

Ética pública desde una perspectiva dialógica

Public ethic from a dialogical perspective

PhD. ADELA CORTINA

Profesora Adela Cortina es Catedrática de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia y directora de la Fundación ETNOR, para la Ética de los Negocios y las Organizaciones; adela.Cortina@uv.es.

Resumen

La ponencia de Adela Cortina apela al necesario tránsito desde una democracia de votantes a una de ciudadanos, de modo de generar la ciudadanía integral. Este llamado convoca, no sólo a la vida política, sino también a las asociaciones cívicas y de las empresas, a la sociedad civil. Cortina discute en este artículo el trípode en el que ella sustenta la sociedad civilizada: Estado democrático, economía ética y ciudadanía activa.

Palabras claves: (Ética, ciudadanía integral)

Abstract

Adela Cortina appeals for an urgent transit from a democracy of voters to a democracy of citizens, in order to develop an integral citizenship. She calls not only politics but also civic associations, businesses and civil society to participate in this movement. Cortina discusses in this article tripod in which she sustains a civilized society: democratic state, ethical economy and active citizenship.

Key words (Ethics, integral citizenship)

Un mundo esquizofrénico

Según informes del Banco Mundial y del PNUD, aproximadamente un cuarto de los seres humanos subsiste bajo la línea de la pobreza internacional, una tercera parte de las muertes que se produce al año (unos 18 millones de personas) está relacionada con la pobreza, 790 millones de personas no están adecuadamente nutridas, más de 880 millones no tienen asistencia sanitaria básica, el acceso al agua potable ni siquiera ha sido reconocido como un derecho humano, las desigualdades de calidad de vida entre las distintas regiones de la tierra han aumentado, crece el desempleo y el trabajo se precariza.

En lo que respecta a Latinoamérica, el informe sobre “La Democracia en América Latina”, auspiciado por el PNUD, señala que, mientras la democracia política parece acreditada en la región gracias a la universalización del sufragio y a la alta improbabilidad de que regrese el autoritarismo militar, las desigualdades son las mayores de la tierra y la pobreza extrema, a pesar de las grandes diferencias que existen entre unos países y otros. Existe una profunda asimetría entre tres dimensiones de la ciudadanía: la extensión del voto, la ciudadanía política activa y la ciudadanía social y económica.

Y, sin embargo, sabemos que hay medios más que suficientes para que todos los seres humanos vean cubiertas sus necesidades básicas; sabemos que el proceso de globalización puede resultar beneficioso para todos los hombres, si se orienta desde principios de justicia. Por otra parte, la ética cívica de las declaraciones universales es la de los derechos humanos y la igualdad de capacidades básicas. Lo cual contrasta brutalmente con los datos que tenemos sobre la calidad de vida de las personas y el expolio de la naturaleza. Las realizaciones no están a la altura de las declaraciones. ¿Qué hacer?

Para estar a la altura de las declaraciones universales y poner a su servicio los medios con los que contamos, es urgente promover una justicia universal, y para ello potenciar aquellas tendencias que nos orientan hacia la solidaridad desde una ética pública global, diferente a la que está dirigiendo el proceso de globalización. Una ética en que la sociedad civil y la ciudadanía tengan un papel protagónico.

Como bien decía el informe mencionado, es preciso transitar de una democracia de votantes a una de ciudadanos, diseñar y poner en marcha una política generadora de poder democrático, cuyo objetivo sea la ciudadanía integral. Pero —a mi juicio— el protagonismo no se ejerce sólo en la vida política, sino

también desde las asociaciones cívicas y desde las empresas, desde la sociedad civil. Como he defendido en otro lugar, Estado democrático, economía ética y ciudadanía activa forman el trípode en el que se sustenta una sociedad civilizada.

Del estado de justicia a la sociedad corresponsable

Hasta los años setenta del siglo XX al menos triunfa la convicción de que el Estado es el auténtico lugar de transformación social y también de que el Estado abarca todo el campo de lo público; campo que, a su vez, se identifica con lo político. Quien deseara cambiar la sociedad debía ingresar en un partido político e intentar conquistar el poder para hacer posibles las transformaciones desde él (Cortina, 1993; 1997; 1998:353). Seguía vigente en el fondo la convicción hegeliana de que el Estado es el lugar de lo universal, la dimensión de la sociedad que se ocupa del bien común, y que tiene por lo tanto la capacidad de hacer justicia. La sociedad civil, por su parte, sería el lugar de lo particular, de los intereses egoístas en conflicto; el lugar de la satisfacción individual de necesidades, con una estructura de mercado. En efecto, según Hegel.

“En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás” (Hegel, 1988, par 82).

Se produce, pues, un reparto de papeles entre el Estado, al que competen los intereses públicos, y la sociedad civil, que se orienta por sus intereses privados.

Sin embargo, en los años setenta y ochenta del siglo XX un conjunto de autores progresistas, como John Keane o Jürgen Habermas, puso sobre el tapete de la reflexión y la acción la necesidad de contar con la sociedad civil para cualquier proyecto de transformación social (Keane, 1992; Habermas; 1992).

Semejante sugerencia produjo asombro porque, salvo raras excepciones, la sociedad civil se había venido entendiendo al modo hegeliano como sociedad civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), en la que “cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él”; de donde se seguía que no cabía esperar de ella sino particularismo, es

decir, búsqueda de la satisfacción de intereses particulares, no universalismo, no intento de satisfacer intereses universales.

Apelar ahora a la sociedad civil para trabajar en la línea del progreso significaba reconocer que se ha producido una evolución desde la sociedad civil burguesa hasta una nueva sociedad civil (*Zivilgesellschaft*), capaz de universalidad. Lo cual es cierto, pero también lo es que a comienzos del siglo XXI conviene matizar muy bien estas afirmaciones para no inducir a error, porque se puede recurrir a la sociedad civil con tres objetivos, al menos, y sólo el tercero de ellos camina en la dirección del progreso:

1. Desregular el mercado, reduciendo al mínimo la intervención política, tanto de los Estados nacionales como de los organismos políticos transnacionales e internacionales, en la línea del neoliberalismo triunfante. Una desregulación que en el ámbito mundial sigue la dirección de los países desarrollados a los países en desarrollo, y no al contrario. Esta receta está produciendo tales situaciones de injusticia ética e incertidumbre económica que incluso algunos de sus defensores piden una cierta regulación. Pero, a mayor abundamiento, se identifica aquí la sociedad civil con el Sector Económico, lo cual no es de recibo. La sociedad civil es, en realidad, el conjunto de asociaciones y de redes sociales que no son creadas por el Estado, sino que tienen la característica de la espontaneidad. Su característica central no es, pues, que sea un ámbito privado, porque todo lo que tiene repercusiones públicas es público y las actividades de la sociedad civil tienen repercusiones públicas. Su rasgo central es que no se forma por la coacción estatal, sino de modo espontáneo, y de ahí la dificultad de vertebrarla. Incluye, pues, familias, asociaciones adscriptivas (aquellas en que no se elige ingresar) y voluntarias (aquellas en que se ingresa libremente), mercado y opinión pública (Cortina, 1998).
2. Traspasar a la sociedad civil tareas que en realidad deberían llevar a cabo los gobiernos, con la especie de que los ciudadanos no deben ser pasivos, sino activos, que deben ser también protagonistas en la vida pública. Y, ciertamente, los ciudadanos deben ser activos, deben intervenir en la vida pública, pero eso no significa en modo alguno que no exista un conjunto de tareas que deben asumir los gobiernos, si es que quieren ser legítimos.

Sin políticas públicas adecuadas mal puede trabajar la sociedad civil.

3. Reconocer que desde antiguamente familias y asociaciones tanto adscriptivas como voluntarias, han sido fuente de justicia y de solidaridad espontáneas, han asumido labores de solidaridad local y global indispensables para la producción y reproducción de las sociedades, y lo han hecho de forma espontánea. El ámbito de lo público es el lugar natural también de al menos cuatro tipos de instituciones, pertenecientes a la sociedad civil: las entidades económicas, la opinión pública, las asociaciones cívicas y las actividades profesionales. Cambiar la sociedad hacia algo mejor exige entonces laborar desde cada uno de estos polos, y no optar sólo por uno de ellos, porque no hay una sola dimensión de la realidad social que sea determinante de las restantes, sino que la realidad es poliárquica.

La gran tarea del siglo XXI consiste en potenciar la tarea de la sociedad civil, entendida en este tercer sentido, dentro de una clara articulación de las tareas de los tres sectores sociales.

El Sector Político, en el nivel nacional, transnacional o internacional, tiene por tarea hacer justicia. Lo cual significa hoy en día proteger los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los habitantes de cada comunidad política (sea cual fuere su forma de pertenencia a ella, también de los inmigrantes, por tanto) y trabajar por proteger los de cualquier ser humano, dentro del horizonte de una Ciudadanía Social Cosmopolita.

Por su parte, el Sector Económico, tiene por misión crear riqueza social, pero no sólo para aquellos que pueden presentar una demanda solvente, sino asumiendo su responsabilidad social, como apuntan el Pacto Mundial de la ONU o el “Libro Verde” de la Comisión Europea, que lleva por subtítulo “Fomentar un marco europeo para la responsabilidad social de las empresas”. Que las empresas asuman su responsabilidad social es una exigencia nacida del carácter propio de la actividad económica: el fin de esa actividad ha de consistir en generar una buena sociedad, una auténtica economía es una economía ética (Sen, 2000).

El Sector Social, por su parte, está formado ante todo por las organizaciones solidarias y las asociaciones cívicas, cuya misión fundamental es realizar tareas de solidaridad. Pero de algún modo se integran en él la esfera de la opinión pública y cuantas

asociaciones adscriptivas y voluntarias componen la vida de una sociedad.

Ciertamente, los intereses públicos son responsabilidad del Estado, pero también de la sociedad civil, formada por los sectores social y económico. Si al Estado le compete bregar por los derechos de 1ª y 2ª generación al menos, la sociedad es corresponsable, de suerte que una ciudadanía social activa asume sus responsabilidades, la sociedad civil ejerce su protagonismo y el Estado crea el marco legal, suministra los recursos básicos, facilita y coordina.

No se trata de excluir a los mercados de la sociedad civil, ni tampoco de identificarlos con ella. Se trata de recordar que construir una sociedad civilizada es tarea también de las organizaciones empresariales y de las organizaciones cívicas. Que sin el concurso de unas y otras es imposible formar un mundo de ciudadanos, artífices de su propia vida.

En este marco de amplia comprensión de lo público se inscribe hoy, entre otras cosas, la revitalización de una ética de las profesiones, empeñada en nuestros días en la tarea de hacer excelente la vida cotidiana (Cortina, 1997; 1998, 2000 13-28). Porque, si es cierto —como dice Charles Taylor— que uno de los rasgos de la Modernidad consiste en su afán por revalorizar la vida corriente frente a las vidas heroicas, arriesgadas y nobles, tan admiradas en las Edades Antigua y Media, no lo es menos que hacer excelente esa vida cotidiana constituye una auténtica revolución social (Taylor, 1997). Y justamente “buscar la excelencia” en la vida corriente es lo que pretende la ética de las profesiones, como vacuna que las inmunice frente a esos males cuasi endémicos, que matan la vida: frente a la burocratización de la vida profesional, frente al corporativismo y la endogamia. En este punto se insertaría una ética del trabajo social (García, 2000: 313-357).

Obviamente, si interesa potenciar un tipo de sociedad civil con miras universalistas es en este tercer sentido. Por eso dijimos que Estado democrático, economía ética y ciudadanía activa forman el trípede en el que se sustenta una sociedad civilizada. ¿Desde qué suerte de ética pública?

Actualmente existen distintas teorías éticas que pueden ayudarnos a pensar sobre la naturaleza de los vínculos que unen a los seres humanos y sobre las exigencias que lleva aparejado el reconocimiento de los mismos, pero quisiera referirme aquí fundamentalmente a tres de las más relevantes desde el punto de vista teórico y desde el punto de vista de su implantación social, porque además considero

que las demás podrían ordenarse desde ellas de algún modo. Me refiero a la ética del individualismo posesivo, la ética del liberalismo político y la ética del reconocimiento personal.

La ética del intercambio infinito

Fue Macpherson quien en *La teoría política del individualismo posesivo* caracterizó esta ideología, que -a su juicio- hizo posible tanto el nacimiento como el desarrollo del capitalismo (Macpherson, 1979). La denomina “individualismo posesivo” porque los autores situados bajo su rúbrica entienden que el núcleo de la vida social es el individuo, como es propio del nacimiento del mundo moderno, pero además que cada individuo es dueño de sus facultades y del producto de sus facultades, sin deber por ello nada a la sociedad. Cada individuo está convencido de que sus bienes económicos y políticos, los honores que recibe y las riquezas sociales de que disfruta son suyos en exclusiva, sin que la sociedad en la que vive -local o global- tenga en ello mérito alguno.

Cuando esa lógica del individualismo posesivo arraiga en las creencias sociales, de ella se sigue una ética del individualismo egoísta, según la cual, el que no debe nada a otros tampoco está obligado a compartir nada con ellos, de suerte que cualquier intento de redistribución de la riqueza no sólo se toma como una agresión, sino que es ilegítimo. Por supuesto, el egoísta puede ser estúpido y no darse cuenta de que la cooperación le conviene, pero también puede ser inteligente y entender que le conviene cooperar. Los “demonios inteligentes” de los que Kant hablaba en *La paz perpetua* pertenecen a este segundo sector (Kant, 1998). Pero entonces el motor de la cooperación no es el reconocimiento de que existe un vínculo, sino el reconocimiento de que para llevar adelante los propios planes, para satisfacer los propios intereses, es preciso crear vínculos con aquellos que pueden ayudar a alcanzarlos y en la medida en que puedan ayudar.

Esta lógica del individualismo posesivo es la que -a mi juicio- funciona con mayor vigor en la vida cotidiana, y tiene dos corolarios inevitables: desde su perspectiva, el principio supremo de la vida corriente es el Principio del Intercambio Infinito y, como consecuencia ineludible, el Principio Mateo, tan útil en economía, y también en la economía de las relaciones humanas. Ciertamente, somos “seres de carencias” y necesitamos lo que otras personas y el entorno medioambiental pueden ofrecernos. E intentamos tomarlo, sea mediante la fuerza o mediante el intercambio. Por eso, contemplamos nuestras re-

laciones sociales desde el cálculo de qué podemos obtener de ellas y qué debemos ofrecer a cambio. Pero ¿qué ocurre con los que no tienen nada que creamos que pueda interesarnos? ¿Qué ocurre con los “aporoí”, con los pobres, en un mundo en el que está entrañada la “aporofobia”, la aversión al pobre, al que no tiene nada que ofrecer? (Cortina, 1998)

El que presuntamente no tiene nada interesante que ofrecer a cambio es un excluido, en el más radical sentido de la palabra. No entra en el sistema social del Intercambio Infinito, queda fuera por definición; y es, en el peor de los casos, condenado a la “invisibilidad” (Adams, 1973), en el mejor, a ser objeto de beneficencia, pero no de reconocimiento en su profunda dignidad. Del Principio del Intercambio Infinito resulta, como secuela ineludible, ese Principio Mateo, según el cual, al que más tiene más se le dará, y al que tiene poco, hasta lo poco que tiene se le quitará.

Y, sin embargo, las declaraciones de derechos humanos tienen su razón de ser en el reconocimiento de que cada persona es un fin en sí misma, que es en sí misma valiosa y no sólo para otras cosas; y por eso no se le puede intercambiar por un precio, de dinero o de afecto; y, por eso decimos que tiene dignidad. Esta afirmación kantiana de lo que se ha llamado el “Fin en Sí Mismo” ve la luz justamente a fines del siglo XVIII, cuando el boyante primer capitalismo consagra el mundo de la mercancía y del intercambio de mercancías, y rompe ese círculo del intercambio infinito (Kant, 1983). Hay algo que no se intercambia por un precio, del tipo que sea, porque no es intercambiable. Hay algo que no tiene precio, sino dignidad.

¿Cómo atender al principio de la dignidad humana en sociedades en que éste forma parte de lo que Aranguren llamaría “la moral pensada”, lo que creemos que debería de ser, y no de “la moral vivida”, la que funciona en la vida corriente? (Aranguren, 1994). Sin duda, mejor es la lógica de la cooperación, siquiera sea interesada, que la de la autosuficiencia. Pero no basta, porque no brota también del reconocimiento del otro en su dignidad y genera inevitablemente excluidos: los “aporoí”, los pobres, los que no tienen nada que ofrecer a cambio, o eso creemos.

El contrato político

Una segunda propuesta ética, vigorosa en nuestros días, es el liberalismo político, representado de forma ejemplar por John Rawls (1978; 1996). Desde este punto de vista, lo que caracteriza a los ciudada-

nos de una sociedad con democracia liberal es sin duda perseguir su bien y decimos que actúa con racionalidad quien pone los medios adecuados para alcanzarlo. Pero con eso no basta. También esos mismos ciudadanos son conscientes de haber contraído una gran deuda con la sociedad en la que viven y por eso consideran razonable compartir con los demás ciudadanos las cargas y los beneficios. Nadie nace por generación espontánea ni es el autor de sus capacidades en exclusiva: todo ser humano debe a la sociedad en la que vive gran parte de lo que es, para bien y para mal. Hay que repartir aquí los derechos de autor, lo quiera el individualismo o no.

Es racional buscar la felicidad, pero es razonable hacerlo dentro de un marco de justicia, en el que quedan protegidos los derechos de los conciudadanos, al menos, los civiles y políticos, económicos, sociales y culturales. Incluso llegamos a admitir que una sociedad es justa cuando las desigualdades que en ella se presentan son legítimas sólo si favorecen a los menos aventajados.

Ciertamente, Rawls ha intentado extender su propuesta al orden internacional en El derecho de los pueblos con mayor o menor éxito, y ha recibido críticas de todo tipo. Pero lo que ahora me interesa destacar es lo que nos ocupa es un punto: que al tratarse de un liberalismo “político” únicamente se preocupa de los vínculos que se establecen entre las personas como ciudadanas. Además, como ciudadanas de sociedades con democracia liberal, pero sobre todo quisiera resaltar en este punto que nos limitamos al vínculo ciudadano, porque se trata de elaborar un marco de política ética, no una reflexión sobre las relaciones humanas. Ésta es una de las razones por las que quedan fuera de consideración otras formas de pertenencia a la comunidad política, como la inmigración, como también las formas de relación humana “anteriores” al pacto y, por lo tanto, las obligaciones con los que no lo han sellado.

En efecto, a los ciudadanos, a los que conviven como si hubieran sellado un contrato social, les parece razonable perseguir su idea de bien en un marco de justicia. Pero entonces se plantea la pregunta: ¿qué ocurre con todos aquellos que no han sellado ningún pacto político?

Ciertamente, las dos características que Rawls asigna a sus ciudadanos —que buscan su felicidad y es racional perseguirla, pero deben hacerlo en el marco de su sentido de la justicia, según el cual, es preciso compartir cargas y beneficios de un modo equitativo— les sitúan más allá del individualismo posesivo,

ceñido al propio bien y dispuesto a no percatarse de la deuda social que todo ciudadano tiene contraída. Sin embargo, no aclara porqué un individuo que persigue su bien sabe y siente que no puede hacerlo de espaldas a los demás ciudadanos, incluso de espaldas al resto de personas.

La ética comunicativa

Algunas teorías éticas actuales responden a estas cuestiones afirmando que existe un vínculo entre todos los seres dotados de competencia comunicativa, precisamente porque 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.

Esta propuesta ética enraíza en la filosofía de Hegel, en su afirmación, sobre todo en el periodo de Jena (Honneth, 1997), de que el reconocimiento recíproco es el núcleo de la vida social, en la psicología social de George H. Mead, y se expresó en el último tercio del siglo pasado en la ética del discurso, creada por Apel y Habermas y extendida hoy en el nivel mundial. El mensaje central de esta tradición es el siguiente: nos constituimos como personas originariamente cuando otros nos reconocen como personas y nosotros les reconocemos como tales. En ese reconocimiento básico —entiendo yo— se descubre un vínculo, una ligatio, que es el que nos liga y, en consecuencia, nos obliga internamente y no desde una imposición ajena (Cortina, 2001). ¿En qué consiste este vínculo?

Según 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, porque en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales de una discusión, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión” (Apel, 1985: 380-1).

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 no es inocuo, sino que 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, aun cuando sólo fueran interlocutores virtuales. 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. De ahí que sea preciso asumir un Principio de Corresponsabilidad que complementa al principio individual de responsabilidad (Apel, 2000: 21-7).

Ciertamente, esta corresponsabilidad brota del reconocimiento recíproco entre los interlocutores actuales y virtuales del discurso, como seres autónomos, igualmente legitimados para participar en los discursos. Sólo si el reconocimiento recíproco es la categoría básica de la vida social, y no el individuo, tiene sentido hablar de obligaciones con respecto a todos los seres humanos.

La ética del reconocimiento compasivo

Ahora bien, a esta forma de entender los vínculos humanos, que exceden sin duda los límites de la comunidad política, cabe plantear al menos tres cuestiones:

1. Parece que el respeto a los derechos humanos y a los derechos pragmáticos, incluso el deber de trabajar corresponsablemente por ellos tienen por meta hacer posible que los interlocutores puedan participar en los diálogos y defender sus propios intereses. Pero, ¿no son la autonomía y la igualdad valiosas por sí mismas?, ¿no es el desarrollo de las capacidades de las personas necesario, porque importa en sí mismo que puedan llevar adelante la vida, que tengan razones para valorar?, ¿no es una vida en solidaridad felicitante por sí misma?

Es necesario sin duda 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. Una vida impregnada de estos valores sería justa y felicitante, tendría en sí misma su t́elos: quien la viviera tendría deseo de seguir viviéndola.

2. Teniendo en cuenta que tanto la racionalidad comunicativa como la estratégica son a fin de cuentas tipos de racionalidad humana, ¿por

qué una persona concreta en casos concretos no va a elegir manipular el lenguaje con vistas a alcanzar sus propias metas, por mucho que se percate de que “el t́elos del lenguaje es el entendimiento mutuo (Verständigung)? ¿Por qué va a interesarle respetar el t́elos del lenguaje?

3. Que los interlocutores estén dispuestos a reconocer que un argumento es el mejor no depende sólo de su lógica interna, sino de que estén predispuestos a aceptar aquello que satisface intereses universalizables. En los diálogos sobre la justicia de las normas los interlocutores pueden subrayar unos aspectos u otros, considerar unas tradiciones u otras, atender a diferentes dimensiones de la situación. Para estar dispuestos a reconocer el mejor argumento, el que satisface intereses universalizables, tienen que compartir un sentir común y haberse generado un éthos dispuesto al reconocimiento.

Responder a estas cuestiones de forma adecuada requiere, a mi juicio, hacer un análisis más completo del vínculo que se revela a través de las acciones comunicativas y descubrir en él otras dimensiones, además de las ya mencionadas (derechos pragmáticos y derechos humanos). En efecto, el vínculo, la ligatio puede entenderse al menos en un doble sentido:

1. Como vínculo entre los virtuales participantes en un diálogo, al que nos conduce la Pragmática Trascendental, diálogo entendido como una búsqueda cooperativa de la verdad y la corrección. Esta idea de cooperación funda una comunidad unida por el deseo de descubrir lo verdadero y lo justo; comunidad, pues, científica, pero también ética.
2. Como vínculo entre seres humanos, que se reconocen como “carne de la misma carne” y “hueso del mismo hueso”, y de ahí que se sepan y sientan obligados a empoderarse mutuamente para llevar adelante proyectos de vida buena.

Estas dos formas de vínculo son, a mi juicio, complementarias, de forma que si la segunda no se reconoce, entonces 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 benefi-

ción del privilegio, los desfavorecidos 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, porque sin esa experiencia es difícil que a una persona le interese averiguar en serio si es correcto el contenido de unas normas que afectan a seres con las que no les une ningún vínculo de pertenencia. Es indispensable para formar una comunidad de comunicación vital, a la que, por lo mismo, interesa lo verdadero y lo justo (Conill, 2006).

En su libro *Perfiles filosófico-políticos*, en el apartado que dedica a Marcuse, cuenta Habermas cómo en una ocasión se preguntaban los dos amigos por las razones que les llevaron a elaborar una *Teoría Crítica* y no encontraban respuesta. Fue dos días antes de la muerte de Marcuse, cuando Habermas fue a visitarle al hospital, cuando Marcuse le dijo: “Ahora sé por qué iniciamos esa tarea: fue por nuestra compasión por el dolor de otros”.

Nobleza obliga, compasión obliga, una com-pasión que significa “compadecer el sufrimiento y el gozo”. Descubrir un vínculo, una ligatio de pertenencia mutua, implica una obligación más originaria que el deber de com-padecer el sufrimiento y el gozo, de compartir la vida.

Pero no de cualquier forma: el reconocimiento compasivo por el que nos sabemos y sentimos carne de la misma carne y hueso del mismo hueso se ha ido cargando de contenido históricamente, hemos ido reconociendo que las personas a las que estamos ligados y nosotros mismos estamos dotados de dignidad y no podemos ser intercambiados por un precio. Las “luchas por el reconocimiento” han llevado a aceptar que la satisfacción de determinadas necesidades, el empoderamiento de determinadas capacidades básicas, deben exigirse como derechos a los que corresponden deberes; como exigencias de justicia que reclaman declaraciones internacionales de derechos, comunidades políticas creadas por pacto, instituciones económicas éticas.

El reconocimiento compasivo ha ido tomando en estos casos la forma de respeto a la dignidad, que se expresa a través del reconocimiento de derechos y el empoderamiento de capacidades. Por eso el

hambre, la miseria, la escasez materiales, políticas y culturales, a los que aludimos al principio de esta intervención, son radicalmente inmorales e incoherentes con una cultura que se autocomprende como defensora de derechos humanos. 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 (Taylor, 1997; Honnet, 1997; Cortina, 1997; Conill, 2006). Por eso el Principio del Reconocimiento Compasivo es el que debe orientar al de Intercambio, se exprese éste en el contrato político, en las instituciones económicas o en las sociales¹.

Ahora bien, si es cierto que “somos lo que somos por nuestra relación con otros”, como decía G.H. Mead, entonces tendremos que dar un paso más y reconocer que los bienes de la tierra son sociales y, por lo tanto, que nadie puede verse privado de ellos. Justamente en las antípodas del individualismo posesivo es de ley reconocer que nos constituye nuestro ser con otros, y, más allá de la clausura en una comunidad política, nos sabemos vinculados con cualquier hombre. Si el esfuerzo personal es imprescindible, también somos lo que somos por nuestra relación con otros. Y, en un universo global, esto vale no sólo en cada comunidad política, sino en el contexto de la globalidad: es de justicia distribuir globalmente los bienes que las sociedades pueden dispensar (alimento, agua, atención sanitaria, techo, trabajo, educación, cultura, ingreso, apoyo en tiempo de debilidad, participación política, noticia religiosa), porque son sociales.

Pero, yendo aún más allá, hay también otras necesidades que nunca pueden reclamarse como derechos ni tampoco satisfacerse porque constituyan un deber. Son las necesidades que sólo satisface quien se sabe y siente “obligado” a la gratuidad, sin la mediación de deberes y derechos, sino porque se sabe y siente con otros desde la abundancia del corazón. Hay, pues, bienes de justicia, que pueden y deben exigirse como derechos, y bienes de gratuidad, que no pueden exigirse como derechos porque no se pueden satisfacer por deber. El reconocimiento compasivo es entonces la fuente de exigencias de justicia y obligaciones de gratuidad, sin las que una vida no es digna de ser vivida (Cortina, 2001).

1 *La relación con los animales y la naturaleza genera una responsabilidad por lo vulnerable, que tan bien ha expuesto Hans Jonas en el principio responsabilidad, Barcelona, Circulo de Lectores, 1994.*

Referencias

- ADAMS, J.** (1973) *Discourses on Davila*, New York, Da Capo, 1973.
- APEL, K.-O.** (2000) "First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik." In *Angewandte Ethik als Politikum*. M. Kettner (ed.). Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- APEL, K-O** *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, II, 380 y 381.
- ARANGUREN, (1994)** *Ética*, en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, II, 1994, 159-501.
- CONILL, JESÚS** (2006) *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos
- CORTINA, ADELA** (1993) *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, cap. 9.
- CORTINA, ADELA** (1997) *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997.
- CORTINA, ADELA** (coord.) (1998) *Diez palabras clave en filosofía política*, Estella, VD, 353-388.
- CORTINA, (1998)** *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998, cap. 12.
- CORTINA, A.** (2000) "El sentido de las profesiones" en *Adela Cortina y Jesús Conill* (dirs.), *10 Palabras en Ética de las Profesiones*, Estella, VD.
- CORTINA, ADELA** (2001) *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta.
- GARCÍA ROCA, JOAQUÍN** (2000) "Ética del trabajo social", en *A. Cortina y J. Conill* (dirs.), *10 Palabras en Ética de las Profesiones*, Estella, VD.
- G.W.F. HEGEL** (1988) *Principios de Filosofía del Derecho*, par. 82, Agregado.
- HABERMAS, J.** (1992) *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HONNETH, A.** (1997) *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- KANT, I.** (1983) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Porrúa, 1983.
- KANT, I.** (1998) *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos; *A. Cortina, Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus.
- KEANE, J;** (1992) *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza.
- MACPHERSON, CB** (2000) *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Gedisa, 1970.
- RAWLS, J.** (1978) *Teoría de la Justicia*, Madrid, F.C.E.
- RAWLS, J.** (1996) *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- SEN, AMARTYA** (2000) *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta.
- TAYLOR, CHARLES** (1997) *Las fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós.