gutmann & Thompson, 1996). Entienden estos autores que el empeño de esta ética por capacitar a las personas es *puramente instrumental*, que sólo se preocupa de la autonomía y la solidaridad como medios que capacitan a las personas para participar en los diálogos. Lo cual tiene sus ventajas —podríamos añadir por nuestra cuenta y riesgo—, porque nos permite calibrar cuál es el mínimo que las instituciones de una sociedad deben pretender cubrir para satisfacer su pretensión de legitimidad. Sin embargo, y aun siendo esto verdad, ¿no son la autonomía y la igualdad valiosas por sí mismas, como apuntan Gutmann y Thompson?, ¿no es el desarrollo de las capacidades de las personas necesario, porque es importante *por sí mismo* que puedan llevar adelante el tipo de vida que tengan razones para valorar?

Es ésta una crítica que muy bien podría hacer Amartya Sen desde el enfoque de las capacidades: ¿no es el desarrollo de las capacidades de las personas valioso por sí mismo, porque importa en sí mismo que puedan llevar ade-

lante el tipo de vida que tengan razones para valorar? (Sen, 2000). O, yendo todavía más lejos: ¿no es una vida en solidaridad valiosa por sí misma?

A mi juicio, es necesario recuperar la distinción kantiana entre lo que es «valioso en sí» y «valioso para», y recordar que algo puede ser «valioso para» y a la vez «valioso en sí», como sería el caso de la libertad, la igualdad y la vida solidaria. Es ésta una distinción que recuerda la que Aristóteles introduce entre *praxis atelés* y *praxis teleía*, entre las actividades que se realizan por un fin situado fuera de ellas mismas y las que, por el contrario, tienen el fin en sí mismas y se hacen por sí mismas. Una vida impregnada de valores como la autonomía, la igualdad, la solidaridad y la justicia sería digna de ser vivida, tendría en sí misma su *télos*: quien la viviera desearía seguir viviéndola (Cortina, 1990, cap. 9; 2007, cap. 8).

#### 4.4. *La capacidad de estimar*

Como se desprende de cuanto venimos diciendo, la expresión «querer argumentar en serio» lleva entrañados presupuestos que muestran cómo el vínculo comunicativo es mucho más rico de lo que exigiría una ética procedimental. Obliga a comprometerse y también a valorar determinadas capacidades y formas de vida, como hemos comentado en los tres puntos anteriores. Pero todo ello es imposible si no contamos con sujetos capaces de estimar valores positivos y de rechazar valores negativos: sujetos dotados de una capacidad a la que podemos denominar «estimativa» o «capacidad de estimar».

Ciertamente, la Ética de los Valores, que creó Max Scheler y ha tenido un buen número de defensores, presenta grandes problemas. Si es verdad que los valores son cualidades de las cosas que deben ser captadas por una facultad humana, a la que podríamos llamar «estimativa» con Ortega, ¿qué ocurre con la «ceguera axiológica» con respecto a determinados valores? (Ortega, 1973). Parece que el subjetivismo de los valores haría imposible la argumentación, que reclama intersubjetividad, y, por lo tanto, que es necesario dejar en la penumbra los juicios valorativos y ceñirse a los normativos.

Sin embargo, y aun cuando esto fuera así, también es verdad que *quien sea incapaz de estimar el valor de la justicia ni siquiera va a interesarse por argumentar en serio*. Los procedimientos interesan a aquellas personas que quieren ponerlos en marcha para encarnar en la realidad ciertos valores que les atraen. Y a fin de cuentas el valor legitimador de esos procedimientos procede del hecho de que están preñados de valores que han ido cristalizando en ellos: las reglas del discurso entrañan valores de justicia, autonomía, igualdad y solidaridad.

Sin duda la axiología despierta recelos porque puede llevar a incurrir en subjetivismo y a oscurecer el vínculo intersubjetivo de la racionalidad. Pero quien quiere dialogar «en serio» lo hace movido por un mundo de valores que son los que atraen con su dinamismo. No les faltaba razón a los representan-

tes de la Ética de los Valores al recordar que esta ética se libra de cualquier acusación de incurrir en falacia naturalista porque los juicios de valor no son juicios de hecho, sino que la captación de un valor mueve a actuar en el sentido de ese valor, si es positivo, y a rechazarlo, si es negativo. En nuestro caso, por muy coherente que sea una argumentación, no va a interesar a quien no esté interesado a su vez por averiguar si una norma es justa: es la estima de la justicia la que da sentido al interés por entrar en el proceso de argumentación.

#### 4.5. ¿Ética de las virtudes?

Ciertamente, de entre los valores incrustados en la argumentación el central es la justicia. Quien desee argumentar en serio y descubrir qué normas son justas se ve obligado a participar en un diálogo y a dejarse convencer sólo por «la fuerza del mejor argumento». El mejor argumento a favor de una norma consiste en mostrar que esa norma satisface intereses universalizables: éste es «el mejor argumento», al que deben atenerse quienes deseen argumentar en serio sobre lo justo.

Sin embargo, conseguir que los interlocutores reconozcan como mejor el argumento que satisface intereses universalizables no depende sólo de la lógica interna del argumento, sino también —y en muy buena medida— de que los interlocutores estén *predispuestos* a interpretar correctamente cuáles son esos intereses, a buscar «desprevenidamente» las opciones más justas. Como bien dice Rawls, las «cargas del juicio» pesan en nuestras decisiones (Rawls, 1996, 79-85), de donde se sigue que en los diálogos sobre la justicia de las normas los interlocutores subrayarán unos aspectos u otros desde sus intereses, conscientes o inconscientes, desde su jerarquía de valores, desde las tradiciones en que han sido educados, y desde sus prejuicios.

No es posible entonces poner entre paréntesis un conjunto de dimensiones, que están implícitas en la estructura de un diálogo y sin las que es imposible llegar a querer descubrir cuáles son los intereses universalizables a través del diálogo. Una de esas dimensiones imprescindibles es la forja del carácter, del *êthos* de los interlocutores, que tienen que adquirir unas «virtudes del diálogo».

Sin duda la ética ha tratado desde antiguo de la forja del *êthos* (Aranguren, 1994), y es verdad que esa tradición de las virtudes tiene el inconveniente de no poder pretender universalidad y encontrarse ligadas a las comunidades concretas, a pesar de las actuales aspiraciones a construir un «*Weltêthos*». Sin embargo, también es verdad —como apuntaba Kant— que sin una «antroponomía» resulta imposible estar predispuesto a cumplir el imperativo categórico (Kant, 1989, 263), porque la predisposición a obrar bien no se improvisa, sino que los arqueros han de entrenarse si quieren dar en el blanco; y, dado que el imperativo manda universalmente, las virtudes que predisponen a actuar según él, tienen que ser cultivadas también universalmente. A mi juicio,

lo mismo sucede con el diálogo: es necesario cultivar unas virtudes dialógicas, que predispongan a los interlocutores a reconocer qué intereses de los que están en juego son realmente universalizables.

Si es verdad que estamos unidos por un vínculo comunicativo. Si es verdad que no podemos descubrir lo justo más que a través de un diálogo en el que buscamos desprevenidamente la justicia, si es verdad que lo más justo es lo que satisface intereses universalizables, también es verdad que sólo forjándonos un carácter dispuesto al reconocimiento de los intereses universalizables podremos descubrir qué es lo más justo.

Esto es lo que intuía Charles S. Peirce al referirse al *êthos* de la comunidad de científicos (Apel, 1997), un *êthos* que —a mi juicio— podría caracterizarse con cuatro rasgos: apertura, reconocimiento, compromiso y esperanza.

*Apertura*, porque los propios intereses pueden no ser universalizables y las propias convicciones son falibles, de modo que tienen que estar abiertos unos y otras a la crítica racional. Predisposición a *reconocer los derechos de los demás miembros de la comunidad* a exponer sus intereses, aportar sus argumentaciones y a escuchar las propuestas y argumentos de los demás. *Compromiso con la justicia*, que sólo puede hallarse a través de la discusión abierta, aunque falible, de quienes se interesan por ella. Y *esperanza* de que será posible llegar a un consenso sobre intereses universalizables, que es canon para la crítica de los consensos fácticos y además su garantía (Cortina, 1985, 75-77; 2007, 210-213).

Descubrir la justicia de las normas sólo es posible contando con gentes dispuestas a cultivar este carácter. Construir al sujeto que afectivamente desea argumentar en serio, porque le importa averiguar qué es más justo para los seres humanos, es una de las grandes tareas de la educación moral.

#### 4.6. *El reconocimiento cordial*

Articular de forma adecuada las dimensiones que hemos ido sacando a la luz exige, como hemos apuntado, hacer *un análisis más completo del vínculo comunicativo*.

En efecto, ese vínculo puede entenderse al menos en un doble sentido: 1) Como vínculo entre los participantes en una argumentación, al que nos conduce la Pragmática Trascendental. 2) Como vínculo entre participantes en un diálogo, que ponen en juego, no sólo su capacidad lógica de argumentar (Honneth, 1997), sino también otras capacidades comunicativas, como la capacidad de estimar, la de interpretar, la de apreciar aquello que vale por sí mismo, el sentido de la justicia y, por último, aunque no en último lugar, alcanzando un nivel mayor de profundidad, la capacidad de com-padecer desde el reconocimiento de los que son carne de la propia carne y hueso del propio hueso.

Estas dos formas de vínculo son, a mi juicio, complementarias, hasta tal punto que sin la segunda resulta difícil —por no decir imposible— que las personas quieran dialogar *en serio*, resulta difícil que llegue a interesarles en serio averiguar si son válidas normas que afectan a seres humanos, resulta difícil que opten por intereses universalizables, que siempre beneficiarán a los peor situados. Porque los bien situados se benefician del privilegio, mientras que son justamente los desfavorecidos los que se benefician de lo universalizable.

Atender a este lado experiencial del reconocimiento recíproco es indispensable para la formación dialógica de la voluntad de los sujetos morales (Conill, 2006). Sin esa experiencia es difícil que a una persona le interese averiguar *en serio* si es justo el contenido de unas normas que afectan a seres con los que no le une sino un vínculo lógico. Como dirá Nancy Sherman, aunque en otro contexto, «sin capacidad de compasión podemos no captar el sufrimiento de otros. Sin capacidad de indignación podemos no percibir las injusticias» (Sherman, 1999).

A esta forma de reconocimiento que atiende al vínculo comunicativo en su integridad llamaríamos «reconocimiento cordial» y «reconocimiento compasivo», porque es la compasión el sentimiento que urge a preocuparse por la justicia. Pero no entendida como condescendencia, como la magnanimidad del fuerte que se aviene a tener en cuenta al débil, sino como la capacidad de com-padecer el sufrimiento y el gozo de quienes se reconocen recíprocamente como carne de la propia carne y hueso del propio hueso. De quienes se saben a la vez *vulnerables*, con vocación de *autonomía*, y cordialmente ligados.

Descubrir ese vínculo, esa *ligatio*, lleva a la *ob-ligación*, más originaria que el *deber*; de com-padecer el sufrimiento y el gozo. Por eso es intolerable la exclusión, como lo es también el afán de abolir las diferencias que configuran identidades irrepetibles, siempre que quienes «luchan por el reconocimiento» presenten demandas legítimas (Honneth, 2003; Ricoeur, 2005).

### 5. Conocemos la justicia también por el corazón

Deseábamos en este artículo —dijimos al comienzo— desarrollar la dimensión cordial de una ética mínima que, aun haciendo pie en la ética del discurso, despliegue las potencialidades del vínculo comunicativo, y vaya más allá de ella, superándola, dándole carne y hueso. Su nombre será entonces *ética de la razón cordial*, *ethica cordis*, empeñada en la tarea de mostrar cómo el vínculo comunicativo no sólo cuenta con una dimensión argumentativa, no sólo revela una capacidad de argumentar sobre lo verdadero y sobre lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva, sin la que no es posible la comunicación. O mejor dicho, una ética empeñada en mostrar que *para argumentar con éxito sobre lo justo y lo injusto ha de hundir sus*

*raíces en su vertiente cordial y compasiva.* La razón íntegra es entonces razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón.

Hablaba Hannah Arendt de la «banalidad del mal» al referirse a los campos de concentración, pero tal vez habría que hablar en ése y en los demás casos de esa falta de compasión, de la ausencia de la capacidad de sufrir y gozar con otros, que brota del vínculo compasivo. La compasión es entonces el motor de ese sentido de la justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos. Y es que el mal se banaliza, sin duda, pero para llegar a eso hace falta un caldo de cultivo: la ausencia de *kardia*, la ausencia del corazón.

«Conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón» es el célebre «pensamiento» de Pascal. Conocemos la verdad, y no sólo la verdad, sino —creo yo— sobre todo la justicia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl-Otto (1985): *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, vol. II.  
— (1991): «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética kantiana», en Karl-Otto Apel (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.  
— (1997): *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid.  
— (2000): «First Things First» en Matthias KETTNER (Hg.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Suhrkamp, Frankfurt, 21-27.
- ARANGUREN, José Luis (1994): *Ética*, en *Obras Completas*, Trotta, Madrid, II, 159-502.
- CONILL, Jesús (2006): *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, Adela (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.  
— (1986): *Ética mínima*, Tecnos, Madrid.  
— (1990): *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.  
— (2001): *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid.  
— (2007): *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- GÓMEZ, Carlos y MUGUERZA, Javier (eds.) (2007): *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid.
- GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis (1996): *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Ma., The Belknap Press of Harvard University Press.
- HONNETH, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona.  
— (2003): «Redistribution as Recognition», en Nancy FRASER y Axel HONNETH, Verso, London, 110-197.
- Kant, Immanuel (1968a): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Walter de Gruyter, IV, Berlín.  
— (1968b): *Die Metaphysik der Sitten*, Walter de Gruyter, Berlín.
- KORSGAARD, Christine (1996): *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MUGUERZA, Javier (1990): *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José (1973): «Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?», *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, VI (7.<sup>a</sup> ed.), 315-335.
- RAWLS, John (1996): *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- RICOEUR, Paul (2005): *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid.
- SCHELER, Max (1966): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern und München, Francke Verlag (Fünfte durchgesehene Auflage).
- SEN, Amartya (2000): *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.
- SHERMAN, Nancy (1999): «Taking Responsibility for Our Emotions», en E. F. PAUL, F. D. MILLER, Jr, J. PAUL, *Responsibility*, Cambridge University Press, 294-324.