

Universidad de Concepción
Facultad de Humanidades y Arte
Departamento de Filosofía
Magíster en Filosofía



Rumbo a una ética intercultural y mundial: Una prioridad en Adela Cortina.

Tesis conducente al grado de Magíster en Filosofía.

Presentado por:

Fabián Alejandro Rodríguez Medina

Bajo la dirección de:

Dr. Rodrigo Pulgar Castro

Enero de 2015



AGRADECIMIENTOS

Mis más sinceros agradecimientos al cuerpo docente del programa Magíster en Filosofía, por continuar ampliando horizontes en cuanto respecta al pensamiento reflexivo y crítico. En especial, al profesor y doctor Rodrigo Pulgar Castro, por su paciencia en las revisiones de los escritos, por sus correcciones, recomendaciones y por sus palabras de apoyo y de ánimo en los momentos en que necesitaba un aliento.

A la Universidad de Concepción, mi casa de estudios del pregrado (Pedagogía en Filosofía) y del postgrado realizado mediante una beca que me fue otorgada, sin la cual habría sido imposible alcanzar este logro personal y profesional.

A mis familiares, amigos/as por su apoyo incondicional y al Autor de esta creación en evolución.



ÍNDICE

	Página
Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo Primero: Marco teórico del pensamiento de Adela Cortina	17
Capítulo Segundo: Propuesta de una ética cívica con fundamentos morales mínimos en Adela Cortina	32
Capítulo Tercero: Ciudadanía cosmopolita y ética intercultural	53
Capítulo Cuarto: Ética de la razón cordial como complemento y fundamento de una ética intercultural	72
Consideraciones finales	92
Anexos	99
Bibliografía	130

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación nos dedicaremos a analizar la propuesta de una filósofa española contemporánea: Adela Cortina Orts (1947), catedrática de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valencia, en la misma casa de estudios donde realizó su Licenciatura en filosofía y letras. Se encuentra casada con el filósofo y catedrático español Jesús Conill Sancho¹, siendo éste su compañero de ruta, con quien comparte su proyecto de vida y su tarea investigadora.

Terminada su licenciatura en filosofía, Cortina ingresó al doctorado, defendiendo en 1976 su tesis doctoral sobre *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, la cual la llevó a recibir la beca D.A.A.D (Deutscher Akademischer Austauschdienst) y luego, la beca Alexander von Humboldt-Stiftung. Con la primera beca obtenida, pudo realizar dos cursos de alemán en el Goethe Institut de Lüneburg, de junio a septiembre de 1977, y luego le fue concedida por el D.A.A.D, una beca de investigación y promoción del profesorado, para dos semestres del curso 1977-1978 en la Universidad de Múnich.

Durante su formación filosófica de postgrado en Alemania, la segunda patria de la filosofía occidental, Cortina entró en contacto con el racionalismo crítico de la ética discursiva² tanto de Karl Otto-Apel (1922) como de Jürgen Habermas (1929), conociendo también la propuesta de la escuela de Frankfurt³, que gozaba de buena acogida en aquel entonces. También entró en contacto con la ética del Marx crítico-social, pues fue en aquella etapa de su pensamiento en que desarrolló mayormente su crítica contra la sociedad capitalista y su sistema económico, político y social de funcionamiento, que *maltrata la condición humana y en el que las ganancias y las*

¹ Para saber mayores datos de Conill, véase:

http://www.uv.es/ramoncue/PCIAECI/documentos/cv_j_conill_breve.pdf

² De la ética discursiva, Cortina tomó su núcleo como centro de sus propias teorías.

³ La escuela de Frankfurt surgió en 1924, en el Instituto para la investigación social de la Universidad de Frankfurt en Alemania. Una escuela de pensamiento que incluye, a un grupo de filósofos y sociólogos comprometidos con la denominada “teoría crítica de la sociedad”. Entre ellos se encuentran Max Horkheimer (1895-1969), Teodoro W. Adorno (1903-1969), Heriberto Marcuse (1898-1980), Erich Fromm (1900-1980), aunque posteriormente se separó de la escuela, y Jürgen Habermas. Los filósofos y sociólogos hicieron uso de la teoría marxista, reinterpretándola desde la filosofía de G.W. Hegel (1770-1831), incorporando además elementos aportados por Max Weber (1864-1920) y Sigmund Freud (1856-1939). Cfr. Camponames 1996:461-471. También véase la propia descripción que realiza la autora en Cortina 1985:31-41.

ventajas de unos se amontonan sobre las pérdidas y desventajas de los otros (Vargas-Machuca 1992:210-211). Una ética crítica y por lo mismo racional, que no se queda solamente con lo intelectual, sino que además intentó llevar a cabo una praxis transformadora, puesto que en Marx teoría y praxis van de la mano. Aspectos que fueron considerados por Cortina durante su estadía como becaria en Alemania.

Otro elemento que Cortina tomó en cuenta fue el individualismo de la ética marxista, el cual consiste en que solamente existen los sujetos individualmente y ninguna colectividad tiene mayor relevancia que ellos en tanto sujetos (Camps 1992:565), porque en su condición de seres racionales y libres, tienen responsabilidades, pero además tienen *derechos a proteger y necesidades a satisfacer* (Vargas-Machuca 1992:211). Así es como un ser humano debe alcanzar su autorrealización, la cual es impedida por el capitalismo y sus instituciones, (y que dicho sea de paso, en las instituciones políticas y económicas la moral toma cuerpo).

Cortina consideró también el imperativo categórico del joven Marx que incitaba *a derribar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado* (1986:59), por un sistema alienador y coartador de la libertad y autorrealización humana, donde dicha alienación y explotación son ideas morales que refieren a una

desigualdad de poder, oportunidades y recursos, entre quienes sólo tienen su fuerza de trabajo y quienes a través de los mecanismos del mercado y otras instituciones tienen la capacidad de regular las preferencias y condiciones de vida de ellos y de todos los demás (Vargas-Machuca 1992:213).

A su regreso a España en 1981, se incorporó al Departamento de Filosofía en la Universidad de Valencia, lugar donde obtuvo en 1986 la cátedra de filosofía moral, y desde ese entonces ha orientado definitivamente sus intereses de investigación hacia la ética.

Cortina no solamente se ha dedicado a la docencia universitaria, sino que también trabajó por algún tiempo en institutos secundarios. Dentro de su trayectoria como catedrática, ha sido profesora visitante en la Universidad de Louvain-la-Neuve, en la Vrije Universiteit (Amsterdam), en la University of Notre Dame y en la Universidad de Cambridge (USA). Ha colaborado como profesora adjunta en la

cátedra de Historia de la Filosofía, y profesora adjunta numeraria de Ética y Sociología.

Su vasta trayectoria académica e investigativa le ha permitido recibir hasta la fecha, ocho Doctorado Honoris Causa por diferentes universidades, algunas españolas y otras latinoamericanas, incluyendo nuestro país (Universitat Jaume I de Castellón, enero de 2009⁴; Universidad Iberoamericana de Puebla en México, junio de 2008⁵; Universidad Iberoamericana de León en México, junio de 2008⁶; Universidad Iberoamericana de Tijuana en México, junio de 2008; Universidad Loyola del Pacífico en México, junio de 2008; Universidad de Chile, enero de 2006⁷; Universidad Católica de Valparaíso, marzo de 2005; Universidad Politécnica de Cartagena, enero de 2012⁸).

Un hecho importante fue el haber sido la primera mujer que ingresó como miembro en el 2008 a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, siendo éste un hito importante, pues desde la fundación de la academia en 1857 hasta aquel entonces, nunca se había incorporado una mujer⁹. Dirige la fundación ETNOR (Ética de los Negocios y las Organizaciones) fundada en 1991, que trabaja en la promoción de valores éticos para empresas y organizaciones privadas y públicas de España.

En calidad de directora, además, preside el programa de Máster y Doctorado Interuniversitario en la Universitat Jaume I de Castellón, con mención de calidad, “Ética y Democracia”.

También es Vocal de la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, Vocal del Consejo Asesor del Ministerio de Sanidad y Consumo, Vocal del Comité Asesor de Filosofía, Filología y Lingüística de la Comisión Evaluadora de la Actividad Investigadora (CNEAI), miembro del Panel de Expertos del Programa Academia de Aneca, miembro del Board de IDEA (International Development Ethics Association) y de la Human Development and Capability Association. También ha

⁴ <http://ujiapps.uji.es/institucional/uji/activitats/honoris/actes/cortina/>

⁵ <http://noticias.universia.net.mx/tiempo-libre/noticia/2008/07/16/20913/entregan-doctorado-honoris-causa-doctora-adela-cortina-orts.html>

⁶ http://portal.iteso.mx/portal/page/portal/ITESO/Informacion_Institucional/Sala_prensa/Noticias/DetalleNoticia?p_noticia=35534

⁷ <http://www.filosofia.uchile.cl/agenda/11012/universidad-de-chile-condecora-a-la-prof-adela-cortina>

⁸ http://www.upct.es/contenido/actualidad/agenda/imprimir_anuncio.php?id=618

⁹ <http://www.racmip.es/academicos/NUMERARIOS.CFM?ac=1&id=337>.

sido vocal del Comité Asesor de Ética en la Investigación Científica y Tecnológica de la FECYT (Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología)

En cuanto a sus obras: artículos en revistas que suman más de 300, conferencias públicas, entrevistas en medios de comunicación y notas en diarios de su país, es importante señalar que a raíz de una de sus últimas publicaciones del año 2013, *Para qué sirve realmente la ética*, Cortina ha sido galardonada con el Premio Nacional de Ensayo 2014, obra con la que *acierta en aplicar el rigor de la filosofía a los interrogantes de la vida actual*¹⁰. Además en el año 2007 obtuvo el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos¹¹, por medio de su obra *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, y que el 14 de septiembre del año 2013, recibió el premio internacional de filosofía Karl-Otto Apel¹², pronunciando además la conferencia *La Ética de las razones del corazón, y sus raíces germanas e hispánicas*.

Cortina lleva más de dos décadas trabajando una de las tantas ramas del quehacer filosófico: la ética, y lo hace a partir de un proyecto que trasciende lo académico, dado que no se queda únicamente en un manual sobre la disciplina que reflexiona y fundamenta el comportamiento moral individual y colectivo, sino que su intención es poder encarnar realmente una ética mundial e intercultural, verdadera prioridad para la autora, porque el mundo contemporáneo que vive y continúa desarrollándose bajo la hegemonía de la globalización, estaría demandando un orden basado en un *ethos* único y global.

No solamente Cortina ha querido reformular la ética y su dirección, también diversos autores, entre ellos el teólogo suizo Hans Küng (1928) en su emblemática obra *Proyecto de una ética mundial*, desarrollada un par de años antes del encuentro entre los máximos representantes de las tradiciones religiosas en Chicago, sirviendo como marco teórico de la Declaración de una ética mundial proclamada por el Parlamento de las Religiones en 1993.

¹⁰ http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/22/actualidad/1413969817_267698.html [Consultada el 24-10-2014].

¹¹ Condecoración que es otorgada a personas de distintas nacionalidades por el hecho de contribuir con originalidad en sus reflexiones y propuestas en los campos del pensamiento, las humanidades, las ciencias sociales y de la naturaleza. Véase <http://www.premiojovellanos.com/premio-jovellanos.html>.

¹² <http://comunidadetnor.ning.com/profiles/blogs/adela-cortina-recibe-el-premio-internacional-de-filosofia-karl-ot>.

Küng elabora su propuesta desde una posición ecuménica, es decir, una postura teológica con apertura universalista¹³, la cual resume:

no como absolutismo arrogante que no dé valor a nada más, ni eclecticismo indolente al que nada le importe, sino un universalismo cristiano, inclusivo, que reivindique para el cristianismo no exclusividad, sino singularidad (Teixeira 2006:68).

La propuesta de Küng presentaría un progreso desde una teología ecuménica de las religiones al servicio de una teología ecuménica por la paz (Teixeira 2006:69-70), teniendo esta última relevancia ética y política. Desde el término “paz”, elaboró y fundamentó tres postulados con los que sería posible lograr un *ethos* global: “Imposible sobrevivir sin una ética mundial; Imposible la paz mundial sin paz religiosa; Imposible la paz religiosa sin un diálogo de religiones” (Küng 1991:9).

No es un dato menor tener que afirmar que se llegó a la determinación del tema de una ética mundial por medio de las lecturas de Küng. De hecho, se pretendía trabajar la misma temática en tal autor, pero como la mayoría de sus obras están en alemán y aunque se han traducido varias de ellas, se descartó, pues, las traducciones implican cierta interpretación, lo cual no sucede con Cortina por ser española, no existiendo problemas con el idioma, permitiendo trabajar directamente en su producción filosófica.

Allí resulta entonces una ventaja: haber investigado y analizado el programa ético de Cortina con sus obras en español, incursionando directamente en su pensamiento, sin otro mediador en la interpretación que el autor de esta tesis.

Durante el transcurso de nuestra tesis, Cortina vino a nuestro país a presentar su último libro *Para qué sirve realmente la ética*. Se pretendía asistir a ella, pero no se pudo por motivos de fuerza mayor. Hubiera sido una gran oportunidad para presentarle algunas inquietudes sobre su proyecto y su posible implementación.

En el desarrollo de nuestra investigación se trabajó constantemente con las siguientes obras de Cortina, las cuales ordenaremos por fecha de producción y presentaremos un breve resumen descriptivo de las mismas.

¹³ Albelda, Ricardo Ramón. *Hans Küng: la teología desde un acto de confianza razonable: una reducción humanístico – pragmática de la fe cristiana* (Tesis de licenciatura - Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología) [en línea], 2005. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/hans-kung-teologia-acto.pdf> p. 136.

1) ***Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O.Apel (1985, Salamanca: Sígueme)***: es una obra dedicada a uno de los fundadores de la ética discursiva. Es un texto donde Cortina pone énfasis en la razón comunicativa en tanto forma de la razón práctica kantiana, que es también una filosofía moral vigente y necesaria en el mundo contemporáneo. Razón comunicativa que forma parte de un *ethos* discursivo que debe hacerse cargo responsable y solidariamente de las problemáticas que aquejan a las sociedades de hoy día.

2) ***Crítica y utopía: La Escuela de Francfort (1985, Madrid: Cincel)***: en este trabajo, Cortina intentó abordar una de las más connotadas escuelas de pensamiento crítico y social alemanas del siglo XX. Analiza en primer lugar los aportes y las propuestas de la primera generación francfortianos: Horkheimer, Adorno y Marcuse, pasando luego a la segunda generación, representada particularmente por Jürgen Habermas.

3) ***Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica (1986, Madrid: Tecnos)***: considerada la obra fundamental de Cortina, donde planteó por vez primera su propuesta de una ética de mínimos morales, reafirmando la labor de la ética como filosofía moral y práctica, en una época en que la ética es reducida a un capítulo de la filosofía del derecho. Corresponde al libro donde inicia su proyecto ético-político para una sociedad postmoderna secular, que necesitaba de una moral a partir de una ética mínima exigible para lograr que las sociedades sean justas y de máximos morales como invitaciones para conseguir la felicidad de los ciudadanos en tanto personas.

4) ***Ética sin moral (1990, Madrid: Tecnos)***: es un libro en el cual Cortina quiso dar razones de lo moral en tiempos de postfilosofía, cuando al parecer toda ética se está desprendiendo de sus antiguos compañeros de ruta. Se habla en nuestros días de ética sin metafísica, ética sin religión y hasta, una ética sin moral. Pero Cortina trata de mostrar que no hay una postmoral, porque el ser humano es esencialmente moral y requiere de valores y virtudes y, por lo mismo, es que recurre a las éticas actuales, sobre todo a la ética del discurso, elaborando una moral contemporánea constituida de mínimos y máximos morales como base legitimadora de una democracia auténtica.

5) *Ética aplicada y democracia radical* (1993, Madrid: Tecnos): Cortina analiza los lineamientos ético-políticos de una democracia representativa y de una democracia participativa y como deliberativa, donde los ciudadanos pueden decidir sobre las normas justas e injustas de la sociedad. Prioriza la democracia participativa, pues en ella hay una aspiración moral: que todos los ciudadanos con igualdad de condición puedan tomar decisiones. Además trata las éticas aplicadas (Genética, ética de las profesiones, ética de la empresa, de la educación), donde sean los afectados por las decisiones quienes se pronuncien.

6) *La ética de la sociedad civil* (1994, Madrid: Anaya): es un libro en que Cortina aborda la temática de la educación moral, sostenida no en una moral religiosa ni laicista, sino en una moral cívica que es laica de todos los ciudadanos; ética conformada por los mínimos morales en tanto exigencias de justicia y los máximos morales en cuanto invitaciones a la felicidad.

7) *Ética civil y religión* (1995, Madrid: PPC): aquí Cortina postula y defiende el hecho de que la ética y por ende la moral de los ciudadanos al interior de una sociedad civil, no puede dejar fuera a la religión, puesto que ella aporta y ofrece a la misma sociedad, modelos a seguir para alcanzar la felicidad y una vida buena, mostrando de este modo que una ética cívica de las personas no entraría en contradicción con una ética religiosa, sino que se complementa con ella.

8) *El quehacer ético. Guía para la educación moral* (1996, Madrid: Santillana): es una obra que Cortina dedica a quienes quieren incursionar en el campo de la ética sin ser especialistas en filosofía, por medio del texto como una guía con la cual puedan orientar su travesía, proponiendo además con dicha orientación una educación moral.

9) *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría política de la ciudadanía* (1997: Madrid: Alianza Editorial): es uno de los libros en que la filósofa da a conocer su pensamiento ético-político intercultural: lo hace a partir del concepto político de ciudadanía el que analiza desde sus génesis hasta la actualidad, pasando por sus distintas dimensiones (política, social, económica, intercultural), construyendo así una teoría de una ciudadanía cosmopolita propia de una humanidad contemporánea que vive en un mundo globalizado.

10) *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad* (1998, Madrid: Taurus): Cortina trata en esta obra principalmente el tema de la ética pública, tan necesaria, pero a la vez casi imposible de conseguir en la sociedad, y que incluso un pueblo de demonios exigiría su existencia, señala la filósofa tomándose de una afirmación kantiana de la *Paz Perpetua*. Si se quiere conseguir una ética pública, el Estado debe ayudar brindando mayor protagonismo a sus ciudadanos. Una ética pública que sirva no solamente para las personas, sino también para las instituciones y organizaciones, con la cual sean diseñadas propuestas de justicia, locales y universales, sin negar la oportunidad de que en la sociedad se patrocinen propuestas que pueden hacer felices a las personas.

11) *Los ciudadanos como protagonistas* (1999, Barcelona: Galaxia Gutenberg): la propuesta de Cortina en este libro es una moral pluralista que da cabida a una ética de mínimos y una ética de máximos morales. Ambas constituyen el pluralismo en las sociedades, donde por una parte se exige justicia y por otra se invita a la felicidad. Pero esta moral no depende de los políticos ni de otros representantes de la cosa pública de los Estados, ni mucho menos de los filósofos, sino que debe ser construida por las personas comunes y corrientes, es decir, por los ciudadanos, auténticos responsables de ir haciendo un mundo más humano, y que para concretarlo cada día más, se requiere de una educación moral, con el propósito de enseñar en la dignidad de las personas, para que tanto las personas con sus opciones morales cívicas como religiosas puedan entenderse y complementarse en pro del bien común de la sociedad.

12) *Alianza y Contrato. Política, ética y religión* (2001, Madrid: Taurus): en esta obra Cortina se encarga de mostrar las tres fórmulas magistrales en las que es posible entender los vínculos humanos de la sociedad occidental, y estos son la política, la ética y la religión. Tales vínculos humanos, de reconocimiento recíproco, estarían basados principalmente en dos relatos: el Génesis bíblico proveniente de la tradición judeocristiana que estableció una alianza entre las personas mediante la compasión, y el *Leviathán* de Hobbbes que propuso un contrato, generando artificialmente la comunidad política. Ambos relatos habrían dado forma al hombre en su dimensión religiosa y política, pero habrían descuidado la ética, quedando como

sustituta de una u otra en tiempos de crisis. En el fondo Cortina trata de conciliar en su libro los planteamientos ético-políticos comunitarios (alianza) y universalistas (contrato).

13) *Por una Ética del Consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global* (2002, Madrid: Taurus): es una propuesta por parte de la filósofa española de una ética del consumo, partiendo del hecho de que como especie humana siempre hemos sido y seguiremos siendo consumistas, pero que en nuestros tiempos el consumo ha dejado de ser de algo que antes resultaba esencial en tanto motor del mismo: las necesidades elementales. Hoy día las personas consumen, es decir, adquieren cosas que no saben si realmente las ocuparán o si les va a servir en algún momento determinado. Entonces para ello Cortina sugiere la existencia de que la ética tiene que preocuparse de tal problema, que no solamente es a nivel individual, sino además institucional, local, global y ecológico, puesto que el consumo forma parte de la esencia misma de las sociedades contemporáneas.

14) *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (2007, Oviedo: Nobel): por medio de este libro Cortina fue galardonada en su país con el Premio Internacional de Ensayo Jovelliano, luego de ser considerada una obra original e inédita¹⁴. En ella Cortina muestra el tránsito de su pensamiento ético, con una sólida base en la ética discursiva, la cual le había servido para fundamentar su proyecto de una ética cívica a partir de mínimos y máximos morales, a una ética cordial que proviene del corazón, y a través de la que intentó reformular dicho proyecto, pues tanto Apel como Habermas habrían excluido la dimensión afectiva y cordial del ser humano, centrándose únicamente en la zona lógica-argumentativa en su fundamentación de la obligación moral, la que Cortina funda en un reconocimiento recíproco que solamente es posible concretar cuando interviene la razón cordial.

15) *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de las personas* (2009, Madrid: Taurus): ante las propuestas de distintas agrupaciones y movimientos animalistas de nuestros tiempos, Cortina se propuso llevar a cabo una obra en la cual examinara los planteamientos esenciales que sostienen el reconocimiento de los animales como seres que pueden formar parte el núcleo de la

¹⁴ <http://www.premiojovellanos.com/>

ética y de la política moderna del mismo modo que los seres humanos, es decir, con igualdad, por una parte, y por otra, que los animales deben ser considerados moralmente pero con un grado distinto a las personas. La filósofa no opta por ninguna de ellas, proponiendo una tercera vía: los animales deben ser excluidos del ámbito moral, lo cual no quiere decir que no haya que estimarlos ni respetarlos, sino porque parece ser lo más razonable que haya que hacer al respecto, ya que los únicos seres que poseen un valor interno y que es absoluto, son los seres humanos. Defiende la tesis de que por lo mismo, los animales no tienen dignidad, en tanto que es una característica de la autoconciencia y autoestima y, por lo mismo, no tienen derechos.

16) *Justicia Cordial* (2010, Madrid: Trotta): tres años después de haber recibido el Premio Internacional de Ensayos Jovelianos con su *Ética de la razón cordial*, Cortina propone que nuestro mundo cosmopolita y globalizado necesita una justicia cordial, ligada a esa ética de la compasión, siendo dicha virtud la que debe ser asegurada y exigida por los ciudadanos en las diferentes sociedades civiles por ser el núcleo de la moral, la política, el derecho y la economía. Una justicia que debe brotar de la razón humana, no solamente lógica-argumentativa, sino también cordial o compasiva.

17) *Neuroética y neuropolítica. Las bases cerebrales de la educación moral* (2011, Madrid: Tecnos): Cortina profundizó en la neuroética y la neuropolítica como los dos nuevos intentos ético-filosóficos que buscan dar cuenta de los determinantes neurobiológicos del comportamiento y de las preferencias políticas de los individuos. Una neuroética que ejerce influencia en la política y la manera en que la sociedad es estructurada, y en la forma en que los ciudadanos toman sus decisiones y su manera de educar, todo esto anclado en una base cerebral, y de ahí la neuropolítica.

18) *Para qué sirve realmente la ética* (2013, Barcelona: Paidós): en esta última obra, Cortina vuelve a retomar el punto inicial de su labor filosófica, esto es, la ética, siendo ella necesaria para la convivencia en la actualidad, no solamente de las personas, sino que también de los partidos políticos, las organizaciones, las empresas. Es por ello que ofrece algunas claves de lo que es la ética para la actualidad, puesto que las personas necesitan de ella ante su falta de ética en la sociedad. La ética

ayudaría a reducir costos de dinero en cuestiones innecesarias y se evitaría el sufrimiento individual y colectivo si realmente se tomara en serio la ética tanto por las personas como por los Estados.

En resumen: la investigación que se llevará a cabo tiene como propósito realizar un estudio de la propuesta de una ética intercultural que propone la filósofa española Adela Cortina Orts, a partir de una ética de mínimos morales que deben ser necesariamente exigidos para una normal convivencia por parte de la ciudadanía al interior de una sociedad civil en un Estado social y liberal de Derecho. A partir del estudio de esta propuesta, se intentará develar el aporte de dicha ética en un mundo cosmopolita que vive la crisis medioambiental, y en un contexto de globalización.

Cortina es hija del kantismo moderno y de la ética discursiva habermasiana-appeliana. Es una mujer esperanzadora, que dedica su vida, más allá de toda intelectualidad, en poder contribuir local como universalmente al mejoramiento de las relaciones interpersonales en las sociedades, entre las culturas, las religiones, y entre las distintas perspectivas ideológicas. A partir de tal herencia filosófica, pretende colaborar en el desarrollo de una ética intercultural, con la cual las sociedades y las culturas, puedan dialogar entre sí, respetando sus propias diferencias. Una ética intercultural fundamentada desde una ética cívica propia que cada sociedad debe desarrollar, tomando en cuenta aquellos mínimos morales, es decir, ciertos valores, que a diferencia de otros, son completamente exigibles, y son además compartidos por personas religiosas como por aquellas que no lo son.

El objetivo principal o general que guía la siguiente investigación será estudiar y analizar la propuesta de una ética intercultural y mundial a partir de una ética mínima según Adela Cortina, desprendiéndose los siguientes objetivos específicos: a) analizar la propuesta de una ética cívica, fundamentada desde valores mínimos de justicia, que comparten con valores de máximos con los que se aspira a la felicidad, y b) evaluar el planteamiento ético-político de Cortina.

Para cumplir con tales objetivos, la metodología más apropiada consiste en la recopilación de las obras fundamentales de la filósofa valenciana, abordando, por ende, su propuesta que desarrolla no concluyentemente en una obra determinada, sino que retoma y reelabora sus ideas y planteamientos posteriormente.

Cabe señalar que la hipótesis de trabajo se formuló a modo de pregunta: ¿Necesita la diversidad cultural mundial de un único talante ético intercultural, que actúe como principio de todos los principios y sea de naturaleza ética-antropológica de reconocimiento y valoración de los sujetos culturales- religiosos y no religiosos, (como también del medio ambiente)?



CAPÍTULO PRIMERO

Marco teórico del pensamiento de Adela Cortina.

Siendo representante de la tradición dialógica de la ética discursiva en España, la profesora Adela Cortina, es una mujer que irradia esperanza en sus planteamientos éticos y filosóficos, lo cual es posible constatar en sus múltiples ponencias y conferencias que ha ofrecido en distintos lugares.

Ha incursionado en la relación existente entre la economía y el mundo empresarial sobre sus consecuencias y valores. De la misma forma, ha estado desarrollando un permanente diálogo con la ciencia neurológica a partir de sus reflexiones e inquietudes sobre la conducta moral y sus fundamentos neurológicos, lo cual constituye un desafío tanto para la ciencia como para la ética, y cuya finalidad es avanzar en el conocimiento de la dimensión moral de las personas, manteniendo el planteamiento de una ética universal¹⁵.

Cortina se adscribe en la ética discursiva, pero no sin reparos, advirtiendo que presenta el peligro de disolver el fenómeno moral de no complementarse con una teoría de los Derechos Humanos y una ética de virtudes y actitudes, ya que como veremos más adelante, es un planteamiento ético formal y rígido, centrado únicamente en la capacidad comunicativa de los hablantes en una situación ideal de comunicación. Lo discursivo en los seres humanos por medio del lenguaje no es puramente racional, sino que es también algo histórico, cultural, y que no puede excluir la dimensión afectiva, las emociones y sentimientos que solamente ellos son capaces de tener.

Es una filósofa optimista al tener la convicción de que otro mundo es posible, siempre refiriéndose a éste y no a uno ultraterreno, y que, por tanto, debe ser real, donde por lo demás puedan construirse horizontes de esperanza para la vida de las personas, a modo de exigencia moral.

A continuación, se propone un panorama sobre las principales corrientes y líneas del pensamiento occidental, que han marcado la vida, el pensar y el actuar de Adela

¹⁵ Cfr. Cortina, A. (2011). *Neuroética y neuropolítica. Las bases cerebrales de la educación moral*. Madrid: Tecnos.

Cortina. Antes de seguir, se presenta a grandes rasgos lo que significa la ética para la autora.

La ética según Adela Cortina.

Para la catedrática de Valencia, la ética tiene como propósito, contribuir en la formación del carácter de las personas, de las instituciones y de los pueblos (2013:34). Es por ello que constantemente recurre a la etimología¹⁶ de la palabra ética, en su vertiente griega y latina, para ir depurando los términos de su carga histórica y cultural.

Ética proviene del vocablo griego *êthos* (ἦθος), que fue el primer y más antiguo término para referirse a la residencia, morada común o el lugar donde se habita, usado preferentemente por los poetas cuando aludían al lugar donde los animales se criaban y encontraban, aplicándose posteriormente a los pueblos y a las personas (Aranguren 1983:21). Pero filosóficamente, y desde Aristóteles, la ética comenzó a significar y a ser entendida como el modo de ser o, mejor dicho, el carácter de un individuo, que incluye su forma de vida con la cual habita el mundo, en el sentido de todo aquello que va adquiriendo e incorporando a lo largo de su existencia (Aranguren 1983:22). Dicho cambio de significado estuvo acompañado de una derivación del vocablo *êthos* a *èthos*, implicando entonces que el carácter puede modificarse mediante el hábito o una costumbre. Así lo expresa el Estagirita cuando aclara la existencia de las dos clases de virtudes – éticas y dianoéticas – sosteniendo que las virtudes éticas por ser tales, proceden de las costumbres (Aristóteles 1985:160).

Para los griegos habría dos maneras de expresar el *êthos*, las que no fueron traducidas por dos palabras distintas en latín, sino que para ambas se utilizó una sola: *mos* o *mores*, sin que por ello se hayan perdido las distintas acepciones clásicas de la palabra, significando costumbre o costumbres. Pero además, *mos* en su sentido más pleno quiere decir modo de ser o carácter (Aranguren 1983:24), y en la filosofía escolástica *mos* significa hábito.

¹⁶ Siendo imprescindible tener que retornar a la etimología para ir depurando los términos. Véase (1996:15; 2008:18-19).

Cabe señalar que es la palabra latina *mos*, la que alude a lo moral, al modo de ser positivamente moral (Aranguren 1983:25), se trata de una moral cuyo fundamento es la autonomía de los hombres (2008:30).

La ética es filosofía propiamente tal, porque tiene la labor de reflexionar y fundamentar las acciones, conductas o comportamiento de las personas en la sociedad. Es una filosofía moral (1996:15; 1990:29) porque aborda la vida corriente y trata de desentrañar si acaso existe algo así como la moral (2007:13-14) en un mundo en que se habla de acciones moralmente buenas y malas, de principios morales, lo cual demuestra que no se trata de una invención elaborada por los filósofos, sino que es algo corriente en la vida cotidiana.

A la ética le corresponde ocuparse de lo moral en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada (1986:41)¹⁷, puesto que tiene la función de dar razón filosófica de la moral, aclarando en qué consiste (1996:52), justificando teóricamente la existencia de leyes morales y por qué debe haberlas (1986:43). Así es como pretende establecer lo que es bueno y lo que es malo, sentando las bases de lo que debe hacerse. Todo esto porque a la ética le interesa la vida feliz, siendo un saber de lo práctico, siguiendo en esta noción a Aristóteles quien señalaba que la felicidad es *el bien perfecto buscado por todos [...] un bien individual y comunitario; porque somos seres sociales, algo perfecto y suficiente [...] una actividad del alma de acuerdo con la virtud* (Aristóteles 1985:142,143,156). Por eso es que la ética debe orientar la acción humana en los distintos ámbitos de la vida social (1996:52) en un sentido racional, en tanto que es un tipo de saber para actuar racionalmente (2008:17), es decir, deliberar de manera adecuada antes de tomar cualquier decisión para tomar una buena elección (2008:18).

Cortina ha intentado arduamente de esclarecer el por qué los juicios morales son fundamentados, presentándose como pretensiones de universalidad y necesidad, de ahí que haya una forma de la moralidad (1996:77). Por esta razón se hace necesario reinsertarla en la filosofía, entendida como aquel esfuerzo por esclarecer cuáles son los fines auténticamente racionales para el obrar humano. La ética es, por lo tanto, la

¹⁷ También puede verse Cortina, A. (2010). Problemas éticos actuales. *Revista Taula. Quaderns de pensament.* (42), 173-185.

forma de poder determinar la verdad del deber ser por medio de conceptos (1996:79). Es la ética la que debe velar por descubrir los procedimientos racionales que permiten tomar decisiones sobre lo justo e injusto de las normas (1996:21), puesto que la ética tiene por objeto las normas, las que no son ni verdaderas ni falsas, sino correctas e incorrectas (1990:46).

Por otra parte, la ética en tanto que es un metalenguaje, no puede reemplazar a la vida misma en que viven las personas. Ella es un metalenguaje porque es por medio del lenguaje humano que se pueden tratar teóricamente los valores tales como la bondad, el amor, la justicia.

En *Ética de la razón cordial*, Cortina señala que la ética tiene un triple quehacer: aclarar qué es lo moral, por qué debe existir la moral, y cómo se aplican a la vida cotidiana los principios morales. Tres aspectos de una misma tarea (2007:44). Además de tales aspectos, la ética permitiría disminuir grandes inversiones en seguridad nacional, en la compra de armamentos. Cortina pone como ejemplo la cúpula de hierro en la cual Israel invierte más de 796, 4 millones de euros, para proteger a sus habitantes en la franja de Gaza de ataques palestinos (2013:15-16), pero si hubiera ética realmente, no se necesitaría de guardias de seguridad en recintos comerciales, en establecimiento educacionales. Se ahorraría no solamente dinero a costa del mejoramiento de muchos aspectos útiles para la calidad de vida de las personas, sino que se evitaría el dolor, la pérdida de vidas humanas y el sufrimiento. Es por ello que Cortina sostiene que la ética sirve para *cambiar y tratar de potenciar las actitudes que hagan posible un mundo distinto* (2013:17).

En su último y más reciente libro *Para qué sirve realmente la ética*, Cortina defiende que ésta disciplina que forma parte de la filosofía por ningún motivo se encuentra obsoleta, sino que continúa vigente, sobre todo para contribuir en el mejoramiento de las relaciones humanas e intentar resolver los problemas que acongojan a las sociedades, como las guerras y la cantidad de dinero que se gasta en adquirir armamentos y en mantener los ejércitos, por mencionar un caso. Si hubiera ética encarnada en las personas, no ocurriría ni lo anterior ni tampoco habría problemas de seguridad. Ante todo esto, la ética nos enseña que es una obligación

moral hacer todo lo posible por ahorrar el sufrimiento en las personas, invirtiendo lo que sea posible para ello (2013:26).

Cortina presenta otras sugerencias que conviene exponer aquí, aunque sea brevemente. Dice que la ética sirve para que como personas intentemos de forjarnos un buen carácter, para que de esa manera aumente la posibilidad de ser justos y felices (2013:46); sirve la ética para recordarnos que necesitamos cuidarnos unos a otros si queremos seguir sobreviviendo (2013:72); sirve para recordarnos que es mucho más prudente cooperar que buscar el máximo beneficio personal, que es mejor buscar aliados que enemigos en la vida (2013:93); nos es útil para ser protagonistas de nuestras propias vidas, construyéndolas con otros y también para que aprendamos a apostar por una vida feliz y buena, que integra las exigencias de justicia y abre camino a la esperanza (2013:178).

El kantismo en Adela Cortina.

Cortina en sus obras, conferencias y entrevistas se declara kantiana, pues para ella Immanuel Kant marcó un hito en la historia de la moral con su imperativo del fin en sí mismo, que es también el imperativo práctico: *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio* (Kant 2010:49).

Señala que Kant reconoció que toda persona es un fin en sí mismo:

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin (Kant 2010:48).

Además Kant estableció una diferencia entre los seres racionales, es decir, los seres humanos y los seres irracionales, poseyendo estos últimos un valor como medios, en cambio los seres humanos son a su vez personas lo que los constituye y distingue del resto como fines en sí mismos. Y por lo mismo es que las personas poseen un valor absoluto como tales; el valor absoluto de la dignidad, siendo por tanto valiosos como fin en sí mismo y jamás como medios. En base a eso, Kant

formuló su imperativo práctico ya citado más arriba. Hombres y mujeres tendrían un valor “en sí” y no “para” tal o cual cuestión, es decir, existen seres que tienen un valor absoluto en sí mismos, por lo que no deben ser tratados instrumental o mercantilmente (1995:90). Por esto es que el ser humano es un ser moral y existe propiamente la moral, en cambio si las personas pudieran ser utilizadas como medios para alcanzar determinados fines o tuvieran precios con los cuales pudieran ser intercambiados, no existirían las obligaciones morales (1995:Íbid). En otras palabras, hay obligaciones morales porque existen personas que son seres con dignidad que deben respetarse como tal.

De Kant, Cortina toma el planteamiento de que los seres humanos serían conscientes de ciertos mandatos universales y necesarios que poseen gracias a una reflexión trascendental sobre las condiciones dadoras de sentido a esa conciencia (2007:21).

Para Kant, la libertad es un postulado ético de la razón práctica que actúa como una idea regulativa de la misma, siendo por lo demás la condición de la ley moral. Cuando hay independencia de la ley, tiene lugar la libertad: *la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad* (Kant 2010:125), una libertad que es la condición formal de todas las máximas.

Cortina adopta el sentido kantiano de libertad, entendido como la capacidad de autonomía que tiene el sujeto para darse a sí mismo las leyes y normas, sin la cual no sería posible la moral (Kant 2010:22), y que a su vez le permite obligarse a cumplirlas (Kant 2010:105), leyes que sean dignas en poder universalizarse para todos.

Señala Kant:

¿Qué puede ser, pues, la libertad, de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: “si la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma”, caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa (Kant 2010:62).

Una libertad que no puede demostrarse, sino que solamente puede suponerse y representarse necesariamente como una idea de la razón. Y que por lo demás, es un postulado de la razón práctica.

También Cortina toma en cuenta la atribución que le otorga Kant a los seres racionales en cuanto a su dignidad, pues en tanto seres racionales, las personas – según Kant – pertenecerían a un reino de los fines, donde todo tiene o un precio o una dignidad, y como la humanidad es la única de la que puede sostenerse que tiene o puede tener una moralidad, es que tiene de suyo la dignidad:

La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad (Kant 2010:53).

Asume Cortina que la mejor expresión de la identidad moral estaría dada en una de las formulaciones del imperativo categórico: en el Imperativo del llamado Reino de los Fines, por lo que cada persona debe valorar la identidad moral que posee y normativizarla para sí (Kant 2010:113). En aquel Reino, cada persona debe tratar al resto y a sí mismo como un fin de todas las actividades, y no como un medio para otros fines distintos de su propio valor.

Como toda persona es un fin en sí mismo y no un medio, es que no se le puede asignar un precio sino más bien una dignidad (2007:121). Y esto Cortina lo considera y emplea en su propio planteamiento.

La contribución de Kant, que destaca finalmente Cortina y la cual ella misma asume, fue que por medio de los imperativos categóricos Kant habría descubierto en lo más profundo de la vida moral el valor de la libertad entendida como autonomía (moral), que poseen los seres humanos que valen por sí mismos y que tienen dignidad (2007:199).

Dicha dignidad de los seres que valen por sí mismos, tiene en cuenta Cortina para su propósito de universalización de la ética y ésta como intercultural, lo que refiere a una ciudadanía cosmopolita, noción también extraída del pensamiento kantiano, una ciudadanía que puede ser enseñada, concibiendo el hecho de que educar no es una labor fácil porque siempre se desconoce si se quiere hacer para el presente o para el futuro (2007:253). Una educación que debe entregar conocimientos y habilidades

para buscar la felicidad en la vida, y siempre ejerciendo la virtud de la prudencia, pues mediante ella es posible orientar la vida hacia la felicidad. Al menos esto creía Kant y Cortina también, pero propone hablar mejor de bienestar y restringir la felicidad a una forma de vida en plenitud (2007:257).

Procedimentalismo ético.

Adela Cortina se circunscribe al interior de un procedimentalismo ético, el que transmutó desde el formalismo, llevado a cabo por los herederos “directos” del kantismo (1997:96). Es más, Cortina afirma que el procedimentalismo no es otra cosa que un formalismo, al estilo kantiano, pero puesto en diálogo. También señala que el haber apostado por el procedimentalismo dialógico, le llevó en corto tiempo a descubrir sus límites desde dentro, momento desde el que ha intentado reconstruirlo agregando el elemento cordial, o mejor dicho, la razón cordial presente también en las relaciones dialógicas (2007:119).

Cortina es procedimentalista debido a su adscripción a la ética kantiana, por medio de la cual se realiza una búsqueda de determinados procedimientos para la fundamentación y legitimación de normas que provienen de la vida cotidiana, además de buscar cuáles son las condiciones que requiere una norma para que pueda considerarse como tal (Campomanes 1997:228), junto con discernir qué normas pueden considerarse correctas y cuáles no (1990:75). Sin embargo, pese a adoptar el procedimentalismo, declara que éste debe tener sus modificaciones, y así lo expresa: *aceptar la oferta de lo que se ha llamado el “procedimentalismo ético” me pareció una buena opción, y me lo sigue pareciendo, sólo que con modificaciones sustanciales* (2007:19); esto, porque las éticas procedimentalistas creen tener autorización en decisiones sobre lo justo y lo injusto, pero son las personas afectadas por las normas quienes deben tomar tales decisiones en sus vidas cotidianas (2007:21).

Los procedimientos concebidos como válidos son aquellos que dan cuenta de una praxis racional, a partir de una óptica igualitaria y universalista, que se lleva a cabo en el lenguaje por parte de todos los afectados, quienes al momento de apelar, pueden

establecer consensos. Por ejemplo, tanto la ética formalista kantiana como la ética discursiva son procedimentalistas. En el caso de la primera, el procedimiento es la universalidad que deberían tener las normas para que puedan concebirse como morales, lo que Kant expresa en su imperativo categórico: *Obra del tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal* (Kant 2010:122). Y en segundo caso, el procedimiento que ofrece la ética del discurso es el diálogo que se lleva a cabo en una comunidad ideal de interlocutores racionales, con el cual se encontrarían las normas válidas para todos, esto es, normas universales y universalizables. Dicha comunidad ideal que al estar contrafácticamente presente en la praxis comunicativa, puede regular las normas con un ámbito de validez universal (1990:197).

Si con Kant lo procedimental se encontraba en la universalidad que podía atribuirle un sujeto a su acción moral, en la ética discursiva de Habermas y Apel el procedimiento no es la decisión aislada de un sujeto particular, sino más bien su interacción dialógica con otros, es decir, en su discurso que es aceptado por otros interlocutores pudiendo lograr un consenso desde una demanda ética, y para ello se torna necesaria la ética discursiva.

Así la ética comunicativa o discursiva, es una ética procedimental, porque como tal *no reflexiona sobre los contenidos morales [...], sino acerca de los procedimientos mediante los cuales podemos declarar qué normas surgidas del mundo de la vida cotidiana son correctas* (1992:179). En el fondo, el procedimentalismo al que se adscribe Cortina es también un procedimentalismo dialógico que deriva de la ética discursiva, aquel que no excluye a ningún interlocutor con competencia comunicativa (2007:114).

Cortina y la ética discursiva.

Cortina caracteriza la ética discursiva o dialógica, como aquella que hunde sus raíces en el diálogo socrático, coincidiendo con la ética normativa en tanto que quiere encontrar fundamentos para el hecho de que haya moral y de que debe haberla (1986:69):

La ética del discurso, que Habermas elaboró con Apel, lleva a entender que una norma es justa cuando satisface intereses universalizables, descubiertos a través de un diálogo en el que los afectados por ella participan en las condiciones más próximas posible a la simetría (2007:53).

Lo esencial es que a través del diálogo tiene que llegarse a la instancia de un consenso entre los afectados. Pero como el diálogo puede ser usado para manipular a los interlocutores o participantes, tiene que suponerse una situación dialógica ideal como criterio de verdad moral, donde debe figurar una simetría de oportunidades en la intervención en oportunidades de elegir y realizar actos de habla, y puedan por tanto garantizarse los roles intercambiables del diálogo (1986:71). De esta manera es como la ética del diálogo sostiene que la liberación humana dependerá, además de los avances técnicos, de la disponibilidad de hombres y mujeres en la toma de decisiones por medio de consensos racionales, siempre y cuando estén atendiendo a intereses universales (1986:Íbid), es decir, aquellos que “todos podrían querer”.

Cortina reconoce que la ética discursiva propuesta por Apel y Habermas, fundamentaba filosóficamente la ética cívica, siendo muy vigorosa argumentativamente, pero excluía el carácter, las virtudes, los valores, el sentir común y los sentimientos, cuando cada uno de estos elementos están involucrados en ella (2007:24-25).

No obstante, la ética del discurso inserta en la tradición kantiana, transforma el concepto de autonomía que tiene el sujeto de poder deliberar y darse a sí mismo sus propias leyes, en una autonomía que tiene el hablante competente para dar sus pretensiones de validez en la praxis comunicativa. Por tal razón es que Cortina apela a la autonomía que exige al sujeto de competencia comunicativa:

para elevar pretensiones de validez del habla, legitimado para defenderlas participativamente a través de un diálogo, [...] para forjarse un juicio sobre lo correcto, aunque no coincida con los acuerdos fácticos, con tal que no entre en contradicción pragmática con los supuestos racionalizadores del diálogo (1990:204-205).

El mayor aporte de la ética discursiva del cual se apropia Cortina, fue el descubrimiento del mundo de la intersubjetividad¹⁸ gracias al cambio que hubo desde un paradigma de la conciencia a un paradigma del lenguaje (o lingüístico), que implica de fondo un cambio en la relación de sujeto-objeto a una relación sujeto-sujeto, donde ambos se relacionan y desenvuelven comunicativamente. Ya no es una sola subjetividad o conciencia la que es capaz de determinar si su acción es o no moralmente universal, sino que mientras dialoga con otros puede determinar la validez de su praxis, dejando atrás la razón monológica autónoma propuesta por Kant.

Resulta que, la ética del discurso habría descubierto aquellas reglas necesarias para que exista realmente un reconocimiento intersubjetivo entre los participantes, las cuales tendrían que darse en una comunidad ideal de habla en condiciones ideales de racionalidad, y por otra parte se encontraría el consenso racional al que llegarían quienes resultan afectados o desfavorecidos por ciertas normas, instancia donde se apelaría a intereses universalizables que primen por sobre los intereses individuales (1990:166).

Tanto las reglas como el consenso son aspectos esencialmente necesarios, puesto que Habermas y Apel mostraron que los sujetos siempre están en relación con otros, dándose un reconocimiento recíproco cuando hay un diálogo de por medio entre dos o más interlocutores sean estos actuales o virtuales. El ser humano tiene una razón cuya esencia es la comunicación, es decir, el lenguaje. Entonces se puede aseverar que los individuos están unidos por un vínculo comunicativo, que implica ciertas obligaciones (2007:160).

La ética discursiva sería una teoría que descubre como núcleo de la vida social y personal el reconocimiento recíproco entre sujetos, por medio de acciones comunicativas. Ella es la que permite apreciar que a los seres humanos los une su capacidad y competencia comunicativa o dialógica. Es éste el vínculo de unión: el

¹⁸ Con la noción de intersubjetividad ocurre un cambio de paradigma en la filosofía occidental, puesto que desde Descartes se venía dando una filosofía de la conciencia y de la subjetividad, donde la razón se manifestaba como acción racional con respecto a fines y a propósitos, pero desde Habermas, se pasaría a una filosofía de la comunicación, donde el nuevo paradigma es ahora la intersubjetividad. La novedad que introdujo Habermas fue su “razón comunicativa” que inmediatamente se torna intersubjetiva, puesto que la comunicación permite una apertura con los otros mediante el lenguaje, y no un solipsismo al estilo cartesiano.

vínculo comunicativo¹⁹. Pero este vínculo comunicativo no consta exclusivamente – para Cortina – de una dimensión argumentativa, con la cual es posible referirse a lo justo y a lo verdadero, sino además con una dimensión compasiva y cordial, sin las cuales no habría comunicación, por ello es que:

Los interlocutores se reconocen entre sí capacidad lógico-argumentativa y lógico-cordial: la que surge del reconocimiento recíproco de quienes participan en acciones comunicativas, que incluye al otro en su integridad personal. Al otro como diferente, pero con una comunidad de racionalidad práctica, con capacidad de estimar, de querer, de sentir, de compadecer (2007:71).

La idea central de la ética discursiva, en relación a la teoría del reconocimiento, es el hecho de que en una acción comunicativa existe un reconocimiento de quienes participan como interlocutores válidos, el cual es contenedor de una *ligatio* que liga y ob-liga desde el interior y no desde una imposición ajena (2007:162). Sobre este punto volveremos más adelante.

La ética del discurso que tanto Habermas como Apel han desarrollado, promueve una racionalidad comunicativa por parte de las personas, la que les permite formar parte de una instancia con la cual podrán resolver conflictos morales: el diálogo, en el que cada uno puede ser partícipe por su competencia comunicativa, sobre todo si se integra en una comunidad ideal de comunicación o una situación ideal de habla.

A través de la acción comunicativa las personas – interlocutores – buscan el entendimiento sobre la legitimidad de sus pretensiones, intentando dar con un consenso, con tal de que no sea única y exclusivamente la decisión de una conciencia subjetiva sobre la eficacia y validez de las normas morales, porque *la razón individual nunca accede por sí sola, monológicamente, a la validez de las normas* (Rodríguez 2001:176). Lo único que puede hacer cada persona, es dar una interpretación legítima de sus intereses (Rodríguez 2001:179).

Por otra parte, toda validez de las normas morales es aprobada, por decirlo de algún modo, intersubjetivamente mediante el consenso racional. En relación a esto sostiene Apel que la validez intersubjetiva del conocimiento depende de una

¹⁹ Cortina se pronuncia sobre esto en su artículo *Ethica cordis*. Isegoría, 37, 2007. pp.113-126.

comunidad interpretativa o de interpretación y el consenso que en ella tenga lugar sobre la base del discurso argumentativo y, por tanto, no depende de la evidencia de conciencia de los sujetos (Apel 2007:44). Quedando demostrado con ello la importancia de la intersubjetividad que muestra de plano la ética discursiva.

El descubrimiento ético de la intersubjetividad estaría arraigado en una consolidada tradición, iniciada primeramente con Hegel y su afirmación de que el reconocimiento es el núcleo de la vida social (2009:165)²⁰, recibiendo aportes de la psicología social de George H. Mead (1863-1931), hasta ser desarrollada mayoritariamente por Apel²¹ y Habermas²², y también por el filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth²³ y el filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur (1913-2005), quienes profundizan en que la relación de reconocimiento nos constituye como seres humanos (2007:161).

Sin embargo, Cortina desarrolló la ética discursiva con su propia impronta y, a la vez, generando una crítica contra el discurso lógico-argumentativo cuando se trata de cuestiones relativas a la justicia y a la verdad, sosteniendo que éstas no pueden ser reducidas únicamente a un puro discurso, porque se requiere de razones de la razón y razones del corazón, y que ambas se complementen. Además, Cortina afirma que la ética discursiva correría el riesgo de disolver el fenómeno moral, reduciéndolo a cuestiones jurídicas y políticas de no complementarlo con los derechos humanos y con una ética de las virtudes, con la recuperación de la idea de valor y también con la oferta de una figura inédita de sujeto.

El descubrimiento de lo intersubjetivo mediante el vínculo comunicativo entre interlocutores, que genera y obliga moralmente a que sean reconocidos como personas, reveló cuatro aspectos fundamentales: primero, que cada interlocutor tiene el derecho de justificar su pensamiento y a participar en la discusión; segundo, que 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; tercero, que cualquiera que desee en serio averiguar si la norma puesta en cuestión es o no

²⁰ Cortina señala que Hegel se habría percatado de que las relaciones recíprocas entre los individuos y no su aislamiento, es en realidad el origen de la vida social.

²¹ Cfr. Apel, K. (1985). *La Transformación de la Filosofía*. Madrid: Taurus

²² Cfr. Habermas, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

²³ Cfr. Honneth, Axel. (1997) *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

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”; y cuarto, que el mejor argumento es aquel que satisface intereses universalizables (2007:117). En definitiva, el interés de Adela Cortina por la ética discursiva debe su importancia a que permite orientar y criticar el conocimiento humano y su acción (2007:177): la praxis misma.

La ética discursiva sugiere una comunidad ideal de comunicación, que para Cortina no sería más que una idea regulativa al estilo kantiano, y que serviría para la orientación de la acción (2007:180).

Ante todo, Cortina sostiene que

es imposible argumentar en serio sobre lo justo y dejarse convencer tan sólo por lo que satisface intereses universalizables sin sentirse atraído por determinados valores, sin incorporar un cierto carácter, sin contar con sentimientos morales. En suma, sin una razón cordial (2007:183).

Y a esto añade que, más que argumentar siguiendo reglas se trata de comunicar considerando otras dimensiones humanas.

Una pregunta clave que Cortina se plantea es cómo en la comunidad argumentativa se puede discernir el mejor argumento si se ha puesto entre paréntesis la capacidad de estimar de sus participantes (2007:197). Vuelve a retomar una de estas ideas fundamentales en su más reciente obra, sosteniendo que: *nadie es capaz de descubrir en solitario qué es lo verdadero o qué es lo conveniente, sino que necesita entrar en un diálogo con otros para ir descubriéndolo conjuntamente* (2013:18).

Cortina demuestra que la propuesta kantiana se concilia y complementa con la de Apel y Habermas. La filósofa expone que la acción comunicativa a diferencia de una acción estratégica, no concibe a los participantes como medios a los cuales instrumentalizar, sino que en dicha acción son entendidos como fines en sí mismos, y esto se logra a merced del lenguaje como competencia comunicativa o discursiva que apunta al entendimiento de los mismos. En cambio, en una acción estratégica por intermedio del lenguaje se instrumentaliza el entendimiento. Dicho entendimiento tiene que darse en un marco de inteligibilidad, es decir, en una instancia en que todos los participantes puedan comprender, donde participen con sinceridad al momento de

hablar y que sus afirmaciones sean verdaderas al interior de un margen de normas correctas. Lo anterior conformaría un corpus de pretensiones de validez del habla para un contexto simétrico en la argumentación, donde cabe la posibilidad de dejarse convencer por la fuerza del mejor argumento (1985:178-179).

Admite Cortina la propuesta ética apeliana de que la razón humana es práctica y que no solamente se revela respondiendo de las acciones, de las conductas de los sujetos de la comunidad, sino que una vez que las conductas asumidas responsablemente por medio de la argumentación darían cuenta de su carácter dialógico (1985:156).



CAPÍTULO SEGUNDO

Propuesta de una ética cívica con fundamentos morales mínimos en Adela Cortina.

Fue en el año 1986 cuando Adela Cortina escribió y publicó su obra magna *Ética mínima. Una introducción a la filosofía práctica*. Allí estructuró su primordial planteamiento de una ética basada en mínimos morales, es decir, una moral cívica que debe estar presente en las sociedades democráticas y pluralistas. En palabras de Cortina: *la moral civil presupone, pues, unos ciertos ideales compartidos entre los miembros de una sociedad como la nuestra* (1986:153).

Una moral civil que:

Descansa [...] en la convicción de que es verdad que los hombres son seres autoleisladores, que es verdad que por ello tienen dignidad y no precio, que es verdad que la fuente de normas morales sólo puede ser un consenso en el que los hombres reconozcan recíprocamente sus derechos, que es verdad, por último, que el mecanismo consensual no es el único importante en la vida moral, porque las normas constituyen un marco indispensable, pero no dan felicidad (1986:154).

La propuesta de una moral cívica no surgió de la nada, dado que tendría antecedentes de acontecimientos fundamentales que reclamarían un proyecto como el que Cortina viene proponiendo. El principal antecedente la filósofa lo encuentra mientras analizaba el periodo culmine de la modernidad: la Ilustración, y en el proceso de secularización que aquella época implicó hasta nuestros días.

Siguiendo al teólogo español Antonio Jiménez Ortiz, entenderemos la secularización como: *un proceso social y cultural muy complejo, que ha afectado hondamente a las sociedades occidentales en su aceptación y valoración del hecho religioso* (Jiménez 1993:15).

Por su parte, Cortina concibe la secularización como un fenómeno casi exclusivamente occidental, porque en el resto del mundo las religiones continúan configurando la realidad. Un concepto que en sus orígenes guardaba relación con el aspecto jurídico, y consistía en la transferencia obligatoria de los bienes eclesiásticos al Estado que representaba el poder secular. Cree además que es un proceso que

vendría a significar que aquello que se tenía por verdad revelada se conserva en el 'siglo' y sigue teniendo vigor para orientar las actuaciones humanas, pero ahora su fuerza normativa no descansa en la autoridad de Dios, sino en la capacidad normativa de la razón²⁴.

Y por consiguiente, la moral dejó de cimentarse en Dios, lo cual se explica con el fracaso del proyecto moral basado en lo religioso que ya había perdurado varios siglos desde la época patrística-medieval, debido al poderío y su respectiva influencia en la sociedad ejercido por la Iglesia Católica, única y máxima autoridad religiosa hasta entonces, pero que en la modernidad entró en crisis con la ruptura de la fe provocada por el monje agustino Martin Lutero (1483-1546) al interior de la Iglesia, dando paso a lo que se ha denominado Reforma Protestante²⁵. Pero no sería sino hasta el siglo XVIII, donde la fundamentación moral dejó de cimentarse en cuestiones religiosas o directamente en Dios, pues posterior a la Ilustración y con la sobrevaloración de lo científico y de lo técnico, lo que dio como resultado la deslegitimación de lo religioso en cuestiones morales.

El anuncio de la muerte de Dios por Nietzsche también contribuyó en la deslegitimación de lo religioso:

En otro tiempo, la blasfemia hacia Dios era la mayor de las blasfemias; pero Dios ha muerto y con él, sus blasfemadores. ¡Lo que hay ahora de más terrible es blasfemar de la tierra y apreciar en más las entrañas de lo impenetrable que el sentido de la tierra! (Nietzsche 1999:8)

No solamente la muerte de la divinidad es anunciada por Zaratustra, sino también por el hombre loco que corría gritando por la plaza que buscaba a Dios:

No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” – Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? – así

²⁴ Cortina, Adela. *Ética y Religión: un juego de no suma cero* (Proceedings of the Metaphysics for the Third Millenium Conference. Roma, 2000). Disponible en: http://www.metaphysics2009.org/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=182&Itemid=37&lang=es.

²⁵ Véase Delemeau, J. (1977). *La reforma*. Barcelona: Labor.

gritaron y se rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. “¿Dónde se ha ido Dios?”, gritó. “¡Os voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!” Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? [...] ¿No oímos el ruido de los sepultureros que entierra a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? – también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! (Nietzsche 2009:160-161).

Pero la muerte de Dios no solamente se debió a la crítica y al cuestionamiento de los ilustrados, sino también al surgimiento y desarrollo de la razón técnica que se gestó en la modernidad y que se convirtió en razón instrumental, la que *sustituyó a Dios en la tarea legitimadora* (1986:150).

Para Cortina existen algunas acepciones sobre la secularización. En primer lugar, señala que dicho fenómeno supondría que las esferas sociales se diferencian y posean cada una su propia autonomía, cuando antes dependían de la religión, y allí el liberalismo tiene la función de separar lo religioso de lo no religioso en la sociedad. En segundo lugar, el hecho de que la religión ya no actúa como un factor de cohesión e integración social. En tercer lugar, el hecho de que la secularización se encuentre ligada al proceso de modernización y racionalización que lleva consigo un desencantamiento del mundo gracias al aporte de la razón instrumental. Y por último, está la influencia de la secularización en el plano político, puesto que la religión ya no legitima los poderes políticos (2011:37).

La Ilustración o también llamada el “Siglo de las Luces” fue una época clave en el mundo europeo del siglo XVIII, no solamente por la consigna de la “luz” por sobre las “tinieblas” sino también por todas las implicancias y repercusiones que significaron. La luz representaba a la razón como facultad superior del ser humano que le permitía tomar decisiones autónomamente, sin depender de nadie, especialmente de entes superiores o divinos, ni de instituciones religiosas como lo era principalmente la Iglesia. Usar la razón o intelecto significó ir en contra de una

tradicción mantenida por siglos, compuesta por mitos, supersticiones y por la religión. Solamente a través del empleo de la razón se podían abandonar las enseñanzas morales basadas en cuestiones que en aquel entonces fueron puestas en tela de juicio y catalogadas como irracionales muchas de ellas.

Fue clara la consigna kantiana:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración (Kant 2004:83).

La razón como capacidad cognoscitiva presente en cada individuo, fue lo que caracterizó a la modernidad desde Descartes hasta Kant, y es gracias a ella que pudieron progresar las ciencias y la técnica. En otras palabras, el uso de la razón por parte de los hombres les permitió fomentar las ciencias y la técnica, y en teoría, también progresar en aspectos morales. Sobre todo porque la moral y la ética dejaron de estar supeditadas a cosmovisiones religiosas.

Para Cortina la Ilustración significó una actitud o un modo de ser y de vivir más allá de consistir en una época histórica, donde la razón era la ley suprema en tanto facultad universal, cuya labor era luchar contra las tinieblas, es decir, las supersticiones, los dogmas, la religión. Esa razón generó un *ethos* determinado, una manera de ser cuya clave radica en

la urgencia de introducir en los saberes que rigen la conducta la claridad que ya brilla en los de la naturaleza, para lograr el auténtico progreso, que es la transformación del obrar con vistas a la perfección o a la felicidad (1986:208).

Con los saberes que rigen la conducta humana, Cortina se refiere a la religión, la moral, la política, la economía y el arte.

Una de las principales características del *ethos* ilustrado fue su énfasis en el concepto de razón, puesto que ella era la luz que debía prevalecer y alumbrar las

tinieblas, sometiendo a examen y criticando lo establecido. Por lo tanto, la razón ilustrada dice Cortina, es la *facultad de lo universal, [...] urgida a criticar los ámbitos todavía inaccesibles, utilizando siempre los hechos como piedra de toque* (1986:210). Además en tanto que es una razón crítica y reflexiva, tiene entre sus propósitos otorgar emancipación, liberación del estado de infelicidad, y en cuanto es autónoma quiere desligarse de los dogmas (1986:214).

Según Cortina, quedan como legado de la época ilustrada una moral de los deberes sin una fundamentación racional y un universalismo abstracto (1990:119), el cual habría privado a los individuos de identidad y a las sociedades de cohesión y de significados comunes (1990:143).

Un aspecto importante que destaca Cortina de la moral civil²⁶ es que pretende llegar a normas legítimas por medio del acuerdo (1986:156), es decir, del consenso, que junto con el diálogo se convierten en los procedimientos legitimadores de las normas que tienen que regir la vida cotidiana (1986:158), donde la actitud dialógica es fundamental porque se requiere de su disposición para resolver los problemas a través de ella.

De acuerdo a Cortina, existirían dos tipos de consensos: un primer consenso o pacto estratégico por parte de los individuos que se establecen en relaciones de sujeto a objeto, concibiéndose como medios para alcanzar ciertos fines. Y un segundo consenso entendido como concordia o de mutuo entendimiento, que tendría lugar entre individuos que establecen una relación de sujeto a sujeto, contemplándose como fines en sí mismos, absolutamente valiosos y como sujetos de derechos (1986:174).

Lo moral civil abarca el terreno de las normas, las que son positivadas y terminan convirtiéndose en derecho, resultando entonces un mínimo de leyes consensuadas que constituyen las reglas del juego de la vida ciudadana en sociedad. No obstante, también existen proyectos morales por medio de concepciones antropológicas cuya finalidad es bosquejar un ideal antropológico y de felicidad, a partir del arte, de las ciencias y de las religiones, esto es, de tradiciones que configuran la vida cotidiana

²⁶ Cuando Cortina se refiere a ética o moral civil, eso debe ser entendido considerando que el adjetivo “civil” tiene el mismo significado que “laico”.

(1986:174). Esto corresponde a la ética de máximos de la que hablaremos más adelante.

A raíz de las repercusiones que trajo consigo la ilustración y los efectos de su legado (secularización, pluralismo moral), Cortina propuso el proyecto de una ética cívica para las sociedades pluralistas y democráticas del siglo XX, extendida hasta nuestros días, particularmente llevada a cabo en los Estados liberales y de Derecho, la cual estaría compuesta de un conjunto de valores que actúan como mínimos morales, los que se complementan con determinados principios que forman las máximas de felicidad propias de los individuos.

Cortina destaca a las sociedades con estados democráticos liberales como resultado del pluralismo moral, *porque el pluralismo consiste en compartir unos mínimos morales desde los que es posible construir una sociedad más justa* (1994:49) y también en respetarlos (1994:52). Sin embargo, lo que no comparten los miembros de tales sociedades son las concepciones de vida buena, tales como vivir en una sociedad igualitaria, teniendo todo en común, alcanzar la máxima plenitud en la otra vida en un lugar paradisiaco. Aquel pluralismo es posible por la existencia de una moral cívica (2008:37). El pluralismo también es *percatarse de que no puede haber un código único si no es por imposición [monismo], pero también en tomar nota de que la total disparidad de códigos, la Babel moral, paraliza cualquier intento de actuación conjunta [politeísmo]* (1998:113).

Otra de las características que tendrían las sociedades de nuestro tiempo – que dicho sea de paso son denominadas Sociedades de la Información – y que Cortina constata y aborda, es el consumismo, motivo por el que sostiene que vivimos en una sociedad de consumo:

una sociedad de consumo no es aquella en que un buen número de gentes consume de forma compulsiva, sino aquella en que triunfa el consumo masivo porque conecta con determinados deseos y con determinadas creencias sociales (2002:64).

Conviene hacer un paréntesis para abordar el concepto del pluralismo, al cual aludiremos a continuación en lo que respecta a la propuesta de Cortina para las sociedades pluralistas y no monistas. Seguiremos en este punto al filósofo español José María García Gómez-Heras, quien sostiene que con el término pluralismo se

designaría un acontecimiento sociológico propio de las sociedades modernas democráticas, caracterizado por la presencia de diversas vías con que las personas pueden justificar sus conductas (Gómez-Heras 2003:21), que constituye la principal diferencia con una sociedad monista, que es por lo demás, totalitaria y con una inclinación a un único código de conducta.

El concepto pluralismo nace en el siglo XVIII, a propósito de los pluralismos religiosos de los siglos XV al XVII, puesto que desde entonces el cristianismo que parecía ser único como católico romano (occidental y ortodoxo oriental), se diversificó en luteranos, reformados (calvinistas-swinglistas), anglicanos y así, muchas otras ramas del cristianismo protestante. Luego en los siglos XVIII y XIX surgieron pluralismos ideológicos y políticos, tales como el liberalismo económico de Adam Smith, el idealismo, el romanticismo, el socialismo, el anarquismo, el positivismo, el nacionalismo, el fascismo, el nazismo. Tales frutos del pluralismo por llamarlos de alguna manera, llegaron a ser producto del despertar del sujeto autónomo y de su subjetividad, propio de la modernidad (Gómez-Heras 2003:22).

Gracias a los sucesos fundamentales de la época moderna fue que el sujeto individual adquirió un protagonismo único, y pudo reivindicar su autonomía y libertad desplazando los códigos morales de la Escolástica medieval, pues

el código único de conducta, fundamentado sobre principios metafísicos y creencias religiosas, se convierte en hegemónico, contando siempre, no obstante, con heterodoxias morales de carácter marginal. Las pretensiones de universalidad de la ética se vincularon, en ese caso, a la interpretación hegemónica del mundo y de la existencia humana (Gómez-Heras 2003:25).

El pluralismo como puede notarse, no solamente afectó a lo religioso, político e ideológico, sino además a lo moral, y de ahí que pueda hablarse de un pluralismo moral, que muestra la superación de una sola forma de fundamentar la moral. Con mucha razón, Max Weber (1864-1920), se referirá a que en las sociedades existe un politeísmo moral.

Continuando con el paréntesis, y antes de abordar el pluralismo moral que estaría presente en las sociedades democráticas con Estados liberales de derecho y que sería fruto de la secularización, siguiendo a Cortina, hay que referirse brevemente al

planteamiento de Weber²⁷ sobre las principales implicancias a las que conllevó el proceso de modernización occidental, quien habría distinguido dos: la primera guarda relación con el aspecto religioso, ya que durante el transcurso de la época de modernización que de suyo lleva una racionalización, las cosmovisiones religiosas que ofrecían imágenes de mundo acompañadas de una moral sufrieron un retroceso, aunque no de manera inmediata, pero sí paulatinamente en el transcurso del tiempo, generándose por ello lo que Weber denominó “desencantamiento” que padeció Europa, lo cual significaba que *las ideas y creencias religiosas y morales que mantuvieron encantadas, hechizadas y que aportaban cohesión social a las sociedades, fueron menguando frente al avance de la racionalización* (1999:36). La segunda implicancia corresponde a la racionalización, es decir, la aplicación de un determinado uso de la razón en las distintas mentalidades y en los distintos ámbitos sociales, a lo que Weber llamó razón instrumental que dio como resultado una acción instrumental que penetró en todos los ámbitos de la vida cotidiana: en la urbanización de las formas de existencia, en la tecnificación del tráfico social y de la comunicación (Habermas 1992:53).

Según Cortina, para Weber la consecuencia del avance de la racionalización fue el “politeísmo axiológico” en las sociedades, que consistía en creer y defender que las cuestiones morales no representaban otra cosa que la propia subjetividad de quien se pronunciaba al respecto y que de la misma manera, cada persona podía escoger y configurar su propia escala valórica, por fe o por corazonada (1999:48). Dicho politeísmo en lo que respecta a valores y opciones morales conllevó a un subjetivismo moral, con el que no es posible construir una sociedad justa, como quiere Cortina y otros pensadores, pues para lograr aquello habría que dar cabida al pluralismo moral desde el cual sí sería posible construirla, pero solamente en la medida en que se dan y sean comportados unos mínimos de justicia, aunque haya discrepancia sobre los máximos de felicidad, pero respetando activamente estos últimos, que actúan como la fórmula mágica del pluralismo moral (1999:43; 2010:31).

Cabe agregar, que el pluralismo moral vino a reemplazar al monismo moral en la sociedad, donde prevalecía un único código moral o lo que es lo mismo, un sólo

²⁷ Weber, M. (1986). *El Político y el científico*. Madrid: Alianza.

magisterio ético que terminaba imponiéndose a las personas, lo cual es totalmente imposible en una sociedad pluralista y con sus distintas concepciones de vida feliz y sus diversos códigos morales, donde dicho magisterio no existe ya sea religioso o laicista (2010:51). Gracias al pluralismo moral llegaron a descubrirse aquellos valores que componen una ética de mínimos morales²⁸.

El paso de una sociedad monista a una pluralista no fue nada de fácil, y de hecho señala Cortina, como la ciudadanía estaba acostumbrada al primer régimen, la diversidad de perspectivas la interpretaron como *expresión de un vacío moral, como un politeísmo de los valores éticos o como expresión de un pluralismo moral* (1998:111-112).

Con respecto al primer caso, Cortina afirma que es imposible que tenga lugar en una sociedad, y que por lo mismo haya personas que se encuentren más allá del bien y del mal, y que no haya valores morales. Luego, sobre el politeísmo ético dice que consiste en la creencia de que cada grupo elige su propia escala de valores de manera tan arbitraria que no es posible encontrar puntos de encuentro con otros, ya que lo que respecta a la ética sería una cuestión muy subjetiva (1998:112), que es también un subjetivismo moral.

En otras palabras, una sociedad es pluralista cuando en su interior pueden convivir distintas concepciones de vida buena y feliz, diferentes propuestas que en el fondo no son otra cosa que cosmovisiones acerca del sentido de la vida y de la muerte (existencia humana), donde hay libertad para que los ciudadanos escojan la que más le acomode y/o sirva para sus fines. Pero a la vez, las personas o agrupaciones que optan por determinadas concepciones de vida feliz, tienen en común unos mínimos de justicia que comparten y que no estarían dispuestos a dejarlos a un lado.

Por otra parte, en las sociedades pluralistas con estados democráticos, la conducta o comportamiento que se quiere que tengan los ciudadanos, es mediada por los tres poderes que conforman el núcleo de un Estado de Derecho: el Parlamento que

²⁸ Cortina confiesa que los términos de ‘ética de mínimos’ y ‘ética de máximos’, se inspiran en la manera en que Rawls habría interpretado el fenómeno moral desde el 1993 con su obra *Liberalismo moral*, quien se refería allí a las concepciones morales de justicia para a estructura básica de la sociedad y las doctrinas comprensivas del bien. Cfr. (1998:117). En otra de sus obras, Cortina afirma que al liberalismo se le debe haber descubierto de algunas posibilidades de las que no se puede renunciar, y una de ellas es el compartir consensuadamente en las sociedades un conjunto de valores mínimos con los que se exija respetar el pluralismo. Véase (1993:31).

es elegido democráticamente debe elaborar aquellas leyes a las que la ciudadanía debe atenerse; el poder ejecutivo que también es escogido de manera democrática, se encarga de hacer cumplir las leyes legítimamente promulgadas; y el poder judicial que debe enjuiciar si la conducta de las personas jurídicas se atienen o no a las leyes legítimas (1998:52).

Un Estado laico gestionaría una sociedad pluralista (2010:35), no así un Estado confesional ni tampoco un Estado laicista con tales características religiosas o laicistas en sus respectivas éticas. Esto porque un Estado confesional se comprometería con una religión determinada, apelando a Dios como un referente para orientar la conducta personal y comunitaria (1998:116), generando ciudadanos de primera, es decir, quienes opten por ella, y ciudadanos de segunda a todos aquellos que no lo hagan. Por su parte, en un Estado laicista, se pretende suprimir todo atisbo religioso, relegándolo a la vida privada de las personas, por lo que todos los creyentes religiosos serían ciudadanos de segunda, ya que se trata de excluir lo religioso del mundo público y restringirlo únicamente al privado, puesto que la conciben como una fuente de discriminación y degradación moral (1998:Íbid).

En cambio, si un Estado es laico no apuesta por ninguna religión en particular ni trata de eliminar las que existan en su interior, pero sí intenta que todos los ciudadanos sean de primera, sin que se pase a llevar aquello que constituya sus identidades, como es lo religioso (1998:36). Un Estado en su condición laica es neutro respecto a cuestiones religiosas.

En una sociedad pluralista y democrática conviene entonces educar en una moral cívica, esto es, una moral que es compartida por los ciudadanos, *sea cual fuere su credo religioso o increencia, su concepción de vida buena o sus ideales de felicidad* (1999:103). Y esto es necesario no para formar buenos ciudadanos ni para domesticar a las futuras generaciones en aquellos valores²⁹, sino porque a la humanidad le ha costado en la historia llegar a estimar los valores nucleares que representan a cada generación de derechos, como para que no sean valorados y transmitidos mediante la educación. Pero no solamente para que sean las nuevas generaciones las que

²⁹ Los valores a los que Cortina se refiere son: la dignidad humana, la responsabilidad, la solidaridad y el respeto.

deliberen en torno a la valoración de tales valores y actitudes, sino también porque las sociedades además de aprender técnicamente, lo hagan moralmente (1999:104), desarrollando su conciencia moral, lo que permite en el fondo que puedan coexistir mínimos morales comunes y máximas de felicidad particulares al interior de una sociedad pluralista.

En toda sociedad pluralista, además de existir una ética pública o cívica basada en mínimos morales, también tienen lugar las éticas de máximos de las que ya trataremos. Ésta ética pública:

se va construyendo a través de la moral de las organizaciones y las instituciones, de las actividades profesionales, de las vivencias y de la felicidad de los distintos grupos sociales, de la opinión pública y las asociaciones cívicas. Es, pues, una ética de los ciudadanos, surgida de la ciudadanía, no estatal. Es la ética que nace del pluralismo moral, tomado en serio (1999:110).

El pluralismo moral de las sociedades no avala la fórmula del “todo vale”, como podrían sostener quienes apuestan por la postmodernidad, sino que lo esencial es que las personas pueden ofrecer sus preferencias con las que constituyen una vida feliz y buena, invitando a otros a ser partidarios de éstas a través del diálogo y del testimonio, siempre cuando respeten los mínimos de justicia (1994:57), exigidos por la moral cívica.

Mínimos y máximos que conforman una ética cívica en las sociedades occidentales, vendrían a ser dos tipos de bienes que están presentes en las sociedades pluralistas y que las caracterizan como tales; los bienes de justicia y los bienes de felicidad.

Los bienes de justicia corresponden a ese conjunto de valores morales, que a su vez son mínimos decentes que otorgarían una calidad de vida digna a las personas en su condición de ciudadanos, y que éstos deben necesariamente exigir y reclamar para que los gobernantes de la comunidad política, es decir del Estado en el país en que viven, velen por su cumplimiento (2001:166). Se les llama también bienes o mínimos de justicia porque permiten la convivencia social entre los ciudadanos, siendo la justicia la única virtud que se perfila y puede ayudar a exigir el cumplimiento de tales mínimos elementales (1995:58), puesto que refiere a lo exigible en el fenómeno

moral (1995:65). En efecto, la justicia es la virtud del pluralismo en las sociedades; es la que permite universalidad de los mínimos por tener que exigirse para todos, ya que son interpersonales e intersubjetivos (2007:18). Bajo esta circunstancia es que la ética de mínimos o de justicia que es lo mismo, se ocupa de lo universalizable en el campo moral.

Cortina sostuvo durante la Conferencia Nacional de Bioética que *no se han hecho revoluciones por la felicidad, pero sí por la justicia*³⁰, por lo que se puede hablar de un sentimiento de justicia extendido, es decir, se puede sentir que se está siendo injusto con uno, pero también se percibe la injusticia sobre los demás.

La justicia es importante en una sociedad porque es exigible para todos los ciudadanos, mucho más que la felicidad y las distintas maneras o vías que pueden existir para dar con ella. Y como es universalmente exigible no puede ser una aspiración como sí lo es la felicidad, a la cual todos los seres humanos aspiramos.

Por su parte, los mínimos morales pueden ser defendidos y respaldados por medio de argumentos lógicos, es decir, con razonamientos informales propios de un ser con facultad racional (1995:68), dando cuenta de una racionalidad de aquellos mínimos morales. En cambio, las máximas de felicidad obedecen a una racionalidad razonable, porque aunque las propuestas tengan sentido, no pueden ser exigidas universalmente porque los argumentos son más narrativos que silogísticos. Si convencen no lo hacen argumentativamente (1995:Íbid), pero no por ello no pueden adoptarse, siendo totalmente razonable por ejemplo, luchar porque se mantengan determinados principios o máximas de felicidad.

Son los mínimos morales los que permiten, defienden y potencian que en las sociedades pluralistas puedan coexistir distintas concepciones de vida buena; concepciones según las cuales las personas organizan sus vidas a partir de sus ideales y creencias, puesto que dentro de esos mínimos se encuentra el respeto, la tolerancia y otros valores imprescindibles. Es decir, que a partir del aseguramiento de los mínimos morales quedarían garantizadas las máximas de felicidad. Tales mínimos configuran una moral cívica, que debe exigirse y compartirse en las sociedades.

³⁰ Cortina, Adela. *Conferencia inaugural del X Congreso Nacional de Bioética celebrado en Pamplona entre el 6 y 8 de octubre de 2011*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XUurqDkbndI>.

También están los bienes o máximas de felicidad que consisten en distintas concepciones antropológicas religiosas, filosóficas y hasta ideológicas para la realización de proyectos de vida plena. Estas son invitaciones a la felicidad que constituyen según Cortina, una ética de máximos de felicidad, bienaventuranza o salvación que ofrecen e invitan a seguir determinados modelos de vida buena y feliz a los ciudadanos (1995:65,122). Estos modelos son ofertables y depende de la voluntad de las personas y grupos si los escogen o no para orientar su conducta, para organizar sus metas propuestas (1999:47), y que bajo ninguna circunstancia es posible imponer tales máximas y por lo mismo exigir las.

Dichas máximas no pueden ser exigidas universalmente, sino que son ofertables tanto para los individuos como para los grupos de la sociedad civil³¹. Esto se debe principalmente a que la felicidad es una cuestión muy subjetiva y personal que depende de cada persona y de su situación cultural, socioeconómica, política, religiosa. Y como la felicidad es algo que todos buscan, Cortina la incluye en el pluralismo moral, definiendo esto último como la convivencia de distintas concepciones sobre lo que hace o debería hacer feliz y buenas a las personas (1999:166). Dicha convivencia de distintas morales que pretenden ser universales, es posible – señala Cortina – gracias a una ética cívica, la cual está constituida por los mínimos morales compartidos y también por las distintas ofertas máximas (1999:167), es decir, aquellas máximas que ofrecen hacer feliz y buenos a los seres humanos.

El punto clave a tener en cuenta es el siguiente: *A la felicidad se invita, mientras que los mínimos de justicia de la ética cívica se exigen* (1999:Íbid). Y en esto Cortina tiene razón; ninguna persona puede obligar ni mucho menos imponer a otra un modelo con el cual pueda ser feliz, sea un modelo religioso, filosófico o ideológico, puesto que debe respetar el derecho de libertad que tiene el otro en asuntos de este tipo. Libertad que es un derecho fundamental que si tiene que ser exigido,

³¹ Cortina entiende por sociedad civil el otro lado del Estado, compuesto por las tramas asociativas y mercantiles, junto con lo político, es decir, el Estado, y no la identifica con el lugar del mercado o como el lugar de encuentro entre el mercado o el Estado. Véase: http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/vida_sub_simple3/0,1250,PRID%253D7562%2526SCID%253D7566%2526ISID%253D347,00.html.

resguardado y respetado por los ciudadanos, puesto que es parte de ese mínimo de valores de justicia en la sociedad pluralista a los que no puede renunciar (1998:28).

Si bien las máximas morales pueden ser ofrecidas por las religiones, filosofías e ideologías, no pueden reemplazar a una moral o ética cívica, ni tampoco ésta puede reemplazar a las religiones, sobre todo en cuestiones sobre el sentido de la vida ni tampoco ofrecer un fundamento último de las normas morales (1995:80), porque ambas deben complementarse y nutrirse. Además que una ética de máximos no trata sobre la justicia a encarnar ni mucho menos exige que dicha virtud se universalice, sino que solamente le compete invitar a distintos modos de felicidad y vida buena a las personas. Cortina también los denomina bienes de gratuidad (2001:165).

Sostiene Cortina que:

La justicia se perfilaría [...], como una virtud que nos exige satisfacer unos mínimos básicos, mientras que la beneficencia se decantaría por aquellos máximos que no son universalmente exigibles y quedan, por tanto, en manos de la gratuidad: graciosamente pueden ser otorgados, pero no pueden ser perentoriamente exigidos (1995:58).

Por otra parte, si bien algunos podrían concebir las éticas de máximos como morales privadas, Cortina afirma que no lo son, puesto que como son propuestas que permitirían alcanzar la felicidad, no pueden quedar relegadas a la pura privacidad de las personas, sino todo lo contrario, pues ellas *tienen vocación de publicidad* (1995:142). Las éticas de máximos también se hacen públicas, y no pueden ser privadas, porque *toda moral es pública, toda moral tiene vocación de publicidad, vocación de presentarse en público* (2010:38). Por lo tanto, para Cortina resulta errónea la distinción entre moral pública y moral privada.

Las personas o mejor dicho los miembros de la sociedad – los ciudadanos – desde sus cosmovisiones particulares, esto es, a partir de sus creencias y convicciones religiosas, filosóficas e ideológicas (máximos de felicidad), aceptan o rechazan los mínimos morales de justicia que el Estado promueve y garantiza, según éstos respalden o atenten su propia manera de concebir una vida buena y feliz (1998:210).

Ejemplos de éticas de máximos que permiten obrar bien en la vida, se encuentran concentradas en la regla de oro que estaría presente en las religiones mundialmente conocidas, judaísmo, cristianismo, islam, budismo, hinduismo, confucionismo; “No

hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti”. Dichas religiones han aportado a la humanidad un código moral de máximos de felicidad, es decir, una ética de máximos. Ellas convergen en la denominada regla de oro, rescatada por Hans Küng en su *Proyecto de una ética mundial* del año 1991, el cual sirvió como sustento teórico en la Declaración de una Ética Mundial elaborada por el Parlamento Mundial de las Religiones, realizado en 1993 en la ciudad de Chicago, EE. UU.

Lo interesante de una ética de máximas de felicidad, es que a partir de ellas los sujetos pueden constituir y fundamentar los mínimos morales que la sociedad exige para la convivencia, es decir, los mínimos pueden ser *compartidos en premisas diferentes, propias de su concepción de vida buena en premisas y máximos religiosos o seculares* (2010:32).

Los mínimos morales deben exigirse y dar satisfacción (2010:55) porque son mínimos de justicia, es decir, normas que contribuyen a que la sociedad pueda ser justa para con sus miembros (ciudadanos) y los incumbe a todos ellos, en cambio las máximas de felicidad no pueden exigirse ni mucho menos universalizarse, puesto que en tanto oferta solamente se invita a ellas. Pero los mínimos son alimentados por los máximos, los que además alimentan el pluralismo (2010:105).

Si la sociedad civil³² quiere tener una ética, ésta debe fundamentarse en mínimos morales, es decir, en una ética de justicia y no en una ética de máximos ofrecidas generalmente por las religiones y las ideologías. Entonces, la sociedad civil que es pluralista, tiene una moral o ética cívica³³, esto es un conjunto de mínimos morales que los ciudadanos comparten (1995:137), porque su conciencia social alcanzó un

³² En relación a la sociedad civil, Cortina destaca una acepción amplia y otra restringida del término: en sentido amplio corresponde a un entramado de instituciones sociopolíticas como el gobierno, instituciones sociales como los mercados y asociaciones, y en sentido restringido refiere a las instituciones sociales que están fuera del control del Estado, como son los mercados, las ONG's, el mundo de la opinión pública. Véase: (2001: 34 y ss). También señaló en una conferencia impartida en nuestro país el año 2004, que la sociedad civil nació como una sociedad civilizada, donde sus miembros son reconocidos como ciudadanos autónomos y jamás como siervos o vasallos, y como tal, se articula desde el Estado, cuyo poder es limitado, pero suficiente para defender dicha autonomía, asegurar la provisión de bienes públicos y contribuir en la prosperidad económica, en la integridad social y en el sentimiento de identidad colectiva. Cfr. Cortina, A. (2004) *El protagonista de la sociedad civil: ciudadanía y empresa en el horizonte de la globalización*. Conferencias Presidenciales de Humanidades. Santiago de Chile. pp.32-33.

³³ La ética cívica habría surgido en los siglos XVI y XVII, con el propósito de permitir la convivencia entre ciudadanos de distintas concepciones religiosas, ateas o agnósticas, pero siempre que compartiera unos valores y normas mínimos, en un contexto de guerras de religión. Cfr. (2008:37; 1995:74; 1998:114).

determinado desarrollo moral (1995:77). Aquella moral exige unos mínimos: los derechos humanos, los valores de la libertad, la igualdad, la solidaridad, y la actitud dialógica (1995:148), y a su vez permite el ofrecimiento o la invitación a proyectos de vida constituidas por máximas de felicidad (2008:38), siempre con respeto y tolerancia ante las diferentes concepciones de mundo (1995:8).

En la sociedad civil es posible encontrar un potencial ético universalizador, heredero seguramente del universalismo ético de la tradición cristiana y de la tradición ilustrada, además de la clase universal o proletariado al que se refería Marx (1998:139). Aquel universalismo sería exigido por un impulso ético más que por la civilidad nacional o estatal, incitando a ir más allá de los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita (1998:139-140).

Por otra parte, Cortina da cuenta que la ética cívica es de todas las personas en su condición de ciudadanos y considerando todas sus dimensiones como personas (religiosa, familiar, profesional, etc), tanto para quienes son creyentes en una tradición religiosa, como para los que no lo son. Creyentes y no creyentes deben compartir por igual tales mínimos para conseguir un mundo mejor, porque todos son ciudadanos del mismo mundo.

La ética cívica tiene ciertos rasgos que la caracterizan: ella es una realidad social que se da en la vida cotidiana, no un constructo filosófico. Como ética vincula a las personas-ciudadanos y no es posible en lugares en que hay súbditos o vasallos (1999:24); es dinámica con los valores ofrecidos por las propuestas de vida buena, los que se van precisando con el paso del tiempo. Es una ética pública, aunque sus ciudadanos tengan éticas de máximos; es de los ciudadanos de la sociedad civil y no una ética estatal. Y por último, es una ética laica, que no es una ética confesional-religiosa ni tampoco confesional-laicista³⁴, es decir, una ética que oriente la conducta individual como colectiva de las personas sin recurrir expresamente a Dios, pero tampoco sin negarlo (1994:148; 1996:32), *no cierra la ética a lo trascendente, sino que la deja abierta a la religión*, señala Cortina aludiendo a Aranguren (1998:116). Ciudadanos creyentes o no creyentes pueden adoptar esta ética laica.

³⁴ Para mayor detalle, véase (2001:137-139; 2008:38-39).

Para Cortina esta ética cívica se encontraría enraizada en cuatro claves principales, siendo la primera de ellas una raíz religiosa, esto es, la idea de santidad de las personas que secularmente sería concebida como dignidad, la cual fue admitida por los Derechos Humanos. Ahora, debe entenderse por persona no solamente a quienes son capaces de darse leyes a sí mismas, sino además a quienes no tienen dicha capacidad por encontrarse en estados de coma por ejemplo y otros casos existentes³⁵.

La segunda clave sería el reconocimiento recíproco entre quienes se sienten carne de la propia carne y hueso del propio hueso, ya que comparten el mismo género humano.

La tercera clave es la comunitaria, la cual no solamente hundiría sus raíces en la tradición aristotélica, sino también en la tradición cristiana, pues es en el cristianismo donde prevalece la convicción de que el espíritu se revela en comunidad³⁶. Y por otra parte, Cortina toma el planteamiento hegeliano del reconocimiento intersubjetivo.

En la cuarta clave, se mantiene la noción anterior de que el Espíritu alienta la comunidad, y que en ella los fieles oyen la palabra, lo que hundiría sus raíces en el reino de los fines propuestos por Kant, en el ideal marxista de un mundo de productores libremente asociados que dirigen la economía autónomamente, aspectos que la ética discursiva denomina comunidad ideal de comunicación (2001:177-178).

La ética cívica está compuesta por valores, derechos y actitudes compartidos por distintos grupos de la sociedad pluralista.

Cortina alude a la existencia de tres generaciones de derechos fundamentales que componen los mínimos morales racionales:

- a) Los derechos de primera generación – reconocidos por la Declaración Internacional de las Naciones Unidas de 1948 – equivalen a los valores recogidos por la Ilustración: la libertad³⁷, igualdad³⁸ y fraternidad³⁹, a los

³⁵ Personas tetrapléjicas entre otros.

³⁶ Cfr. Evangelio de Juan 16,13: “*Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir*”.

³⁷ La libertad fue uno de los primeros valores defendidos durante la Revolución Francesa. Una libertad como participación en cuestiones y decisiones públicas; una libertad como independencia del individuo en cuanto a su comunidad de pertenencia (libertad de conciencia, de expresión, etc); y libertad como autonomía, es decir, del sujeto que es capaz de darse a sí mismo sus propias leyes, pero

Derechos Humanos⁴⁰, que han sido reconocidos y aceptados históricamente, luego que fueran sacados a la luz por el liberalismo. Éstos son derechos civiles y políticos: el derecho que tiene toda persona a la vida, a pensar y expresarse libremente, entre otros (1999:82). Todos ellos, derechos que consisten en libertades (1994:104-105) imprescindibles en un Estado de derecho. También pertenece a los derechos de primera generación el valor de la tolerancia activa (2008:41), es decir, un profundo respeto que va más allá de soportar las creencias, pensamientos e ideales distintos a los propios, pues se trata de tener un positivo interés en querer comprender tales proyectos, brindando apoyo para que sean llevados adelante, siempre cuando respeten otras opciones (1998:240), aquel interés que refleja una valoración del otro. Por último se encuentra el diálogo como el camino con el cual es posible encontrar la verdad y todo aquello que es bueno y justo. Un diálogo al que la ética discursiva le ha otorgado una estructura de sujeción (1998:248-249).

- b) Los derechos de segunda generación, también llamados derechos económicos, sociales y culturales de los ciudadanos, son impulsados por los movimientos sociales, y refieren a la seguridad social, al trabajo, al descanso, a la alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica, educación, al seguro en tiempos vulnerables de la vida, tales como desempleo, enfermedad, vejez,

a su vez, éstas no atentan contra los derechos de los demás, sino que siempre permiten la humanización de sus semejantes. Cfr. (1997:230-237).

³⁸ La igualdad fue el segundo valor que defendió la Revolución Francesa, que alude a que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, y tienen las mismas oportunidades y determinadas prestaciones por parte del Estado social. Pero también se reconoce que todas las personas tienen dignidad.

³⁹ Cortina señala que la solidaridad sería el valor secularizado de la fraternidad, como tercer valor defendido en la Revolución Francesa. La solidaridad se plasmaría tanto para la propia subsistencia como para la subsistencia de los demás, es decir, no solamente sirve como valor individual o grupal, sino también universal, puesto que hoy día las personas del siglo XXI deben actuar pensando en las futuras generaciones, sobre todo en cuestiones alimenticias, bélicas, de contaminación y otras problemáticas.

⁴⁰ Los derechos humanos tienen tal atribución porque ellos refieren al ser humano tautológicamente señala Cortina, porque los seres humanos cuentan con una competencia comunicativa y pueden reconocerlos racionalmente, por lo que rechazar los derechos humanos, que no son aspiraciones sino exigencias, equivale a atentarse contra la propia naturaleza humana y su racionalidad. Lo característico de los derechos humanos son: su universalidad, absolutez, innegociabilidad, y que son condiciones de racionalidad del habla. Cfr. (1990:250-251). Consisten en un conjunto de principios jurídicos entendidos como un conjunto de principios jurídicos que contienen o encierran determinados valores que son básicos, propios de la mentalidad del sujeto del mundo moderno, especialmente del sujeto ilustrado en adelante.

invalidez, viudez (2001:55), y que alguna vez fueron protegidos por el Estado del Bienestar (1999:25). Estos fueron recogidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948.

- c) Los derechos de tercera generación, orientados por el valor de la solidaridad transmutado de la fraternidad como tercer valor de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, corresponden a derechos ecológicos como por ejemplo, a que toda persona tiene derecho a disponer de un ambiente sano, libre de contaminación ambiental y acústica por la paz y el desarrollo de los pueblos (1999:60).

Son tres generaciones de derechos surgidos en distintas épocas y circunstancias, para conseguir un fin en común: llevar a los seres humanos a una vida digna en la que puedan desarrollar sus proyectos de felicidad. A cada generación le corresponde un valor guía determinado; a la primera generación la libertad, a la segunda generación la libertad y la tercera la generosidad (1999:84).

La libertad debe ser entendida en su sentido negativo y positivo. Como independencia que tiene un individuo con respecto al poder del Estado y a la intromisión del resto de los ciudadanos, pero también como posibilidad de participar en las decisiones con respecto a leyes vigentes en su comunidad política. La igualdad debe entenderse como ausencia de dominación de unos sobre otros. Y la fraternidad que se transmutó en solidaridad (1999:85).

Tales valores pueden ser criticados por quienes sostengan que no les representan o que no los encarnan debidamente, pero cumplirlos y respetarlos exige que los ciudadanos tengan una actitud dialógica. De este modo es como los valores que actúan como núcleo en las tres generaciones de derechos y que constituyen mínimos de justicia, son considerados en la ética discursiva, porque necesitan ser potenciados para que los interlocutores dialoguen en un plano de igualdad, rechazando y denunciado todo aquello que pueda atentar contra los mínimos (1998:215).

La actitud dialógica – dice Cortina – genera no solamente tolerancia, sino preocupación activa, y no solamente respeto, sino además solidaridad (1999:92).

Entre una ética de mínimos y una ética de máximos hay relaciones señala Cortina, es decir, se pueden articular los mínimos y los máximos justamente. En primer lugar

a partir de una relación de no absorción de una hacia la otra, lo cual indica que ni la ética cívica puede eliminar las éticas de máximos, ni mucho menos éstas últimas están autorizadas a absorber la ética civil de mínimos (1998:120). En segundo lugar, los mínimos se nutren o alimentan de los máximos, puesto que las exigencias de justicia en una sociedad se llevan a cabo considerando los máximos de felicidad y fundamentándolas desde ellas (1998:121). Pero a su vez, y en tercer lugar, los máximos se autointerpretan y purifican desde los mínimos, como bien puede ejemplificarlo el cristianismo con un mandato universal del amor que supondría como mínimo hacer elecciones justas, como por ejemplo denunciar las injusticias opresoras del sistema económico, la corrupción política, procurando la justicia del reino de Dios.

Por último y en cuarto lugar, se encontraría el hecho de evitar la separación entre ambas éticas, porque una vez que cada una decide aislarse terminan por convertirse en una ética estatal en el caso de la primera, y en identificar a Dios con cualquier ídolo en el caso de la segunda (1999:143-144). Los mínimos de justicia tienen una exigencia universalizable y las máximas de felicidad tienen una universalidad ofertable (1995:119).

La ética cívica sostiene Cortina, tiene como función criticar a las personas y a las instituciones que violen y quebranten los mínimos, y diseñar las instituciones y las organizaciones desde un esfuerzo conjunto (2008:44).

Adela Cortina siguiendo a Juan Luis Ruiz de la Peña⁴¹, sostiene que en la fundamentación última de una ética civil, el reconocimiento del valor absoluto de las personas podría fundamentarse en un absoluto ontológico, porque habría un vínculo indisoluble entre el ser, la verdad y el bien, de modo que un Ser absolutamente necesario (Dios) es el fundamento de la verdad absoluta y, por tanto, el fundamento de que haya seres absolutamente valiosos, y tales seres absolutamente valiosos que somos nosotros los seres humanos, no pueden ser instrumentalizados porque son valiosos en sí mismos, aunque su existencia sea ontológicamente contingente y no ontológicamente necesaria (1995:82).

⁴¹ “*La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética de la mano de la Veritatis Splendor*”, en Salamantis, vol. XLI, fasc. I (1994), p.63, citado por la filósofa en (1995:82).

Que al interior de una sociedad pluralista, democrática y con Estados de Derecho, se articulen y sean compartidos mínimos morales y se inviten y ofrezcan máximas de felicidad es fundamental, porque como deja ver en *Ética civil y religión*, gran parte de las sociedades se encuentran en crisis axiológica, por lo que están desmoralizadas. Por lo tanto, un antídoto ante tal desmoralización viene siendo un proyecto que los ciudadanos puedan compartir (1995:47). Además a partir de un lenguaje moral común se puede construir una ética mundial (1995:118).

Los ciudadanos que forman parte de una sociedad, sean o no creyentes en alguna religión, no solamente pertenecen a una ciudadanía local, de una determinada ciudad o país, sino que a su vez, lo son también de una ciudadanía universal o cosmopolita, la cual abordaremos en el siguiente capítulo.



CAPÍTULO TERCERO

Ciudadanía cosmopolita y ética intercultural.

Cortina aborda la temática de la ciudadanía en su libro *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, del año 1997. Tal como lo indica en el título, la filósofa trató el concepto político de ciudadanía⁴² y propuso la idea de que los habitantes de nuestro mundo globalizado, en su calidad y condición de ciudadanos, no lo son exclusivamente de sus respectivas localidades nacionales, sino que además lo son de algo mayor, de un mundo cosmopolita o transnacional. Por esta razón, es que intentó configurar una nueva teoría de la ciudadanía que sirviera para alcanzar su mayor anhelo: lograr una ética mundial e intercultural, una vez que se haga posible una *Ciudadanía Social Cosmopolita* (1997:96).

Para alcanzar un *ethos* global, Cortina propone como *conditio sine qua non* que las sociedades democráticas y liberales compartan, y se auto-exijan, un conjunto de mínimos morales de justicia (una ética de mínimos), velando también porque sean ofrecidas máximas de felicidad entre los ciudadanos creyentes y no creyentes (ética de máximos) que pertenecen a una comunidad humana mayor, universal o cosmopolita. De ahí que pueda sostenerse la idea de una ciudadanía cosmopolita como república mundial.

Es preciso comenzar por el concepto político de ciudadanía muy en boga en la filosofía política de la década de los ochenta y también de los noventa⁴³, siendo tratado en ésta última por la filosofía práctica o ética, tal y como lo hace Cortina, concibiéndolo como un motor potencial en las revoluciones de la sociedad en sus más

⁴² Concepto que volvió a ser analizado reflexivamente por la filosofía política en la década de los 90, pretendiendo ser una especie de síntesis entre las teorías de la justicia como la de Rawls de los años 70 y el sentimiento de pertenencia de MacIntyre en los 80. Véase la conferencia de Cortina en la Universidad de Chile en el año 2003, titulada: “*Ética, ciudadanía y modernidad*” disponible en: http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/vida_sub_simple3/0,1250,PRID%253D7562%2526SCID%253D7566%2526SID%253D347,00.html.

⁴³ Décadas significativas, porque tanto en España, país al que pertenece nuestra autora, como en Latinoamérica, los ciudadanos comenzaban a empoderarse y recuperar parte de su esencia social: sus derechos, luego de haber vivenciado años de represión, por gobiernos totalitarios y dictatoriales (Franco en España). En aquel entonces comenzaron a circular y a confrontarse las teorías de la justicia liberales (John Rawls y otros) con las comunitarias (McIntyre).

variadas dimensiones: política, económica, social, civil, intercultural, motivo por el que hay que reconocer que no es un concepto con implicancias menores.

Ciudadanía es un concepto mediador e integrador – reconoce Cortina – puesto que integra y sintoniza los sentimientos racionales de justicia, y el de pertenencia hacia una comunidad (1997:34). Además, a través del concepto de ciudadanía sería posible unir los mundos de lo justo; el de la ética cívica, la política, la economía y el derecho (2010:55).

Tal noción no surgió de la nada, sino que tiene una trayectoria histórica, por lo que debemos remontarnos junto a Cortina, a la tradición occidental para analizar el vocablo en su vertiente griega y latina, lo que deja entrever que no es un concepto nuevo.

Fue en la antigua democracia griega donde surgió la idea de ciudadanía, idea que se entendía como el vínculo que enlazaba al ciudadano con su comunidad política de pertenencia: la *polis* o ciudad-estado de la cual era miembro (*polités*), ocupándose de las cuestiones de la polis, participando activamente en su administración y deliberando con sus semejantes sobre lo justo y lo injusto. Sin embargo, en Grecia solo eran ciudadanos los varones adultos, cuyos progenitores también lo hayan sido, lo cual les garantizaba ciertos derechos, pero no sucedía lo mismo con las mujeres, niños, metecos y extranjeros, quienes no tenían derecho a voz ni a voto (Nueva Enciclopedia Temática: Historia 1992:47). En el fondo, lo anterior significaba que solamente los atenienses varones y libres con una cierta mayoría de edad eran ciudadanos y formaban un *demos* o pueblo el cual gobernaban, de ahí el sistema político de democracia (Santon y McKay 2006:48).

En Roma la ciudadanía era otorgada y reconocida por el imperio para el *civis*, y no requería necesariamente que éste se identificara con una comunidad territorial. Aun así, el ciudadano estaba protegido por el Derecho. Cortina señala en este punto que con el advenimiento de la jurisprudencia el ciudadano visto como *polités* griego pasó al *civis* latino, del *zoón politikón* al *homo legalis*, y esto implicó un cambio: la ciudadanía dejó de ser una exigencia ética y se convirtió en un estatuto jurídico que permitía reclamar derechos, pero que dejaba de lado los deberes y responsabilidades (1997:54).

Con el surgimiento de los Estados nacionales en la modernidad, el concepto de ciudadanía fue concebido como un tipo de vínculo que permite la unión de aquellos que conviven en una comunidad política determinada, o mejor dicho al interior de un Estado de Derecho. De ahí procede nuestro actual concepto de ciudadanía, el cual estaba ligado a dos nuevos conceptos: el de Estado y el de nación. En el Estado los ciudadanos son los miembros y quienes tienen una nacionalidad, y ésta corresponde a su estatuto legal al interior del Estado, porque han nacido en una comunidad natural que une a las personas en cultura, lengua, tradiciones (1997:59).

Los ciudadanos son miembros de una comunidad política:

en la que se reconoce como sujeto de derechos que la comunidad debe proteger, y que está obligado legalmente a cumplir sus normas, e invitado moralmente a ejercer las virtudes que permiten mantener la comunidad, como la lealtad hacia ella (1998:90).

Lo esencial de una sociedad es su ciudadanía, y ésta existe cuando los ciudadanos tienen un sentimiento racional de pertenencia a tal comunidad. Entonces es preciso decir que hay una civilidad entendida como una sintonía entre dos actores sociales: la sociedad y sus miembros (1998:25). Cuando la sociedad reconoce a sus miembros y, a su vez, cuando éstos reconocen que forman parte de una sociedad, allí es cuando tiene lugar la ciudadanía cuyo sentido es bidireccional: de la comunidad al ciudadano y del ciudadano a la comunidad. Cuando existe dicho reconocimiento mutuo, se estaría en presencia de la justicia, o lo que es lo mismo, la sociedad sería justa, por lo que nace la virtud de civilidad, la cual es un deber moral, y es la virtud por la que los ciudadanos se hacen responsables de la vida pública (1998:12).

Cortina señala que dicho reconocimiento de la pertenencia tendría dos aspectos: primero donde la comunidad está dispuesta a proteger la autonomía de sus miembros, a quienes les reconoce derechos civiles y políticos, y segundo, los miembros pueden participar de los bienes sociales indispensables para llevar una vida digna (1998:93), y que además tienen contraídas obligaciones de lealtad.

Recordemos que los derechos civiles y políticos que deben ser reconocidos por parte de la comunidad política, es decir, por el Estado para con los ciudadanos, son los Derechos Humanos, que a su vez son derechos políticos junto con los derechos

civiles. El rol del Estado y su administración tripartita⁴⁴ es velar por su cumplimiento y porque no sean atropellados o quebrantados. Pero los ciudadanos, así como participan de los bienes sociales del Estado, tienen deberes que cumplir y participar de las instancias o espacios sociales (juntas vecinales, sindicatos, partidos políticos, etc).

Por otra parte, en la sociedad que es pluralista y multicultural, conviven distintos modos de pensar y de considerar una vida feliz, y en ella son compartidos unos mínimos de justicia, de ahí que los ciudadanos quieren alcanzar la felicidad y que ella les sea asegurada por los Estados.

El concepto de ciudadanía es un concepto descriptivo y normativo. Descriptivo porque es necesario para discernir a quiénes se considera miembros de pleno derecho de las comunidades políticas, y normativo al momento de contener las dimensiones de lo que debería ser un verdadero ciudadano⁴⁵. Además, en su sentido descriptivo, la ciudadanía pertenece legalmente a una comunidad política, certificada por medio de un documento de identidad o pasaporte que otorga autenticidad, y aquí entra en juego el sentido normativo de la ciudadanía (2010:57). Por otra parte, Cortina agrega que el concepto de ciudadanía ha traspasado el ámbito político, extendiéndose a esferas sociales y entre ellas, al plano económico, razón por la que puede hablarse de una ciudadanía transnacional o cosmopolita (1997:99). Además, la noción de ciudadanía es revolucionaria, porque exige que sea asegurada la igualdad cívica de los ciudadanos para concretar sus proyectos de vida, pero sin coartar al resto hacer aquello.

El concepto de ciudadanía podría entenderse de dos modos: como una ciudadanía simple o simplista y como una ciudadanía compleja. En la primera de ellas, *los ciudadanos son tratados como iguales cuando se eliminan todas las diferencias de religión, cultura, raza, sexo, capacidad física y psíquica, tendencia sexual* (2010:34), cuando tales aspectos constituyen la propia identidad de las personas. En cambio, una ciudadanía compleja reconoce dichos aspectos como esenciales en la identidad de las personas, y donde si bien el Estado no apuesta por ninguna de ellas, trata de integrar aquellas diferencias y valorar la diversidad.

⁴⁴ Nos referimos a la división de los poderes del Estado en Ejecutivo, Legislativo y Judicial.

⁴⁵ Cortina, Adela. (2006). *Ciudadanía Intercultural*. Philosophica. Lisboa. (27): 7-15.

Ahora, quienes pertenecen a una comunidad política y, por tanto, son ciudadanos, y no vasallos ni esclavos, comparten un valor esencial que es la autonomía (2010:63), es decir, son dueños de sí mismos y no son dominados por otros. Una autonomía que consiguen únicamente cuando se interrelacionan con otros en una relación de igualdad e interdependencia, imprescindible en una ciudadanía compleja.

Los ciudadanos de una sociedad civil ejercen realmente lo que son, cuando participan públicamente en los asuntos de su comunidad de pertenencia, es decir, cuando tiene lugar la opinión pública de la ciudadanía, que es también el momento en que hacen uso público de su razón. En este punto Cortina remite a Kant, para quien el concepto de publicidad tendría un doble sentido: como principio de ordenación jurídica y como método de ilustración (1997:163). Esto porque los imperativos y las máximas tienen que hacerse públicas y no restringirse a lo privado. Dice Kant:

sin publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría, por tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define (Kant 2010:279).

Lo que Kant expresa a continuación, también es importante para el propósito de Cortina en lo que respecta a la fórmula trascendental del derecho público:

las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite reconocimiento general (Kant 2010:Íbid).

Puede notarse lo esencial que resulta ser lo público tanto de las leyes de una comunidad política que contribuyen a la implementación de la justicia, como de la publicidad de las máximas que surgen en la interioridad de los individuos, pero que si no salen al exterior para hacerse públicas y ser reconocidas, la acción que se basó en ellas sería injusta. Realmente es importante la publicidad de las leyes y de las máximas porque de tal manera es como se podría alcanzar el fin al que la sociedad civil persigue: el bien común, es decir, aquel ideal que beneficie a todos los ciudadanos e instituciones de la sociedad, que a su vez permitiría contribuir en la obtención de la felicidad de las personas.

Con respecto al uso de la razón pública mencionada más arriba, queda señalar que para Kant era fundamental, puesto que era la única forma de mostrar realmente la ilustración que poseía el individuo:

el uso público de su razón tiene que ser siempre libre y es el único que puede procurar ilustración entre los hombres; en cambio muy a menudo cabe restringir su uso privado, sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la ilustración. Por su uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores (Kant 2004:86).

Se ha tratado hasta aquí de la ciudadanía y de lo que ella implica en los ciudadanos, quienes tienen derechos y deberes, donde su principal derecho a ser reconocido y valorado tiene que ser la libertad entendida como autonomía. Ahora, cuando la autonomía va acompañada de igualdad y de compasión, tendría lugar una ciudadanía cordial (2010:64), con una razón cordial que abordaremos en el siguiente capítulo, pero de la cual podría decirse de paso, que encarnarla dependerá tanto de los ciudadanos como de las instituciones, donde es necesario que se de cada una de las siguientes dimensiones que componen la ciudadanía:

a) Ciudadanía legal: defendida por los liberales, corresponde a una tradición que procede del *civis* latino, donde la ley imperial protegía los derechos del ciudadano donde quiera que se encontrara, sin exigirle determinados deberes (2010:64).

b) Ciudadanía política: corresponde a la noción que deriva del *polités* griego, donde el ciudadano participa de su comunidad política, ocupándose de las cosas públicas y deliberando sobre lo justo y lo injusto con sus conciudadanos. Todo se resuelve mediante la comunicación por lo que no es necesaria la violencia, por lo que todos los ciudadanos⁴⁶ gozaban de libertad con derecho a voz y voto en las asambleas y de igualdad ante la ley.

c) Ciudadanía social: propuesta por el sociólogo británico Thomas Marshall⁴⁷ (1893-1981), tiene que ver con la protección de los derechos sociales elementales de los ciudadanos, tales como la vivienda, la salud, la educación, entre otros, por parte del Estado nacional o social de Derecho.

⁴⁶ Es importante señalar en este punto, que para los antiguos griegos solamente eran ciudadanos los varones nacidos de padres y madres atenienses, pero eran excluidas las mujeres, los extranjeros o metecos y los esclavos.

⁴⁷ Cortina cita la obra Marshall, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.

d) Ciudadanía económica: es una dimensión que recalca que los ciudadanos al ser dueños de sí mismos o autónomos, deberían serlo también de sus propiedades, que tendrían que ser lo suficiente como para no depender de otros. Cortina menciona sobre esto la autosuficiencia económica (2010:66), que perfectamente se daría a partir de un sueldo mínimo o, lo que es mejor, un sueldo ético definido por parte del Estado, suficiente como para que logren organizar sus vidas sin tener que depender de otras personas ni de instituciones, como bancos y sus créditos, es decir, sin tener que endeudarse para tener que vivir, y no sobrevivir.

Por otra parte, los ciudadanos económicos no son solamente las empresas, ni sus directivos ni tampoco los accionistas, sino que son todas aquellas personas que resultan afectadas por la actividad empresarial (1997:102).

e) Ciudadanía compleja: (que ha sido tratada más arriba), corresponde al reconocimiento recíproco de los ciudadanos en su diversidad⁴⁸ e identidad, puesto que las diferencias de cada uno de ellos no pueden anularse, por ser legítimas y significativas, por lo que deben protegerse (2010:68). Por lo mismo es que hoy día tiene cabida el proyecto ético-político de formar una ciudadanía intercultural o multicultural.

Para Cortina habría una comunidad cosmopolita que terminaría siendo una ciudadanía social cosmopolita, y todas esas dimensiones de ciudadanía que componen la sociedad en su conjunto se adscribirían a una comunidad mayor, es decir, a una comunidad universal, lo cual significa que hombres y mujeres además de formar parte de una ciudadanía de su país respectivo, también pertenecen a una unidad más general: son ciudadanos sociales de un planeta que está interconectado gracias a la globalización, al sistema económico neoliberal y mediante los medios de teleinformación.

Lo que ha originado este universalismo más que la civilidad nacional o estatal, incitando a ir más allá de los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita, habría sido según Cortina, un impulso ético (1997:139-140), y esto porque existe una preocupación por lo común, es decir, por aquello que nos atañe

⁴⁸ La diversidad no consta solamente de costumbres, sino lo que es aún más importante; las cosmovisiones que muchas veces colisionan entre ellas al momento de tratar de establecer los mínimos de justicia en una sociedad.

como género humano que no es otra cosa que ser feliz. Felicidad que podría adquirirse siempre cuando no sea vulnerado el principio humano de la dignidad, que siempre debe ser reconocida en toda persona como ser valiosa y como fin en sí misma y también respetada, teniendo en cuenta que es un ser con derechos de primera, segunda y tercera generación.

Concebir la idea de una ciudadanía cosmopolita implica considerar que todos/as pertenecemos a lo mismo, esto es: a la humanidad, compartiendo un mismo género del mismo modo en que coincidiremos en un destino común: la muerte. La humanidad corresponde a la única patria y morada común en la que vivimos, somos y nos desenvolvemos, la cual estaría exigiendo un *ethos* universal que traspase las fronteras nacionales. Lo anterior es lo que sugiere Cortina basándose en el sueño kantiano de una paz perpetua.

Pero no todo llega hasta aquí con respecto a la ciudadanía social cosmopolita, porque cabe señalar y tener en consideración la importancia y la problemática a la que conlleva la gran diversidad que conforma tal ciudadanía. Y Cortina reconoce que ella se ha transformado en un problema, puesto que dificulta la convivencia de los ciudadanos por sus creencias y símbolos. Por eso es que propone la existencia de una ciudadanía multicultural, la cual debería tolerar, respetar o integrar las diferentes culturas de una comunidad política de tal modo que sus miembros se sientan ciudadanos de primera (1997:177-178).

Podemos entender el multiculturalismo como la convivencia existente entre diversas culturas. Cortina hace uso de la definición de Emilio Lamo de Espinoza (Espinoza, 1995), para quien el multiculturalismo corresponde al conjunto variado de fenómenos sociales producto de una difícil convivencia y/o coexistencia al interior de un espacio social de personas que se identifican con diferentes culturas (1997:178).

Tanto el multiculturalismo como el cosmopolitismo completarían los rasgos de una ciudadanía que estaría a la altura de una sociedad con que ha alcanzado el último nivel en el desarrollo de la conciencia moral, esto es, en el nivel posconvencional (2004:15). Son las sociedades con democracia liberal las que logran dicho estado en el desarrollo moral de sus conciencias, ya que en ellas es posible apreciar que sus instituciones defienden principios universalistas. Sin embargo, agrega Cortina que el

hecho de que una sociedad alcance el nivel posconvencional, no quiere decir que todos sus ciudadanos también lo posean (1995:31).

Con esta hipótesis Cortina se adhiere al planteamiento de Habermas, quien sigue la teoría del psicólogo norteamericano Lawrence Kohlberg (1927-1987), de que al igual que las personas, las sociedades tienen un aprendizaje moral que se va desarrollando y pasando por tres niveles (Habermas 2000:141-156), en relación a lo que considera y valora qué es lo justo: un primer nivel preconvencional, donde la sociedad satisface egoístamente sus intereses; un segundo nivel convencional, donde lo justo tiene que ver con la aceptación de sus propias reglas; y finalmente un tercer nivel posconvencional, donde las propias reglas, normas y convenciones apuntan a una universalidad, es decir, la sociedad no piensa de manera egoísta solamente en ella, sino también en las demás (1996:116).

Kohlberg elaboró una teoría del desarrollo del juicio moral, basándose en las reacciones y en los razonamientos de las personas cuando se les presentaban determinados dilemas morales, entre ellos el famoso dilema de Heinz:

En Europa hay una mujer que padece un tipo especial de cáncer y va a morir pronto. Hay un medicamento que los médicos piensan que la puede salvar. Es una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad acaba de descubrir. La droga es cara, pero el farmacéutico está cobrando 10 veces más lo que ha costado a él hacerla. El pagó \$200 por el radio y está cobrando \$2000 por una pequeña dosis del medicamento. El esposo de la mujer enferma, Heinz, acude a todos sus conocidos para pedir prestado el dinero, pero sólo pudo reunir \$1000, la mitad de lo que el medicamento costaba. Le dice al farmacéutico que su esposa se está muriendo y le pide que le venda el medicamento más barato o le deje pagar más tarde. El farmacéutico dice: “No; yo lo descubrí y voy a sacar dinero de él”. Heinz está desesperado y piensa en atracar el establecimiento para robar la medicina para su mujer (Hersh, Reimer & Paolitto 1964:52-53).

Por medio de tal dilema, Kohlberg vislumbró seis estadios del juicio moral, por tres niveles: preconvencional, convencional y postconvencional, como puede apreciarse en la siguiente tabla.

Tabla
Los Seis Estadios Del Juicio Moral
(Hersh, Reimer & Paolitto 1964:55).

<i>Nivel y estadio</i>	<i>Lo que está bien</i>	<i>Razones para hacer el bien</i>	<i>Perspectiva social del estadio</i>
<p>Nivel I: <i>Preconvencional</i> Estadio 1: Moralidad heterónoma</p>	<p>Someterse a reglas apoyadas por el castigo; obediencia a sí misma; evitar daño físico a personas y propiedad.</p>	<p>Evitar el castigo, poder superior de las autoridades.</p>	<p>Punto de vista egocéntrico. No considera los intereses de los otros o reconoce que son distintos de los de él; no relaciona dos puntos de vista. Las acciones se consideran físicamente más que en términos de los intereses psicológicos de los demás. Confusión de la autoridad con la propia. Perspectiva concreta individualista.</p>
<p>Estadio 2: Individualismo. Fines instrumentales e Intercambio.</p>	<p>Seguir reglas sólo cuando es por el propio interés inmediato; actuar para cumplir los propios intereses y necesidades y dejar a otros hacer lo mismo. El bien es lo que es justo y es un intercambio igual, pacto, acuerdo.</p>	<p>Servir los propios intereses en un mundo donde se debe reconocer que los demás también tienen intereses.</p>	<p>Consciente que todos tienen intereses que perseguir y que pueden entrar en conflicto; el bien es relativo (en el sentido concreto individualista).</p>
<p>Nivel II: Convencional. Estadio 3: Expectativas interpersonales mutuas. Relaciones y</p>	<p>Vivir de acuerdo con lo que espera la gente cercana de un buen hijo, hermano, amigo,</p>	<p>La necesidad de ser buena persona a los propios ojos y a los demás: preocuparse de</p>	<p>Perspectiva del individuo en relación a otros individuos. Conciencia de</p>

<p>conformidad personal.</p> <p>Estadio 4: Sistema social y conciencia</p>	<p>etc... “Ser bueno” es importante y quiere decir tener buenos motivos, mostrar interés por los demás. También significa mantener relaciones mutuas como confianza, lealtad, respeto y gratitud.</p> <p>Cumplir los deberes a los que se han comprometido: las leyes se han de mantener excepto en casos extremos cuando entran en conflicto con otras reglas sociales fijas. El bien está también en contribuir a la sociedad, grupo o institución.</p>	<p>los demás; creer en la Regla de Oro; deseo de mantener las reglas y la autoridad que apoyan la típica buena conducta.</p> <p>Mantener la institución en marcha y evitar un parón en el sistema “si todos lo hicieran”; imperativo de la conciencia de cumplir las obligaciones definidas de uno. (Fácilmente confundido con la creencia del estadio 3 en las reglas y la autoridad).</p>	<p>sentimientos compartidos, acuerdos, y expectativas que toman primacía sobre los intereses individuales. Relaciona puntos de vista a través de la Regla de Oro concreta poniéndose en el lugar del otro. Todavía no considera una perspectiva de sistema generalizado. Diferencia el punto de vista de la sociedad de acuerdos o motivos interpersonales. Toma el punto de vista del sistema que define roles y reglas; considera las relaciones interpersonales en términos de lugar en el sistema.</p>
<p>Nivel III: <i>Postconvencional o de principios.</i></p> <p>Estadio 5: Contrato social o utilidad y derechos individuales.</p>	<p>Ser consciente de que la gente tiene una variedad y opiniones y que la mayoría de sus valores y reglas son relativas a su grupo. Las reglas son normalmente mantenidas por el bien</p>	<p>Sentido de obligación de ley a causa del contrato social de ajustarse a las leyes por el bien de todos y la protección de los derechos de todos. Un sentimiento de compromiso de</p>	<p>Perspectiva anterior a la sociedad. El individuo racional concierne de los valores y derechos antes de acuerdos sociales y contratos. Integra las perspectivas por mecanismos</p>

	<p>de la imparcialidad y porque son el contrato social. Algunos valores y reglas relativas (ej. La vida y la libertad) se deben mantener en cualquier sociedad, sea cual sea la opinión de la mayoría.</p> <p>Según principios éticos escogidos por uno mismo. Las leyes y los acuerdos sociales son normalmente válidos porque se apoyan en tales principios; cuando las leyes los violan, uno actúa de acuerdo con sus propios principios. Los principios son universales de justicia: la igualdad de los derechos humanos y respeto por la dignidad de los seres humanos como individuos.</p>	<p>contrato que se acepta libremente, para con la familia, amistad, confianza y las obligaciones del trabajo. Preocupación de que las leyes y los deberes se basen en cálculos racionales de utilidad general “el mayor bien para el mayor número posible”.</p> <p>La creencia como persona racional en la validez de los principios morales universales y un sentido de compromiso personal con ellos.</p>	<p>formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y proceso debido. Considera puntos de vista legales y morales; reconoce que a veces están en conflicto y difícil integrarlos</p> <p>Perspectiva de un punto de vista moral del que parten los acuerdos sociales. La perspectiva es la de un individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho de que las personas son fines en sí mismas y como tales se las debe tratar.</p>
--	--	---	---

Para Kohlberg, en el primer nivel preconvencional o también premoral, las personas respetarían las normas solamente por las consecuencias (premios o castigos), de una manera egoísta e individualista, a raíz de una moralidad heterónoma. En el segundo nivel convencional las personas actúan siguiendo las normas que han sido acordadas convencionalmente, de acuerdo a expectativas interpersonales y al

sistema social y a conciencia. Y por último en el tercer nivel postconvencional, donde los valores y principios adquieren una validez universal y entonces lo moralmente correcto será cuando la conducta esté acorde a un contrato social o a determinados principios éticos universales.

Habermas apoyándose en la teoría de Kohlberg, llegó a sostener que no solamente las personas llegan a alcanzar el nivel posconvencional, sino también las instituciones, puesto que tendrían una autonomía y una capacidad crítica para guiarse por principios éticos universales, es decir, tienen madurez y una conciencia de la existencia de valores universales como la igualdad y la dignidad de las personas, además de un sentimiento de empatía, aunque no siempre las normas sociales coincidan con ellos, siendo por lo mismo, ilícito de su parte desobedecerlas.

La ciudadanía multicultural puede llegar a ser intercultural si logra ser construida a partir de la instancia del auténtico diálogo intercultural mencionado anteriormente, este diálogo descansaría en al menos dos supuestos basados en el valor del respeto, como da cuenta Cortina:

importa respetar las culturas porque los individuos se identifican y estiman desde ellas y no se puede renunciar a priori a la riqueza que una cultura pueda aportar, pero a la vez ese respeto tiene que llevar a un diálogo desde el que los ciudadanos puedan discernir qué valores y costumbres merece la pena reforzar y cuáles obviar⁴⁹.

Confiesa además Cortina, que una ética pública global debe ir construyéndose desde el diálogo, desde el hacer en conjunto de las distintas culturas, y no desde la imposición de una sola. Debe ser una ética intercultural, no etnocéntrica (1998:110).

En las sociedades contemporáneas, la ética tiene que ser intercultural y no etnocéntrica, porque ésta última es insostenible en tanto constituye una ideología que defiende la supremacía de una única cultura por sobre las demás como superior, como lo ha venido haciendo hasta hoy la cultura occidental para con la cultura oriental. Por esta razón afirma Cortina:

El derecho puede imponerse desde fuera, no así la moral. Por eso el etnocentrismo es una posición éticamente insostenible, mientras que el relativismo es también insostenible, pero porque nadie lo practica, a nadie le

⁴⁹ http://elpais.com/diario/2005/11/22/opinion/1132614008_850215.html.

parece que los usos y costumbres de todas las culturas son igualmente respetables. Más allá del etnocentrismo y del relativismo se encuentra la propuesta intercultural de entablar un diálogo permanente entre los que comparten los distintos bagajes culturales de forma que decidan conjuntamente qué humaniza y qué deshumaniza (1998:197).

No obstante, Cortina manifiesta que la propuesta de una ética intercultural tiene algunas dificultades, entre estas cómo determinar correctamente a qué se llamará cultura. Ella entiende la cultura como un conjunto de pautas de pensamiento y de conducta que dirigen y organizan las actividades y producciones materiales y mentales de un pueblo, en su intento de adaptar el medio en que vive a sus necesidades, y que puede diferenciarle de cualquier otro. En efecto, de ella derivan diferencias en aspectos que tienen que ver con la manera de concebir el sentido de la existencia humana: su vida y muerte, justificando así distintas normas y valores morales (1997:188).

Ante el fenómeno de la globalización que involucra a la mayor parte de las sociedades y naciones del planeta en aspectos económicos, sociopolíticos, medioambientales, se requiere de una globalización ética que permita que los seres humanos formen una sola comunidad: una ciudadanía cosmopolita de la que todos formamos parte, que a su vez exige el reconocimiento de la ciudadanía social (1997:265).

Desde la idea de una ciudadanía cosmopolita y de una ética intercultural, Cortina se plantea el hecho de que la sociedad reconozca a las culturas, surgiendo por consecuencia una pregunta: ¿se sigue de ahí que de reconocer públicamente el valor de las culturas sea una exigencia ética-política de cualquier sociedad que afirme la dignidad de la persona? No es una cuestión menor el hecho de preguntarse por el valor que tienen las diferentes culturas por sí mismas y no como medios por los que podrían ser utilizadas por otras. Culturas que tienen su identidad propia como las que tienen las personas y que el Estado debe asegurar y proteger; una identidad ligada a la autenticidad y al mismo tiempo a la autonomía de los ciudadanos (1997:203).

No obstante, en una sociedad cosmopolita, puede practicarse la Regla de Oro en su sentido extrapolado, como bien lo señala Cortina, “respetar y defender el orden moral de la sociedad como quisieras que la sociedad respetara y defendiera tu

autonomía” (2004:14). Por esta razón se requiere que cada ciudadano se comprometa como tal con su entorno sociopolítico, es decir, con su sociedad, velando por todo aquello que al fin de cuentas apunta al bienestar común.

En relación a la integración y al reconocimiento de las culturas al interior de una sociedad es que así como estos tienen lugar, dichas culturas deben coexistir, sean sacrales o seculares, una sociedad que no solamente puede ser un continente, sino una unidad territorial más pequeña como un país. Entonces, se requiere un diálogo intercultural para que cada cultura haga sus aportes para construir una ética común, pero ésta no debe asimilar o absorber las culturas relegadas a una triunfante (1997:183).

Cortina declara que la cuestión primordial ante la diversidad de culturas no consiste en:

mantenerlas como si fueran especies biológicas y hubiera que defender la biodiversidad, sino que se trataría de tomar conciencia de que ninguna cultura tiene las soluciones a los problemas vitales y que puede aprender de las otras [...] y en ese sentido, una ética intercultural no se contentaría ni conformaría con asimilar las culturas relegadas a la triunfante, ni siquiera con la mera coexistencia de las culturas, sino que invita a un diálogo entre las culturas, de forma que respetan sus diferencias y vayan dilucidando conjuntamente qué consideran irrenunciable para construir desde todas ellas una convivencia más justa y feliz (1997:182-183).

Sin embargo, Cortina deja fuera en cuanto respecta al proyecto intercultural, el factor religioso, elemento – a mi entender – fundamental y esencial al interior de la cultura y por ende, también de la sociedad, porque la religión es una forma o un elemento en que se expresa la cultura, siendo por ello parte constitutiva y esencial de la misma, además de asegurar el orden axiológico de la cultura (Salas 2005:85). Por esta razón es que la religión al interior de la cultura se convierte en quienes la adoptan como su motor en la acción social y también moral.

Desde su propuesta de una ética mínima, Cortina planteó en su obra *Ciudadanos del mundo* un proyecto de una ética intercultural, ya que es “necesaria para afrontar problemas antropológicos, psicológicos, éticos, jurídicos, políticos” (1997:183), que,

además de ser una propuesta ética es también política, debe tener en cuenta los siguientes aspectos:

- 1.- En lugar de asimilar o absorber a la cultura dominante, debe posibilitar que mantenga su identidad diferente.
- 2.- Generar una auténtica convivencia, teniendo en cuenta que hay diferencias que no pueden ser respetables, sobre todo en cuestiones morales. Por ejemplo en nuestro país muchas personas no están a favor del matrimonio igualitario, pues lo conciben como algo inmoral desde su ética de máximos.
- 3.- Que exista un respeto por la identidad de las personas.
- 4.- Que la comprensión de las otras culturas ayudaría a comprender la propia (1997:186-187).

La ética intercultural estaría fundamentada en la ética dialógica, principalmente en el diálogo con antecedentes socráticos y elementos religiosos (la convicción cristiana de que el espíritu se revela en comunidad), filosóficos kantianos (la afirmación de Kant de que sólo pueden ser exigencias morales aquellas que tiendan a ser universalizables⁵⁰) y las hegelianas (cada individuo deviene persona cuando es reconocido por otro que le hace objeto⁵¹). Inserta entre tales tradiciones, la ética discursiva descubre que no es posible tener por justa una norma si no se puede presumir que todos los afectados por ella estarían dispuestos a darla por buena luego de un diálogo celebrado en condiciones de simetría.

El diálogo intercultural que debe existir, tiene que serlo a modo de exigencia “a priori” de una razón impura – afirma Cortina – en cuanto se va forjando a lo largo de la historia, a través del diálogo, entre culturas y tradiciones, argumentos y experiencias. Es aquella razón la que exige ir aumentando la impureza, puesto que solamente del diálogo intercultural, de la comprensión profunda de los intereses de personas con diferentes bagajes culturales, pueden surgir materiales para construir una sociedad justa, tanto política, como mundial (1997:215; 2010:23).

Por su parte, el diálogo intercultural tendría dos supuestos. Primero, el respeto hacia la diversidad cultural, porque los ciudadanos se identifican y valoran desde

⁵⁰ Cfr. Kant, Immanuel (2010). *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Porrúa, México.

⁵¹ Cfr. Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.

ellas, y en segundo lugar, el respeto debe llevar necesariamente a que los ciudadanos puedan discernir los valores y las costumbres que son necesarias para la sociedad y cuáles no lo serían (2010:71). Diálogo que no tiene por qué llevarse a cabo exclusivamente por los más poderosos, líderes de gobiernos y de las culturas, ni por académicos⁵², sino que es un diálogo que debe hacerse en la vida cotidiana, partiendo de las escuelas, los barrios, los lugares de trabajo (2010:Íbid), más allá de toda instancia formal, académica. Frente a este fenómeno, el rol del Estado para Cortina es sustancial, porque es responsable de que haya una instancia de diálogo genuino y auténtico, velando por un espacio público autónomo donde pueda darse el diálogo abierto entre las diversidades grupales.

A través del diálogo deberían, no sólo luchar por el reconocimiento de sus derechos, sino sobre todo estar dispuestos a aclarar responsablemente qué aportaciones realiza su propuesta para un crecimiento de la riqueza humana, porque las culturas, [...] son tradiciones de sentido [...] de justicia [...] de la vida. Ponerlas en diálogo es una exigencia de justicia y una necesidad vital en sociedades en que el sentido es un recurso tan dolorosamente escaso (1997:216).

Declara Cortina que el proyecto de formar una ciudadanía cosmopolita puede convertir al conjunto de los seres humanos en una comunidad, y solamente puede construirse una comunidad a partir de una causa común. Dicha causa común podría ser un principio por excelencia como la humanidad y la dignidad de los seres humanos. Tal comunidad que es una ciudadanía social, tiene que ser reconocida, lo cual transforma el reconocimiento en una condición necesaria para la construcción de una ciudadanía cosmopolita que requiere de los ciudadanos del mundo: hombres y mujeres, sean ateos y agnósticos, creyentes religiosos o no.

Esta ciudadanía cosmopolita tiene una economía única, la que *reclama, por su estructura, la confianza y credibilidad que proporciona una ética pública, local y global* (1998:15).

⁵² Debería suceder algo similar con el denominado diálogo interreligioso, entendido como un nuevo paradigma teológico que a través del encuentro y de la reflexión acerca de lo divino pretende establecer vínculos dialógicos auténticos que permitan la valoración de la diversidad religiosa.

Con respecto al concepto de ética intercultural Cortina no es muy explícita, pues también se refiere a ella como ética (cívica) transnacional, la cual habría que comenzar a cultivar a partir de comisiones, comités, pactos regionales y mundiales, y por supuesto, desde la vida cotidiana.

Sin embargo, prosigue Cortina en su argumentación, que una ética cívica, en su vertiente nacional o transnacional (intercultural) puede ser manipulada y domesticada por los poderes fácticos de los países, requiere siempre el respaldo de una ética filosófica, y resulta necesaria su relación estrecha con una ética de la razón cordial, porque siempre cuando hay cuestiones de justicia de por medio, no es solamente la razón la que prima, sino también el corazón. Una ética *cordis* del reconocimiento intersubjetivo que se abordará en el próximo capítulo.

El fenómeno de la globalización ha afectado a la economía, las finanzas, la informática e incluso al terrorismo, sin causar una ética global ni mucho menos un gobierno global (2011:11), más allá de un mercado y de una bolsa de valores que regule y controle las economías de los países, y por ello es preciso globalizar tanto la política como la ética, reconciliándolas y volviendo a unir las tal y como operaban en la época de los griegos.

Cerraremos este capítulo con un planteamiento que Cortina sostiene sobre la globalización, en una entrevista:

La globalización debería orientarse éticamente, es decir, posibilitar el ‘bien-ser’ de las personas, y no que los pobres sean cada vez más pobres y los ricos cada vez más inmorales. Para eso es necesario enfrentar al menos cinco retos: cambiar la orientación de la economía, que debería crear riqueza para todos los seres humanos, si es que quiere ser inteligente y humana; poner el conocimiento de la ‘sociedad del conocimiento’ al servicio del bien-ser de las personas, convirtiéndolo en auténtica sabiduría; utilizar la revolución informática para llegar a todos, sin exclusión; tratar el problema de la inmigración como lo que es, como un problema de personas; crear organismos internacionales que formen una ciudadanía cosmopolita, en la línea de un ‘cosmopolitismo arraigado’; hacer más densas las redes de la sociedad civil solidaria en el contexto mundial⁵³.

⁵³ <http://estherlull.wordpress.com/2010/09/08/la-globalizacion-y-la-jungla-global-por-adela-cortina/>

En el fondo, Cortina está sugiriendo que algo hay que hacer, y pronto, para mejorar la globalización, ya que a través de ella sería posible encarnar finalmente una ciudadanía cosmopolita⁵⁴. La globalización haría posible una ética mundial por primera vez en la historia, con la cual se puede *abrir el abismo entre los países pobres y los países ricos, o [...] se puede utilizar para por fin crear esa ciudadanía cosmopolita que es el viejo sueño de la humanidad* (Íbid).



⁵⁴http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/vida_sub_simple3/0,1250,PRID%253D7562%2526SCID%253D7566%2526ISID%253D347,00.html

CAPÍTULO CUARTO

Ética de la razón cordial como complemento y fundamento de una ética intercultural.

Hemos llegado al capítulo final de nuestra tesis donde trataremos la propuesta realizada por Cortina de una razón cordial basada en la dimensión afectiva del ser humano, la cual no siempre ha sido bien vista y tratada por los filósofos⁵⁵, pero que la pensadora española valora y rescata, porque se necesita del sentir propio del hombre y la mujer para fundamentar y complementar un proyecto ético-político intercultural.

Recordemos que la intención de Cortina fue proponer una ética cívica para las sociedades pluralistas con Estados democráticos, liberales y de Derecho, a partir de un conjunto de valores morales exigibles como mínimos de justicia que, a su vez, permiten y dan espacio a máximas morales, cuya principal función es elaborar un proyecto de vida feliz, junto con hacer notar aquellas exigencias de justicia que permiten construir una vida social armoniosa.

A su ética mínima Cortina le atribuyó la capacidad de descubrir el capital ético compartido, sin el que una sociedad se sabe inhumana, bajo mínimos de humanidad (2007:10), puesto que en el fondo, los mínimos morales son mínimos de humanidad.

Desde el tiempo en que propuso su proyecto de una ética mínima en 1986, hasta el año 2007, Cortina ha elegido unos mínimos morales que tanto en su país como en otros, se han perfilado como un conjunto de valores y de principios éticos que una sociedad moralmente pluralista comparte y que permite que sus miembros construyan la vida en conjunto.

Por otra parte, la ética cívica fundamentada en los mínimos morales, no debe prohibir las éticas de máximos, sino que tiene que permitir su invitación, sean religiosas o seculares a que presenten ofertas de vida en plenitud, siempre cuando no vulneren los valores de libertad, igualdad, solidaridad y respeto activo y dialógico.

Si bien Cortina no descubrió la intersubjetividad, sí destacó la importancia de la ética intersubjetiva en la cotidianidad, como una ética que permite articular las éticas

⁵⁵ Por ejemplo Descartes sobrevaloró la capacidad racional del ser humano por sobre la dimensión afectiva, estableciendo una escisión entre la razón y el pensamiento y lo corporal: res cogitan y res extensa.

de máximos porque las cuestiones de justicia exigen intersubjetividad (2007:9). Dicha articulación solamente es posible gracias al lenguaje o lo que es mejor, a la capacidad comunicativa con la cual es posible llevar a cabo una argumentación, pues ésta es una “manifestación intersubjetiva” – señala Cortina – y agrega que ella *es necesaria para organizar una acción colectiva, porque entonces tenemos que coordinar los propósitos individuales y llegar a una decisión común* (1985:167).

Cortina optó por el método trascendental al estilo kantiano en la ejecución de su proyecto de una ética mínima, poniendo énfasis en la autonomía moral que Kant llegó a reconocer, en el reconocimiento recíproco entre los sujetos a modo de lucha y la realización de la libertad propuesta por Hegel, para quien la libertad no es otra cosa que el ejercicio mismo de la voluntad, que la define y constituye como tal, y que además se encuentra relacionada con el Derecho:

El campo del Derecho es, en general, la espiritualidad y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su substancia y su determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, expresado por sí mismo, como en una segunda naturaleza (Hegel 1937:46).

Por otra parte, está la acción comunicativa que Cortina toma de la ética discursiva, que también permite la instancia de un reconocimiento recíproco entre interlocutores válidos.

Lo anterior a Cortina le sirvió como antecedentes y respaldos para su propuesta ética que apuntaba a la praxis de los ciudadanos en la sociedad civil; la ética formal kantiana, lo que respecta al reconocimiento recíproco en Hegel y la ética del discurso elaborada por Apel y Habermas. Fue aquella herencia recibida la que más influyó en su pensamiento. Señala la pensadora:

sin autonomía no hay moral [Kant], sin realizarla en la comunidad política no toma carne y sangre de vida cotidiana la intersubjetividad ética [Hegel], sin el reconocimiento recíproco de quienes se saben interlocutores en una comunidad de hablantes es imposible discernir qué normas son justas [ética del discurso] (2007:22).

Debido a la nueva ambientación mundial del siglo XX, posterior a la caída del muro de Berlín en 1989, Cortina se vio en la necesidad de tener que replantear su

propuesta de una ética mínima elaborada en 1986 y reformularla en una ética cordial, que debe ser compartida por las personas. La reformulación de su ética mínima se debió principalmente a los propios cambios que padecía España en aquel entonces, dejando atrás el monismo moral cimentado en un código moral único bajo la dictadura de Franco. Así lo informa Cortina en un reconocido periódico español:

el ‘monismo ético oficial campaba a sus anchas en la vida pública, la convicción de que sólo hay un código moral válido para la sociedad en su conjunto, y que coincidía con el nacionalcatólico. También en la vida corriente, y sobre todo en las aulas universitarias, otros tres ‘monismos’ competían por el monopolio del mundo ético: la neoescolástica de la época, vertiente académica de la moral oficial, el marxismo empeñado en desacreditar la ética por burguesa y utópica, y el positivismo, la beatería de los ‘puros hechos’, que enviaba los valores morales al limbo de lo irracional⁵⁶.

Aquel régimen fue reemplazado con el retorno a la democracia y por medio de la Constitución de 1978 que respaldó el pluralismo moral, siendo el comienzo de una transición política en la sociedad española. En el artículo 20, inciso 3 de dicha Constitución se declara que el pluralismo se protegerá jurídicamente:

la ley regulará la organización y el control parlamentario de los medios de comunicación social dependientes del Estado o de cualquier ente público y garantizará el acceso a dichos medios de los grupos sociales y políticos significativos, respetando el pluralismo de la sociedad y de las diversas lenguas de España⁵⁷.

Desde la década de los noventa en adelante, se fue perfilando una ética cívica como un conjunto de valores y de principios éticos mínimos, universalizables y exigibles en las sociedades pluralistas con Estados democráticos por parte de sus ciudadanos para establecer una vida armoniosa. Y es en la sociedad civil donde son reconocidos los roles y las funciones de los ciudadanos y sus colectividades, y a su vez, es ahí donde se lleva a cabo la intersubjetividad cordial (1985:99).

⁵⁶ Cortina, Adela. *La transición ética*. El País.es, Opinión 20-12-2003, disponible en: http://www.elpais.es/articuloCompleto.html?xref=20031...i_9&type=Tes&anchor=elpepiopi&print=1&d_date=20031220.

⁵⁷ <http://www.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=10&fin=55&tipo=2>

Cortina reformula claramente su diseño de una ética cívica cimentada en mínimos y máximos morales, desde un nuevo planteamiento: una ética de la razón cordial o *ethica cordis*. Ésta le lleva a corroborar la importancia de un multiculturalismo⁵⁸ planetario que implica una ciudadanía intercultural y, por ende, una ética intercultural, la cual debe considerar el crecimiento de la inmigración como un factor que impulsa la creación o formación de una comunidad global compuesta de diversas culturas junto con la globalización, que permitió sacar a la luz a todas aquellas culturas que estaban olvidadas y aisladas, permitiendo además que llegasen a ser reconocidas las distintas religiones, las que pueden interactuar dialógicamente como propone el teólogo y filósofo suizo Hans Küng⁵⁹.

La filósofa por medio de la ética cordial, hace un llamado a que la economía ciudadana, o la ciudadanía económica sea ética en la producción, intercambio, distribución y en el consumo. Y agrega Cortina que no hay ciudadanía política sin ciudadanía económica (2007:30).

Para Cortina todo apunta a concretar una ética transnacional, esto es: una ética cívica que esté más allá de los límites fronterizos entre las naciones. Pero esta ética a la que incita a adscribirse, conlleva un cambio de concepción en la manera en que los seres humanos se relacionan con su medio ambiente: con toda la flora y la fauna; con la naturaleza y con los animales, estableciendo una comunidad ética con no humanos, ampliando el concepto de persona que había sido exclusivo para hombres y mujeres, ahora a otros seres, generando una apertura a la ética ecológica⁶⁰.

La ética filosófica-práctica que Cortina ha diseñado, puede considerarse como una versión cordial de la ética comunicativa propuesta por Apel y Habermas. De ahí que la ética de la razón cordial esté situada en la tradición del reconocimiento

⁵⁸ Término que surgió durante la segunda mitad del siglo XX en algunas sociedades occidentales, como Canadá, Reino Unido o Estados Unidos, en el intento de conceder derechos objetivos a determinados colectivos culturales minoritarios, suponiendo un modelo de integración al reconocer el derecho de diversos grupos a mantener sus diferencias culturales en su participación de la vida pública. Para saber más, véase Rubio García, J. (2007). Cuaderno Ciudamundeando, por una ciudadanía intercultural y global. Madrid: ACSUR.

⁵⁹ Cfr. Küng, H. (1991). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta; (1994). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid; Trotta; (2002). *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*. Barcelona: Herder.

⁶⁰ Cfr. Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.

recíproco que ve el fundamento filosófico, como una razón suficiente de lo justo en la política, el derecho y la economía, en el reconocimiento recíproco de seres que se saben y se sienten dotados de competencia comunicativa, es decir, como interlocutores válidos y, por lo mismo, como personas, obteniéndose de ello una ética como expresión intersubjetiva.

Esta competencia comunicativa de los interlocutores corresponde a la pragmática universal desarrollada por Habermas, con raíces en la propuesta de John Searle (1932) y John Langshaw Austin (1911-1960), los principales exponentes de la denominada filosofía del lenguaje, quienes centraron su atención en los actos de habla, donde decir algo es realizar una acción y, por tanto, el acto de habla es la unidad elemental del habla, que manifiesta los caracteres de una acción orientada al entendimiento (2001:158).

A Cortina le es útil la concepción comunicativa propuesta por Apel y Habermas, pero la encuentra limitada porque solamente considera la dimensión lógico-formal de la razón comunicativa, no incluyendo lo afectivo y estimativo en el proceso comunicativo, lo que le lleva a plantear una razón cordial que presupondría que los interlocutores se reconozcan mutuamente. Por tal motivo es que la ética cordial ayudaría a superar las limitaciones de una ética mínima fundamentada en el procedimentalismo de la ética discursiva, trascendiendo la capacidad comunicativa que tenemos como especie, apuntando a una razón más íntegra, a una razón cordial.

La ética discursiva es procedimental *en el sentido de que los preceptos morales serán éticamente válidos y por tanto justos y racionales en la medida que sean posibles de fundamentar discursivamente, esto es, capaces de tener el asentimiento de todos* (Núñez 1993:11).

Además que a éste tipo de ética

no le interesa el contenido de las normas, sino la forma de legitimarlas, el procedimiento por el que podemos declararlas válidas y no sólo vigentes. Y como el procedimiento legitimador va a ser muy determinado, justificará a la vez normas morales y jurídicas (2001:155-156).

La limitante que ofrecía la ética discursiva y su comunidad ideal es que sólo reconocía lógicamente a sus interlocutores, pero no los consideraba com-pasivamente como afirma Cortina: el reconocimiento recíproco y cordial es el vínculo, la *ligatio*

que genera una *obligatio* con las demás personas y consigo mismo; un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también com-pasivo (2007:51).

Todo lo emotivo y/o afectivo de los hablantes quedaba excluido, razón por la que Cortina tuvo que reformular su proyecto, incluyendo las emociones y la cordialidad que viene del corazón del ser humano, proponiendo el reconocimiento cordial como la fuente o el fundamento de la obligación moral. Y a propósito de esto último sostiene en una reciente entrevista, donde se le pregunta el por qué ha llegado a la conclusión de que la ética no está en los corazones, ella responde que *los escándalos de corrupción, la obsesión por educar a niños y jóvenes en la competitividad a toda costa, el olvido de los más débiles. Si la ética estuviera en los corazones, esto no pasaría*⁶¹.

Cortina admite la importancia que juega el sentimiento de simpatía en las relaciones interpersonales, a partir de la cual las personas pueden *sentir malestar cuando sufren y satisfacción cuando reciben un bien* (2007:83), o dicho en otras palabras, se siente placer o dolor. Del mismo modo es posible reconocer cuándo se está en presencia de una virtud o de un vicio, y para Cortina viene a ser imprescindible la justicia porque es la virtud por excelencia de los mínimos morales exigibles para la convivencia de los ciudadanos.

La pensadora española hace notar que si bien en las sociedades la justicia pasa por una cuestión de convención sobre cómo ésta se entiende, y las formas y los medios que se requieren para encarnarla por medio de políticas, dicha convención tiene que proceder de un sentimiento de obediencia común, dando cuenta con esto que en la sociedad los sentimientos morales vienen a ser sus engranajes de funcionamiento, pues mantendrían moralmente a la sociedad (2007:84).

Pero también muestra que no basta con sentimientos como el de simpatía, porque tienen sus límites, como por ejemplo las personas pueden tener aquel sentimiento únicamente por sus seres más cercanos y no por personas lejanas que están sufriendo, aunque perfectamente es posible educar en aquel sentimiento para que las personas se preocupen por el sufrimiento y el dolor ajeno y solidaricen con ello. Sin embargo, la

⁶¹ <http://smoda.elpais.com/articulos/adela-cortina-hemos-sustituido-la-etica-por-la-cosmetica/5507>
(Clara Laguna, 02 Noviembre de 2014, 10:06 H).

simpatía es unidireccional, es decir, puede ser sentida por una persona que ayuda a otra gracias a dicho sentir, pero el otro sujeto no necesariamente sentirá lo mismo cuando tenga que ayudar a quienes pueden encontrarse en su misma o peor situación. No se genera un vínculo de reciprocidad que es lo que debería ocurrir para las obligaciones morales, ni tampoco promete felicidad. Dice Cortina:

la idea de justicia, que consiste en ‘dar a cada uno lo que le corresponde’, presupone necesariamente el reconocimiento de un derecho o de una necesidad que el otro tiene. No sólo existe mi sentimiento de simpatía. Existe también, aunque socialmente configurada, la exigencia legítima de otros que debo reconocer si no quiero caer en injusticia (2007:97).

Por otra parte, ni la reputación que tendrían las personas que llegaran a tener determinadas virtudes ni mucho menos la estima (2007:88-93;107), pueden ser fundamento de la obligatoriedad moral en las personas de manera recíproca. Solamente es posible mediante la autonomía, entendiendo ésta en sentido kantiano como la facultad que permite al sujeto darse a sí mismo sus propias leyes siempre cuando no atenten contra los principios de sus semejantes, y sirvan como leyes universales. Expresaba Kant que:

Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que suele coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro (Kant 2004:290).

Es en la autonomía donde Cortina encuentra un doble vínculo que contribuye a la moralidad, pues auto-obliga para con uno mismo y para con los demás. Y para sustentar dicho vínculo, Cortina recurre a la formulación del imperativo categórico: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio* (Kant 2010:49).

Por medio del imperativo es cuando cada persona – afirma Cortina – debe valorar su identidad moral, haciendo de ella una norma moral (2007:113), porque considera a los otros, tornándose en un principio de humanidad que obliga, por lo que *estamos*

ligados a nosotros mismos y a la humanidad de cualquier otro (2007:119). Por lo tanto, es la autonomía del sujeto la que lo obliga o debería obligarlo para consigo mismo y para con los demás una vez que vaya acompañada del sentimiento de respeto, el que antes de llevarnos a valorar e incluso a reverenciar nuestra propia singularidad o individualidad, nos conduce a la posibilidad de ser parte del Reino de los Fines, *en el que las gentes se orientan por leyes que permiten a todas y cada una de las personas alcanzar sus metas vitales* (2007:122), agregando que la clave moral del reino de los fines estaría en no instrumentalizar a las personas, pero sí en empoderarlas.

Kant declaraba que el reino de los fines era:

la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes. Como las leyes determinan los fines según su validez universal, resultará que, si abstraemos la diversidad personal de los seres racionales y el contenido de sus fines privados, podría pensarse un conjunto de todos los fines [tanto de los seres racionales como fines en sí cuanto de los propios fines que cada cual pueda ponerse a sí mismo] en una conjunción sistemática, esto es, cabría pensar un reino de los fines que sea posible según los principios citados más arriba. Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual nunca debe tratarse a sí mismo ni tampoco a cualquier otro tan sólo como mero medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin en sí mismo (Kant 2010:52).

Hasta cierto punto, el respeto viene a ser un sentimiento necesario que se requiere para entablar una buena convivencia, un respeto que como señalaba Kant: *se aplica siempre solo a personas [...] es un tributo que no podemos negar el mérito, queramos o no; aunque en todo caso podamos no manifestarlo exteriormente, no podemos, sin embargo, impedir que lo sintamos interiormente* (Kant 2010:161,162).

Pero el respeto no es suficiente, puesto que como toda persona es un ser con dignidad y no con un precio determinado, en tanto humano es por lo demás un ser vulnerable, frágil, que necesita ser compadecido; es alguien digno de compasión (2007:123).

La compasión es sentida no con una razón formal y pura al estilo kantiano, sino con una razón cordial que emerge de lo más profundo del corazón, teniendo en cuenta de que *el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce* (Pascal 1962:93).

Con esa razón cordial es posible estimar, es decir, valorar a las personas, las situaciones, los objetos, donde valorar debe entenderse como preferir algo o alguien. Y en relación a esto Cortina trae a colación el Reino de los Fines (Kant 2010:52), destacando que las personas no tienen un precio, sino que poseen el valor de la dignidad en sí mismos por el hecho de ser personas (2007:134). Una dignidad que posteriormente sería reconocida por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Pero, ¿qué son los valores para Cortina? Son cualidades reales que tienen las personas, las cosas, las instituciones, las acciones, la naturaleza, y que a pesar de no ser cualidades físicas, son reales, por lo que no son inventados, sino que son reconocidos (2007:139) por las sociedades, los gobiernos y sus ciudadanos. Gracias a los valores es posible humanizar el mundo haciéndolo habitable, pues a través de ellos nuestro entorno es acondicionado para vivir y convivir, por esto es que conviene llevarlos a la práctica y degustarlos, y por lo mismo conviene que los valores morales sean universalizados.

Los valores morales deberían encarnarse en el mundo de la intersubjetividad – aquel que fue descubierto por la ética discursiva – tanto en lo cotidiano como en aquellas instancias dialógicas en las que se intenta resolver si las normas están siendo o no justas, o si acaso hay que cambiarlas. Es importante que los valores entren en juego en el reconocimiento recíproco por parte de los interlocutores, quienes manifiestan estar comprometidos con las posturas que sostienen.

El descubrimiento de la intersubjetividad que propone la ética discursiva, tiene como antecedente la filosofía hegeliana, pues en ella se puede apreciar las autoconciencias que luchan por un reconocimiento, en el proceso que Hegel denomina dialéctica del amo y del esclavo.

Hegel en su obra magna de la *Fenomenología del Espíritu*, donde llevó a cabo la fundamentación de su sistema filosófico, planteó entre varios aspectos, que la historia nace cuando hay autoconciencias que quieren ser reconocidas por otras y así poder

someter a quienes las reconozcan. En dicho proceso es donde el ser humano, en tanto autoconciencia, al ser reconocida por otra autoconciencia, deviene en individuo: *lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo* (Hegel 2009:115). En la afirmación anterior es posible notar la cuestión de la otredad en Hegel, esto es, la intersubjetividad. Luego Hegel continúa diciendo que:

el individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente (Hegel 2009:116).

El proceso dialéctico del reconocimiento tiene su origen en el deseo de una autoconciencia del deseo del otro, es decir, cuando llega a ser reconocida, y ahí comienza la lucha entre el amo y el esclavo (o entre el señor y el siervo), pues una autoconciencia quiere ser independiente y a su vez es vida para otra que será por tanto dependiente. Dice Hegel:

tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo (Hegel 2009:117).

El aporte de la intersubjetividad en Hegel demostraría que el reconocimiento recíproco es el núcleo de la vida social, y de ser así, Cortina señala que el filósofo alemán habría acertado en su planteamiento de que es el núcleo de la dimensión social y el motor de la constitución del Estado no sería el miedo a la muerte como propondría Hobbes, sino el que los individuos quieren ser reconocidos por sus semejantes en lugar de no serlo y pasar desapercibidos en la sociedad (2007:164). Así es como *la lucha de la supervivencia es sustituida, como partera de la historia, por la lucha por el reconocimiento* (2007:165). Además Hegel se habría dado cuenta que el origen de la vida social no son los individuos aislados como los ermitaños por ejemplo, sino que reside en la convivencia social, cuando se relacionan e interactúan con otros recíprocamente, ya que la única forma en que ejerzan su libertad en plenitud es de manera conjunta. Por otra parte, Hegel en su *Filosofía del Derecho* se pronunció sobre la sociedad civil, afirmando que

la persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los

fundamentos de la Sociedad Civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo simplemente mediatizada, gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio (Hegel 1937:172).

El mismo reconocimiento que es tomado por la ética discursiva de Apel y Habermas, pues los interlocutores precisan de reconocerse como tales, siendo esto en el fondo la fuente de la obligación moral, dado que a través del reconocimiento básico de que el otro es alguien que también posee competencia comunicativa, y que con ella delibera sobre lo bueno y lo justo o sobre lo malo y lo injusto, sale a la luz un vínculo, una *ligatio* que genera una *obligatio*, pues *ob-liga internamente y no desde una imposición ajena* (2007:162). Esta ob-ligación sería mucho más profunda que la del deber, que surgiría cuando las personas descubren que no se constituyen a sí mismo si no es por encontrarse ligados a los demás, reconociendo que los otros son “*carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre*”⁶², como señala el génesis bíblico:

De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada” (Génesis 2:22-23).

Por lo tanto, existe una obligación moral, o mejor dicho, el deber de reconocer a otros en su singularidad e identidad, y al mismo tiempo de ser uno mismo reconocido por los demás, porque de esta manera es como el ser humano va constituyéndose. La identidad propia que cada persona desarrolla y adquiere con el transcurso del tiempo se debe a los otros. En consecuencia, Cortina afirma que la vida ética del reconocimiento recíproco nos constituye:

[...] el reconocimiento recíproco es un vínculo que asegura la conexión entre la autorreflexión, la conciencia de mí misma, y la orientación hacia el otro. No necesito preguntarme si me interesa entrar en relación con otros, sino que ya estoy en esa relación desde el origen, y lo que me cabe es tomar partido

⁶² Cortina, Adela. *Ética y Religión: un juego de no suma cero (Proceedings of the Metaphysics for the Third Millenium Conference*. Roma, 2000). Disponible en: http://www.metaphysics2009.org/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=182&Itemid=37&lang=es.

ante ella, bien reforzándola, bien intentando ignorarla. Ni siquiera es preciso abrirse al otro desde sí mismo, valorándolo por la presencia de la humanidad en su persona, sino que reconozco al otro en su alteridad para poder reconocerme a mí [...] es la 'vida ética' del reconocimiento recíproco la que nos constituye (2007:166).

Junto al pensamiento hegeliano, Cortina señala que lo que está en juego es la conquista de la visibilidad social mediante el reconocimiento intersubjetivo, o lo que ha estado en juego a lo largo de la historia, y por esta razón han surgido distintos grupos y/o movimientos sociales exigiendo sus derechos, partiendo por ser reconocidos como iguales en su alteridad (2007:168).

No está de más señalar que el reconocimiento al que pueden aspirar varias agrupaciones, no es posible conseguirlo por medio de la fuerza, de la violencia o de la presión social por parte de quienes pueden hacerlo, excluyendo a los que carecen de los elementos o de esa fuerza motivadora, y que en ese intento de llegar a ser reconocidos se cometan injusticias (2007:172). Lo ideal es que se lleve a cabo por vías legítimas, pacíficas y dialógicas que no dañen a nadie. Entonces resulta que las personas tienen que ser reconocidas como fines en sí mismas y si eso no sucede, deben exigir a los gobiernos que lo hagan, pero pacíficamente, utilizando su capacidad comunicativa, pero hasta aquí parece faltar algo que le otorgue mayor sentido a la cuestión del reconocimiento del otro y en su inclusión para decidir sobre los aspectos justos o injustos, así como de lo bueno y malo que haya en la sociedad civil. Y lo que falta es emplear la dimensión afectiva de la razón por llamarlo de algún modo, lo que Cortina denomina razón cordial, puesto que:

es imposible argumentar en serio sobre lo justo y dejarse convencer tan sólo por lo que satisface intereses universalizables sin sentirse atraído por determinados valores, sin incorporar un cierto carácter, sin contar con sentimientos morales (2007:183).

¿Qué y cómo es la ética de la razón cordial?

Una de las principales limitaciones de la ética discursiva que constató Cortina, fue que solamente aportaba con la idea regulativa de la capacidad comunicativa de los

interlocutores, considerando tal facultad humana como exclusiva, olvidándose de las emociones, de las virtudes, de los sentimientos. De hecho, es posible notarlo en el principio de la ética discursiva que Habermas formuló de la siguiente manera: sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico (1985:170).

Por tal razón es que Cortina pone énfasis en determinados valores y sentimientos morales para llenar ese vacío que no logra completar la ética discursiva con su lógica del lenguaje, sobre todo para sustentar su planteamiento de que la justicia es la virtud de una ética mínima para la sociedad civil, pero donde la justicia además de ser pensada y analizada lógicamente y argumentativamente, es posible sentirla. De este modo, la compasión *es el motor de ese sentido de justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos, es el vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón* (2007:190).

Entonces a partir de lo anterior, Cortina quiso reformular y complementar la ética mínima desarrollando su dimensión cordial, con lo cual se llegaría a vivenciar en carne y hueso la ética discursiva, potenciándose aún más con una ética *cordis*.

Ahora la ética de la razón cordial junto con la ética cívica, constituyen la base de una ética transnacional, que es antropocéntrica por estar fundamentada en el reconocimiento recíproco de los seres humanos en tanto son los únicos que están dotados de competencia comunicativa (virtual o real), y que además poseen dignidad (2010:25) la cual fue reconocida por los Derechos Humanos en su primer artículo: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros⁶³.

Es una ética que reconoce como personas, sujetos morales y políticos, a todos aquellos que intentan dialogar. Pero a su vez reconoce y valora los ideales y proyectos de vida buena y de felicidad que tengan las personas (2010:36). Es una ética de la responsabilidad convencida, una vez que las personas se reconozcan válidamente como interlocutores desde una base cordial (2007:45).

⁶³ <http://www.un.org/es/documents/udhr/>.

Su propuesta de una ética cordial se encuentra inserta en la tradición del reconocimiento recíproco hegeliano y supondría una versión cordial de la ética discursiva, pues la capacidad comunicativa es considerada en toda su extensión, puesto que para que haya realmente comunicación entre las personas, respetando las intervenciones dialógicas de los demás, se requiere de una cordialidad; de una razón cordial; esta es la propuesta de Cortina.

Así pues, lo que en el fondo está haciendo también la filósofa española es criticar la idea de razón moderna⁶⁴ que fue tenida en cuenta por la tradición filosófica hasta los días de la ética discursiva en la década de los setenta, como una razón que todo ser humano posee como capacidad que le permite relacionarse con los otros, esto es, una razón exclusivamente lógica-argumentativa, pero es claro que no solamente los hombres y mujeres se mueven cotidianamente guiados por su lógica, sino además, y mayormente por sus pasiones, emociones, sentimientos, virtudes y valores.

Cortina recurre al estagirita para decir que no solamente el ser humano se compone de una parte racional o intelectual, pues está también su dimensión afectiva o apetitiva, quien sostenía que: *la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y tal principio es el hombre* (Aristóteles 1985:272).

La ética discursiva sobrevalora la dimensión argumentativa de los interlocutores, pero gracias a ella terminan por reconocerse unos a otros a partir de su competencia comunicativa, obligándose moralmente a hacerlo en condiciones de racionalidad. Ante esto, Cortina se muestra más a favor de utilizar el lenguaje para comunicar antes que argumentar, por eso declara que:

la ética del discurso queda corta. Quien entra en comunicación con otro ha aceptado un conjunto de dimensiones mucho más rico del que se resume en la capacidad de argumentar siguiendo las reglas; la sintonía requerida para la comunicación contiene muchas más dimensiones que la capacidad argumentativa (2007:195).

El problema de la ética discursiva es que pone entre paréntesis las valoraciones en el proceso del reconocimiento intersubjetivo del mundo moral, pero éstas son

⁶⁴ La crítica que sutilmente hace Cortina no es tan profunda como aquella que realizó su coetánea María Zambrano (1904-1991), filósofa que sí atacó agudamente a la razón moderna y su dictadura o monarquismo absolutista desapegada a la vida. Véase Zambrano, M. (1955). *El hombre y lo divino*. México: F. C. E. p. 21 y ss.

necesarias para detectar o discernir cuándo se está en presencia de normas justas y de los mejores argumentos. En otras palabras, resulta imprescindible la capacidad humana de estimar, además de su capacidad lógica y discursiva en momentos en que se delibera sobre lo justo y lo injusto.

No basta con que se lleve a cabo un procedimiento formal basado en una lógica argumentativa para resolver conflictos, o para determinar situaciones injustas en la sociedad, requiriéndose para esto que todos aquellos que se ven afectados por tales cuestiones, y una vez que analizan lo que acontece en la realidad para mejorarla, deban sentir, tengan que valorar, estimar, trascendiendo su lógica y su razón, usando el corazón para reconocer en las situaciones de vida injusta de las personas, que les resta dignidad y valor en sí mismo, lo cual no debiera ser así. De hecho dice Cortina que el mismo Kant no excluyó la capacidad de sentir con la que es posible percibir las cualidades de que una persona es un fin en sí mismo, que no tiene un precio como un objeto, sino que tiene dignidad (2007:199). No es menor que Kant haya descubierto el valor de la libertad, es decir, la autonomía que tiene cada persona, en la vida moral de los seres que se les reconoce como fines en sí mismos porque valen por sí y no por otro ni para algo que no sean ellos mismos, teniendo dignidad y no precio (Kant 2010:53).

No hay, por lo tanto, neutralidad en los procedimientos, es decir, no pueden ser indiferentes a los valores, por lo que poner los valores de libertad, igualdad y solidaridad, emblemas de cada generación de derechos, tanto en procedimientos como en instituciones, sería la tarea que deben realizar los ciudadanos, pues es su ética. Estos tres valores resultan ser esenciales en instancias dialógicas en las que se quiera ver cuáles son las normas justas y, por ende, cuáles deben universalizarse, y constituir unos mínimos decentes de convivencia al interior de las sociedades.

Para llegar a saber si un argumento es o no el mejor entre otros en relación a un tema específico, o si una norma es o no justa, se requiere que sean satisfechos intereses universales y no solamente de quienes se encuentran discutiendo el asunto en cuestión. Y la manera de conseguir aquello es concibiendo no solamente la lógica interna de los argumentos o de las normas, sino que los participantes puedan aceptar que los intereses universalizables son saciados o pueden serlo, y sólo en ese caso se

puede hablar de justicia o de que las normas son justas. Pero no es la única manera, ya que junto con que los participantes que en algunos casos pueden ser también los afectados por determinadas normas, empleen su dimensión racional y psicológica, necesitan usar de la misma forma su afectividad y capacidad estimativa en lo moral (2007:210).

Todo lo que refiere a lo estimativo en el ser humano no proviene de la razón, sino del corazón, y Cortina señala que la virtud del corazón es la cordura y ésta quiere la justicia (2007:213). De acuerdo a la RAE, la cordura proviene de lo cuerdo, y significa tener prudencia, buen seso, buen juicio y vendría a ser aquella virtud que hunde sus raíces en el corazón, pues si se considera la etimología latina *cor-cordis* significa corazón, afecto, inteligencia, talento (2007:214). Esto permitiría que el reconocimiento intersubjetivo sea cordial y compasivo, preocupándose por cuestiones de justicia, pues no basta con deducirlas a partir de la razón, sino también con sentir las, reconociendo los derechos y permitiendo el empoderamiento de las personas. En definitiva: *es el principio del reconocimiento cordial [...] el que debe orientar al intercambio en la vida social, se exprese este en el contrato político, en las instituciones económicas o en las sociales* (2007:216).

La importancia del reconocimiento cordial radica en que es una fuente de obligación moral, cuestión que a Cortina le permite complementar la ética de mínimos que deben ser exigidos universalmente en las sociedades, y también la ética de máximos en tanto bienes de gratuidad, todo con el único propósito de que las personas tengan una vida y que les sea digna de ser vivida, porque en dicho reconocimiento cordial de los otros que poseen competencia comunicativa, se está aplicando la compasión (siendo por lo demás un reconocimiento compasivo):

porque es la compasión el sentimiento que urge a preocuparse por la justicia [...] no entendida como condescendencia, como la magnanimidad del fuerte que se aviene a tener en cuenta al débil, sino como la capacidad de compadecer el sufrimiento y el gozo de quienes se reconocen recíprocamente como carne de la propia carne y hueso del propio hueso (2007:124).

Cortina llega a proponer cinco nuevos principios de una ética cívica que es cordial: (1) principio de no instrumentalización, (2) principio de capacidades, (3) principio de justicia distributiva, (4) principio dialógico y (5) principio de

responsabilidad por los seres indefensos no humanos (2007:222-223). ¿Qué significa cada uno de esos principios? ¿Con qué tienen que ver?

El primero de ellos se basa en el planteamiento kantiano de que la persona es un fin en sí mismo y no un medio para ser instrumentalizado, respetando su autonomía, y esto en un sentido bidireccional, es decir, de manera recíproca entre las personas. Es un principio que llama a respetar la propia humanidad, pues es un principio de humanidad y de ahí que sirva para los mínimos de justicia, que implica no dañar a las personas ni instrumentalizarlas en sus propios proyectos de vida.

No instrumentalizar a las personas no debe ser cuestión exclusiva de las relaciones interpersonales que vivimos a diario, sino que debe ser aplicada a los asuntos políticos, sociales, económicos, científicos, donde se aprecie más de un caso en que la humanidad no sea respetada ni valorada como tal, sino que es usada con fines manipulables y hasta con malas intenciones. Porque cuando se instrumentaliza se atenta contra lo moralmente justo, porque lo justo es que cada persona decida autónomamente, esto es, libremente, lo que quiere hacer y cómo hacerlo para conseguir el bien que busca, aquel bien que no es otro que la felicidad como señalaba Aristóteles:

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre fines, pues unos son actividades y las otras obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades (Aristóteles 1985:132).

El segundo principio, corresponde al empoderamiento que se les debe otorgar y reconocer a las personas en tanto ciudadanos de una sociedad civil para lograr los fines que se proponen. Empoderar quiere decir llenar de poder a los ciudadanos para que empleen sus propias capacidades en la realización de sus proyectos de vida, las cuales tienen que ser potenciadas, siempre cuando no dañen a otros, y también para que sean interlocutores válidos (2007:236), deliberando sobre lo justo y lo injusto y denunciando sin miedo a represalias sobre las injusticias que perciban a su alrededor.

Una vez que los ciudadanos se sienten empoderados pueden auto-realizarse como personas de la manera que mejor les plazca, pero sin atentar contra sus semejantes, siendo capaces de escoger lo que quieren hacer y tener. Cuando las políticas de los gobiernos reconocen dicho empoderamiento, entonces no pueden intervenir, sino que tienen que respetar y potenciar en lo que son buenos sus ciudadanos, aunque no los beneficie directamente ni lucrativamente.

El ciudadano que se siente empoderado, se siente protagonista en la sociedad en la que vive, teniendo la oportunidad de desarrollar su plan de vida a partir de sus principios y convicciones, es decir, a partir de su ética de máximos de felicidad, sin olvidar los mínimos morales.

Los ciudadanos deben sentirse empoderados de sus derechos, de primera, segunda y tercera generación, y éstos a su vez deben ser reconocidos intersubjetivamente, es decir, cordialmente por los miembros de la sociedad. Es en ella donde no solamente los derechos, sino también las capacidades, habilidades, actitudes y valores merecen ser reconocidos.

El tercer principio guarda relación con la distribución equitativa de las cargas y de los beneficios, teniendo como punto de referencia los intereses universalizables. Y en este principio Cortina sigue la propuesta política del filósofo norteamericano John Rawls⁶⁵ (1921-2002), quien habría propuesto que los bienes primarios deben ser distribuidos, aquellos bienes que cualquier persona quiere tener para llevar adelante una vida digna. Se trataría de derechos y libertades elementales, de ingresos y riquezas (2007:232), que en el fondo vienen a ser lo que Cortina denomina mínimos decentes, razonables y morales. Por ello es que si una sociedad quiere practicar la justicia y ser justa para con sus ciudadanos, tiene que garantizar el cumplimiento del conjunto de mínimos morales.

La justicia al interior de la sociedad implica equidad e igualdad en oportunidades, condiciones, posibilidades, es decir, igualdad en derechos, situación propia de una ciudadanía social que protege el derecho a tener derechos (2007:232). Ella también se encarna cuando los ciudadanos son empoderados como interlocutores válidos y llegan

⁶⁵ En la mayoría de las obras de Adela Cortina, se puede apreciar que la filósofa recurre a Rawls, connotado teórico de la filosofía política, quien desde la década de los setenta adoptó una postura denominada liberalismo político, autor de *Una Teoría de la Justicia*.

a ser partícipes de las instancias dialógicas en donde pueden defender sus propios intereses, siempre cuando sean empoderadas o mejor dicho potenciadas sus capacidades básicas (2007:236).

También es parte de la justicia que exista un compromiso por parte de la sociedad en diseñar mecanismos de participación en las instituciones para que las personas puedan participar de los diálogos, como por ejemplo que se conforme una asamblea constituyente que distintas agrupaciones y/o movimientos sociales han estado solicitando en nuestro país, generando una mayor participación en la actividad pública por parte de la ciudadanía.

Cortina sostiene que el motor de la voluntad que conllevaría a que haya justicia en la sociedad es el reconocimiento cordial, el que permitirá a los ciudadanos detectar las injusticias a su alrededor (2007:237). Sin embargo, pareciera haber personas, instituciones y Estados que no tienen una visión cordial, pues no están percibiendo las injusticias o si lo hacen, no hacen nada para intervenir y defender a quienes están padeciendo de éstas, y que ni siquiera pueden luchar para ser reconocidos.

El cuarto principio tiene que ver con la participación dialógica de aquellos que son afectados por las normas, una vez que se les reconozca intersubjetivamente como interlocutores que pueden pronunciarse al respecto, donde dicho reconocimiento es una obligación moral, una norma de prudencia y una exigencia de justicia (2007:237).

Por último, el quinto principio alude a la minimización del daño que vivencian los seres sentientes no humanos incapaces de defenderse, como lo son los animales, y a contribuir por un desarrollo sostenible (2007:240) o sustentable. Acotar los daños a los animales y otras especies es también una preocupación de la razón cordial, la que no solamente se preocupa por las personas, sino además por todo el ecosistema en el que la vida en toda su plenitud y expresión es posible.

El reconocimiento cordial de una ética como la que plantea Cortina no es exclusiva para los seres humanos, porque dadas las condiciones en que se encuentra nuestro planeta debido al calentamiento global y a la contaminación de los recursos naturales, se requiere que la naturaleza y lo que hay en ella sea protegido y conservado en buen estado, pensando responsablemente en las futuras generaciones.

CONSIDERACIONES FINALES.

Al comenzar nuestro trabajo señalamos que la hipótesis, es decir, el supuesto teórico que demostraríamos en nuestra investigación en relación al proyecto ético-político de Adela Cortina Orts, era si acaso nuestro mundo contemporáneo y sus sociedades postmodernas, democráticas, liberales, con Estados de Derecho, pluralistas y su diversidad cultural, necesitaBn de un talante ético intercultural. En respuesta a dicha hipótesis formulada como interrogante, respondemos aquí afirmativamente: de acuerdo a la filósofa española sí se requiere de un *ethos* global, al cual es posible llegar una vez que en los distintos países y en las sociedades exista una ética cívica o una moral cívica o también denominada pública. Ésta debe ser desarrollada por los protagonistas de la sociedad civil que son los ciudadanos⁶⁶, quienes deben procurar mantener y respetar un conjunto de mínimos morales que dan paso a una ética de mínimos, cuya virtud a conseguir por el bien social es la justicia y que, por lo mismo es que aquel conjunto de mínimos de humanidad cuya finalidad es garantizar y asegurar el orden y la convivencia ciudadana, tienen que ser exigidos no sólo a nivel local, sino universal por las personas, siendo protegidos por los Estados y las organizaciones mundiales.

Esta moral mínima basada principalmente en tres generaciones de derechos y sus respectivos valores guías (libertad, igualdad y solidaridad) constituyen verdaderas condiciones de justicia, por lo que son deontológicos. Esto quiere decir que es un deber moral de las personas, de los Estados y de las organizaciones respetarlos y velar por su cumplimiento. Pero esa ética de mínimos requiere también de una ética de máximos, que no es otra cosa que las distintas concepciones de vida buena y feliz que otorgan las tradiciones religiosas, filosóficas e ideológicas, sosteniéndose la una de la otra al complementarse, sin tener que excluirse, lo cual daría cuenta del pluralismo existente en nuestras sociedades del siglo XXI.

Si comparamos la ética de mínimos con la ética de máximos, tendríamos que la primera es sin lugar a dudas una propuesta que está y debe continuar estando ligada

⁶⁶ Los ciudadanos son los principales protagonistas de la sociedad civil más que los medios de comunicación, los parlamentarios o los respectivos gobiernos de los países, y nada debiera interrumpir que se concrete su genuino protagonismo.

siempre a la justicia, la cual es por lo demás su virtud. Es una ética exigente en tanto que reclama que los ciudadanos se auto-exijan un conjunto de valores morales imprescindibles para su vida social armoniosa y que, a la vez, sean garantizados y protegidos por los países quienes deben velar por su cumplimiento más allá del reconocimiento de los Derechos Humanos: los cuales nacen del acuerdo de las personas, puesto que desde fines del siglo XVIII que se ha venido acordando el cumplimiento de ciertos valores necesarios que conforman los mínimos de humanidad. Es una ética procedimental, que como se ha sostenido anteriormente, el procedimiento en el cual se basa es en la ética discursiva y su acentuación en la capacidad lógico-argumentativa o discursiva de los interlocutores, pero sin excluir la afectividad y cordialidad de los interlocutores en cuanto personas con una dimensión afectiva: lo que Cortina denominó una ética de la razón cordial. Es también una ética inclusiva porque no solamente considera a los ciudadanos, sino también a las culturas. De ahí que a partir de una ética mínima pueda configurarse una ética intercultural. Por lo demás, es también es normativa, ya que los mínimos morales deben ser respetados y exigidos en todas las personas, independiente de su condición sexual, cultural, religiosa, étnica.

Por su parte, la ética de máximos actúa como oferta e invitación para la ciudadanía, con sus modelos de vida buena conducente a lograr la felicidad, en esta vida o en la venidera; es un corpus de concepciones de mundo ideológicas, filosóficas y religiosas ante el cual debe existir tolerancia, entendida como aceptación y valoración de las distintas ofertas y no como indiferencia de unas para con las otras. Sus máximas dan sentido a la vida y a la existencia de las personas; es una ética corporativa y comunitaria, porque las personas viven y comparten sus convicciones y preferencias con otros que también las han adoptado.

En nuestras sociedades contemporáneas o postmodernas son esencialmente consumistas como ha mostrado Cortina, la felicidad puede ser entendida como bienestar (bien-estar o estar bien) asociado en la mayoría de los casos con la adquisición material, con las posibilidades de consumir mercancías innecesarias, que sobrepasan a la satisfacción de las necesidades básicas, producidas por un mercado que produce un *ethos* consumista.

La propuesta de Cortina que comenzó con una primera etapa: ética de mínimos y ética de máximos, fue ampliándose a una ética intercultural y mundial al interior de un cosmopolitismo como nuevo paradigma sociopolítico para nuestro mundo contemporáneo, el cual la filósofa se adhiere siguiendo la tradición kantiana. Un cosmopolitismo que de acuerdo a Cortina es ineludible, porque en un mundo con una globalización de la economía, de la información y hasta de los estilos de vida, las personas en su calidad de ciudadanos no solamente son ciudadanos de sus respectivas localidades o países, sino del mundo. Por ello se refiere a una ciudadanía cosmopolita que tiene que traspasar las fronteras nacionales y abrirse paso a una ética transnacional, intercultural y mundial, siendo ésta una prioridad. Sin embargo, sostener una ética como esa conllevaría, aunque no sin poner límites y cuestionar los efectos del fenómeno globalizador, a continuar respaldando y avalando la globalización como ideología mundial imparabile.

En consecuencia, podría surgirnos la interrogante, ¿acaso no existe algo mejor que la globalización en el siglo XXI? ¿Qué o quién podrá sustituirla? Porque la globalización como ideología y como fenómeno responde a la universalización del sistema económico neoliberal sobre el que se fundamenta. Como tal, intenta de homogenizar las culturas y las sociedades, generando pobreza, desigualdades y por lo tanto, injusticia sociocultural. Por lo tanto, hay que vigilar e intentar controlar la globalización por medio de una ética universal que a su vez requiere estar unida con una justicia global como ha señalado Cortina, lo cual daría cuenta que la filósofa española estaría avalando la globalización del mundo occidental y que se abre paso en el mundo oriental, aunque lentamente, puesto que no desarrolla una crítica hacia su médula, sino que en lugar de eso propone una ética mundial e intercultural para la era de la globalización.

No obstante, no existe opción alguna por el momento que le haga frente a los efectos de la globalización y su modelo económico imperante, que no sea una ética mundial e intercultural apoyándose en una ética cívica en las sociedades occidentales.

Por medio de una propuesta ética-política, que comenzó preocupándose de lo cívico de una sociedad, es decir, de las relaciones intersubjetivas de sus ciudadanos en este mundo de la vida, pasaría después a conformar una ética transnacional, esto es,

un *ethos* que ya no solamente sea válido para los habitantes de un país determinado, sino para las naciones, configurándose por lo tanto una ética intercultural y mundial, necesaria para controlar la globalización y su economía, Cortina trata de justificar lo injustificable, puesto que se pretende conseguir con una ética global es mantener un orden mundial, lo cual no es otra cosa que un mito, dado que dicho orden universal tiene que ver con un tiempo prolongado de paz, porque tal estado de paz no es verdaderamente eso, ya que la paz está condicionada más allá de los tratados bilaterales e internacionales, a los ejércitos y a sus respectivos armamentos que tienen la gran mayoría de los países.

Jamás se llegará a dicho estado global (ética mundial) con una globalización de la economía, puesto que no es otra cosa que un gran sueño: la unificación cosmopolita de los pueblos, y esto desde antaño, baste recordar al conquistador macedónico Alejandro Magno y su idea de helenización, y así encontramos otros intentos fallidos imperialistas durante la historia de la humanidad, hasta llegar al imperio mayor de nuestro tiempo: la globalización que homogeniza, genera cada vez más injusticias y desigualdades y no da para el establecimiento de un orden mundial.

También hay que considerar que siempre existe más de un segmento minoritario que no está interesado en alcanzar el bien común ni en contribuir en aquello, sino todo lo contrario, buscan perjudicar, atentar y dañar lo bueno que hay en la sociedad como en la vida de las personas. Entonces pensar y creer que todas las personas vayan a colaborar para la obtención de un *ethos* mundial único es algo sumamente imposible de concretarse. Sumado a que hay quienes piensan maquiavélicamente e instrumentalizan a otros para su propia conveniencia, generalmente para obtener beneficios económicos.

La filósofa española ha venido ofreciendo una propuesta para un mundo en que la ética realmente hace falta, aclamando a que las personas, las organizaciones y las empresas que conforman la sociedad, la recuperen y la pongan en práctica, existiendo así un compromiso con lo humano, ya que la ética contribuiría en hacer un mundo mejor, esto es, más humanizado. De ahí que Cortina apueste por los valores cuando muchos parecen haberlos olvidados, dado el supuesto relativismo cultural que acontece en la postmodernidad y el subjetivismo. En cambio, para ella los valores

parecen tener una consistencia ontológica objetiva: existen en la realidad en que vivimos, cuando se dan ciertas condiciones, o mejor dicho cuando son respetados y mantenidos aquel conjunto de mínimos morales, o no existen porque tales condiciones no se cumplen y llevan a cabalidad. Por ello es que en algunos casos, cuando no hay un valor surge su antagónico: el disvalor.

Al recurrir a un mínimo de valores morales, Cortina parece ir contra la corriente en la postmodernidad, sobre todo con su planteamiento de una ética cívica como fundamento de una ética intercultural a base de un conjunto de valores que componen los mínimos morales para las sociedades, cuando los postmodernos apuestan por el relativismo de los valores y que por lo tanto, hablar de valores implica un subjetivismo, pues cada persona tiene la capacidad de escoger y armar su propia escala valórica. Pero ante ello, el desafío es mantener, defender y exigir el cumplimiento de valores esenciales para la vida no sólo individual, sino también social o comunitaria.

Gracias al descubrimiento de la intersubjetividad y de lo que Cortina denomina una tradición del reconocimiento, llegó a plantear que cuando se trata de los mínimos de humanidad no basta ni es suficiente con argumentar sobre aquello que constituye pautas exigibles de justicia, porque también deben ser sentidas y/o vivenciadas por las personas, más allá de toda la discusión y los acuerdos lógico-argumentativos que se lleven a cabo sobre ellos. En el fondo Cortina sostiene que cada mínimo hay que vivirlo compasivamente por medio de una razón cordial, a partir de lo más profundo de nuestro ser mediante los afectos, las emociones y los sentimientos (y particularmente los sentimientos morales).

Cortina nos recuerda que la axiología aún está vigente y que hay que echar mano de ella si queremos construir un mundo más humano: más justo y donde haya cabida para la felicidad, recurriendo a valores imprescindibles y emblemáticos (libertad, igualdad y solidaridad), valores que más allá de ser pensados y analizados discursivamente, y ver si están o no en las normas acordadas por convención, deber ser estimados y vivenciados por las personas, a partir de su razón humana íntegra: lógica-comunicativa y cordial.

Su propuesta ética-política de una ética global e intercultural vuelve a traer a la palestra los valores, la moral sin la que nuestro mundo es insostenible y por lo tanto, a la ética como filosofía moral.

A fin de cuentas, la ética mundial e intercultural que sugiere Cortina apunta como todo sistema ético a la felicidad humana, pero no una felicidad utópica, sino real y posible, que no excluye sus elementos constitutivos: la conciencia, la libertad y la responsabilidad. Además, recalca aquellas exigencias objetivas que permitirían que los seres humanos alcancemos la plenitud de nuestras vidas.

Para finalizar, quisiera agregar una reciente experiencia de vida y relacionarla, en cierto modo, con mi tema de investigación.

Cuando me encontraba en el periodo culmine de esta tesis, tuve un receso de dos semanas aproximadamente debido a un problema de salud que terminó siendo más grave de lo que parecía. Padecí de apendicitis que por diversos factores pasó a peritonitis, lo que me mantuvo hospitalizado por una semana, y luego de que recibiera el alta médica, tuve una recaída producto de una infección en la herida postquirúrgica, seguida de una atelectasia que me impedía respirar de manera normal.

Viví en carne propia, y creo que por primera vez me sentí en el más completo estado de igualdad con otros que también padecían alguna dolencia o enfermedad, a quienes pude compadecer y condolerme con ellos – y de verdad que la compasión se siente y conmueve las entrañas hasta las lágrimas – en la enfermedad y en el dolor, que de paso nos recuerdan cuán frágiles y vulnerables somos como especie. Es ahí donde todo lo que uno puede haber adquirido en cuanto a conocimientos, estudios, títulos, grados académicos, dejan de importar y de tener sentido, puesto que lo que más urge es volver a estar bien, a recuperar el estado de salud física, mental y emocional.

Y es que el curso natural, cotidiano y hasta normal de la espontaneidad de la vida se ve afectada y sufre quiebres en la enfermedad y en el dolor. Incluso la libertad humana es coartada, porque la libertad de la que tanto han hablado los filósofos y tantos otros intelectuales a lo largo de la historia, no solamente consiste en poder tomar decisiones autónomamente, sino además en tener las energías suficientes para movilizar cualquier parte del cuerpo, el cual no está separado de la mente, y por lo

tanto, influye en ella. Es más, llego a sostener que una buena salud constituye la libertad de un individuo.

En aquellos momentos también es posible tener lecciones de humildad y de prudencia, pues aunque no se quiera, en determinados momentos presentamos grados de soberbia y prepotencia de lo que somos y/o hemos alcanzado, sea consiente e inconscientemente, pero cuando padecemos de un estado crítico de salud y no podemos desarrollar lo que sabemos hacer porque no podemos valernos de nuestras propias fuerzas, sino que nos damos cuenta que necesitamos de otros: y en dicha necesidad hay un reconocimiento de nuestros semejantes y se espera que ellos también nos reconozcan a nosotros como personas con dignidad para vivir.



ANEXO

En estos 32 años de trayectoria, desde que la filósofa y catedrática de Valencia, defendió su tesis doctoral (*Dios en la filosofía trascendental de Kant*) el año 1981 a la actualidad, ha contribuido al quehacer filosófico con una vasta producción, la que se presenta a continuación:

1985: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel* (Sígueme, Salamanca).

Crítica y utopía. La Escuela de Francfort (Cincel, Madrid).

1986: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Anaya, Madrid)

1990: *Ética sin moral* (Tecnos, Madrid).

1991: *La moral del camaleón. Ética política para nuestro fin de siglo* (Espasa-Calpe, Madrid).

1993: *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid).

1994⁶⁷: *La ética de la sociedad civil* (Anaya, Madrid).

1995: *Ética civil y religión* (PPC, Madrid).

1996⁶⁸: *El quehacer ético. Guía para la educación moral* (Santillana, Madrid).

Ética (junto a otros autores; Akal, Madrid).

Ética. La vida moral y la reflexión ética. 4º curso (Santillana, Madrid).

1997⁶⁹: *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía* (Alianza Editorial, Madrid).

1998⁷⁰: *El mundo de los valores. Ética mínima y educación* (El Búho, Santafé de Bogotá).

Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad (Taurus, Madrid).

Democracia participativa y sociedad civil. Una ética empresarial (Fundación Social/Siglo del hombre editores, Santafé de Bogotá).

⁶⁷ Colabora en *Ética de la empresa* (Trotta, Madrid), junto a J. Conill, A. Domingo y D. García-Marzá, y fue editora de *10 Palabras Clave en Ética*. (Verbo Divino, Pamplona).

⁶⁸ En este año, Adela Cortina colabora en varias obras: *Un mundo de valores* (Consellería de Cultura, Educación y Ciencia, Valencia), junto a J. Escámez y E. Pérez), en la elaboración de textos para bachillerato, de *Filosofía* (Santillana, Madrid) junto al grupo Ethos y *Ética* (Santillana, Madrid), *Ética y legislación en enfermería* (MacGrawHill, Madrid) junto a P. Arroyo,

⁶⁹ Estuvo a cargo de la dirección de *Rentabilidad de la ética para la empresa* (Fundación Argentaria/Visor, Madrid), y de *Ética y empresa. Una visión multidisciplinar* (Fundación Argentaria/Visor, Madrid).

⁷⁰ Dirigió la obra *Diez palabras clave en filosofía política* (Verbo Divino, Estella).

1999⁷¹: *Los ciudadanos como protagonistas*. (Círculo de lectores, Galaxia Gutenberg, Barcelona).

2000: Es coordinadora de: *La educación en los valores* (Fundación Argentaria/Biblioteca nueva, Madrid) y *Diez palabras clave en ética de las profesiones* (Verbo Divino, Estella).

2001: *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Trotta, Madrid).

2002: *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global* (Taurus, Madrid).

Educación en valores y responsabilidad cívica (El Búho, Satafé de Bogotá).

2003: Es editora de *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y de las comunicaciones* (Trotta, Madrid) y es editora junto a D. García-Marzá de *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista* (Tecnos, Madrid).

2004⁷²: *Ética cívica mundial. Otro mundo es posible* (Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo).

2005⁷³: “Informe sobre organismos modificados genéticamente en la agricultura y la alimentación” del Comité Asesor de Ética en la Investigación Científica y Técnica (Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología, Madrid).

2007: *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (Nobel, Oviedo)⁷⁴.

2008: *Public Reason and Applied Ethics. The Ways of Practical Reason in a Pluralist Society* (Ashgate, Aldershot).

Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso (Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid).

2009⁷⁵: *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos* (Taurus, Madrid).

⁷¹ Es coordinadora de *La empresa ante la crisis del bienestar. Una perspectiva ética* (Miraguano ediciones, Madrid).

⁷² Aquel año, fue invitada a nuestro país, a la Conferencias Presidenciales de Humanidades en el Patio de las Camelias del Palacio de la Moneda, presentando su conferencia El protagonismo de la sociedad civil: ciudadanía y empresa en el horizonte de la globalización.

⁷³ Ese mismo año, en nuestro país, pronunció una conferencia para la inauguración del año académico en la Universidad de Valparaíso (30 de marzo de 2005), intitulada La Misión de la Universidad: Educar para la Ciudadanía en el Siglo XXI.

⁷⁴ Con esta obra recibió el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos.

2010: *Justicia Cordial* (Trotta, Madrid).

Las raíces éticas de la democracia (Publicaciones Universidad de Valencia).

2011: *Neuroética y neuropolítica. Las bases cerebrales de la educación moral* (Tecnos, Madrid).

2012: *Guía comares de neurofilosofía práctica* (Comares).

2013: *¿Para qué sirve realmente la ética?* (Paidós, Barcelona).

Capítulos de Libros y Artículos de Revistas.

1) “*La aporía determinismo-libertad en el Edipo Rey de Sófocles*”. Estudios de Metafísica, I (1970/71), pp. 125-131.

2) “*La libertad en Heráclito de Éfeso*”. Estudios de Metafísica, II (1971/72), pp. 237-240.

3) “*Los intereses de la razón en el criticismo kantiano*”. Estudios de Metafísica, IV (1974/75), pp.81-95.

4) “*A propósito de un libro sobre relaciones entre ciencia y religión*”. Anales Valentinianos, III (1977), pp.59-173.

5) “*La teología trascendental. El más elevado punto de vista de la filosofía trascendental kantiana*”. Anales del Seminario de Metafísica (Madrid), XIII (1978), pp.47-66.

6) “*Apuntes sobre la concepción y método de una ética filosófica*”. Pensamiento, XXXVI/143 (1980), pp.339-352.

7) “*Racionalidad y fe religiosa*”. Iglesia viva, 87/88 (1980), pp.297-325.

8) “*Juicio ético de la realidad económico-social*”. Misión abierta, nº extra (1981), pp.31-40.

⁷⁵ Colabora como editora junto a Gustavo Pereira en *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* (Tecnos, Madrid).

- 9) “*El lugar de Dios en el sistema trascendental kantiano*”. Pensamiento, XXXVII/148 (1981), pp.401-416.
- 10) “*La crítica de la razón pura: una reflexión acerca de la razón sistemático-teleológica*”. Teorema (en prensa desde 1982).
- 11) “*Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel*”. Estudios Filosóficos, XXXI/87 (1981), pp. 321-336.
- 12) “*El concepto de `crítica` en la filosofía trascendental de Kant*”. Cuadernos salamantinos de filosofía, IX (1982), pp.5-22.
- 13) “*Fundamentar la moral*”. Iglesia viva, 102 (1982), pp.605-630.
- 14) “*Tendencias dominantes en el mundo de hoy*”. Laicado, 63 (1983), pp. 9-21.
- 15) “*Historia de la Filosofía: ¿historia o filosofía?*”. Cuadernos de filosofía y ciencia, 3 (1983), pp.17-27.
- 16) “*Fin como telos y fin como función en N. Luhmann*”. Cuadernos de filosofía y ciencia, 4 (1983), pp. 243.255.
- 17) “*¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?*”. Pensamiento, 40, nº157 (1984), pp.55-76.
- 18) “*Reto y ambigüedades de la Ilustración*”. Actas del Tercer Simposio de Teología Histórica, Valencia, (1984), pp.33-49.
- 19) “*Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kant*”. Kant-Studien, 75 Jg. Heft 3 (1984), pp. 280-293.
- 20) “*El quehacer ético*”. Diálogo filosófico, 1 (1985), pp. 35-44.
- 21) “*La hermenéutica crítica de Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?*”. Estudios filosóficos, vol. XXXIV, nº85, pp. 83-114.
- 22) “*Rehabilitación de la razón práctica desde la ética de la ciencia*”. Sistema, 67 (1985), pp. 97-107.

- 23) “*Ernst Bloch. El bien supremo como condición de sentido y patria de la identidad*”. Quadernos de filosofía i ciencia, 7 (1985), pp. 57-71.
- 24) “*Moral civil en nuestra sociedad democrática*”. Razón y fe, 1 (1985), pp. 353-364.
- 25) “*Razón dialógica y responsabilidad solidaria en K. O. Apel*”, en: J.M. Almarza (ed.), El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica. Salamanca, 1985, Fundación F. Ebert e Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, pp. 145-191.
- 26) “*Ética y política*”. Acontecimiento, 3 (1985), pp. 35-46.
- 27) “*La justificación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls*”. Doxa, 2 (1985), pp. 129-144.
- 28) “*Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana*”. Pensamiento, vol. 42, nº 166, (1986), pp.181-192.
- 29) “*Presupuestos morales en la teorías de la democracia*”. Revista de filosofía y didáctica de la filosofía, 4 (1986), pp. 9-14.
- 30) “*La calidad moral del principio ético de universalización*”. Sistema, 77 (1987), pp. 111-120.
- 31) “*La teleología kantiana: naturaleza, libertad, historia*”. Actas del II Congreso de Filosofía del País Valenciano, 1986, pp. 139-150.
- 32) “*El porvenir de la filosofía moral*”. Actas del II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política, CSIC, Instituto de Filosofía, Madrid, 1988, pp. 244-252.
- 33) “*Dignidad y no precio: más allá del economicismo*”, en: E. Guisán (ed.), Grandeza y miseria de la ética postkantiana, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 140-166.
- 34) “*Legitimación del Estado y tecnología social*”. Estudios filosóficos, nº 102, (1987), pp. 355-368.

35) "*Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft*", en K. O. Apel (Hg.), Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie, Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1990, pp. 320-352.

36) "*Una ética del carácter y de la felicidad*". Anthropos, número dedicado a la persona y obra de J. L. Aranguren, nº 80 (1988), pp. 42-45.

37) "*La reconstrucción de la razón práctica. Más allá del procedimentalismo y sustancialismo*". Estudios filosóficos, nº 104 (1988), pp. 165-193.

38) "*La ética comunicativa del Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas*" en: V. Camps (ed.), Historia de la filosofía moral y política, Barcelona, Crítica, vol. III, 1989, pp. 533-576.

39) "*La democracia como modelo de organización social y como forma de vida*". Iglesia viva, nº 133 (1988), pp. 41-54.

40) "*El contrato social como ideal del Estado de derecho. El dudoso contractualismo de Immanuel Kant*", Revista de estudios políticos, nº 59 (1988), pp. 49-64.

41) "*Limites y virtualidades del procedimentalismo moral y jurídico*". Anales de la Cátedra Francisco Suárez, Granada, nº 28 (1988), pp.43-63.

42) "*Pragmática formal y derechos humanos*", en: J. Muguerza y otros, El fundamento de los derechos humanos, Madrid, Debate, 1989, pp. 125- 133.

43) "*El ethos democrático: entre la anarquía y el Leviatán*", Actas del Simposio sobre Sociedad civil y Estado, Madrid, Fundación Ebert e Instituto Fe y Secularidad, 1988, pp. 85-97.

44) "*Sobre la 'obediencia al derecho' de Eusebio Fernández*", Anuario de Filosofía del Derecho, V (1988), pp. 513-522.

45) "*Estudio preliminar a Immanuel Kant*", La Metafísica de las Costumbres, Madrid, Tecnos, 1989, XV-XCI.

- 46) “*Por una Ilustración feminista*”, Leviatán, nº 35 (1989), pp. 101-111.
- 47) “*De lo femenino y lo masculino. Notas para una filosofía de la Ilustración*”. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp.291-302.
- 48) “*El contrato social como idea regulativa*”. Actas del Seminario sobre Kant (en torno al bicentenario de la Crítica de la razón práctica), Madrid, Instituto de Filosofía, CSIC, 1989.
- 49) “*La razón práctica como herencia de la Ilustración*”. Enrahonar, 17 (1991), pp.31-42.
- 50) “*El deontologismo ético: en favor de la libertad, la igualdad y la solidaridad*”. Anthropos, nº 96, (1989), pp. 22-27.
- 51) “*Autobiografía intelectual de Adela Cortina*”. Anthropos, nº99 (1989), pp. 9-16.
- 52) “*La moral como forma deficiente de derecho*”. Doxa, nº 5 (1988), pp. 69-85.
- 53) “*Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad*”. Sistema, nº 96 (1990), pp. 3-17.
- 54) “*El individualismo de izquierdas: ¿una moral para el 2000?*”. Iglesia viva, nº140/141 (1989), pp. 233-250.
- 55) “*Ética de la Modernidad Crítica*”. Actas de la Semana sobre `Sentido de la vida y valores`, Universidad de Deusto, 1989, pp. 75-89.
- 56) “*Diskursethik und Menschenrechte*”. Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie, LXXVI/1 (1990), pp. 37-49.
- 57) “*Ecologismo Y derechos de los pueblos*”. Claves de Razón Práctica, nº8 (1990), pp. 28-36.
- 58) “*Del socialismo científico al emotivismo político*”. Cuadernos Salamantinos de Filosofía, XVII (1990), pp. 65-78.

- 59) “*Justicia y solidaridad. Las virtudes de la ética comunicativa*”. Ética en América Latina. VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, junio de 1990, Bogotá, USTA, pp. 27-45.
- 60) “*Respuesta a la encuesta de intelectuales y políticos*”. Sistema, n° 100 (1991), pp. 207-210.
- 61) “*Elías Díaz: Ética contra política. Los intelectuales y el poder*”. Sistema, n°100 (1991), pp. 147-155.
- 62) “*Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico en: K.O. Apel/A. Cortina/J. de Zan/D. Michelini (eds)*”, Ética comunicativa y democracia, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 219-240.
- 63) “*Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad*”, en K.-O. Apel, Teoría de la verdad y ética del discurso, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 9-33.
- 64) “*El formalismo de la ética y la ética formal de los bienes*”, en J. Muguerza/F. Quesada/R. Rodríguez (eds.), Ética días tras día, Madrid, Trotta, 1991, pp. 105-122.
- 65) “*Moral creyente y Ética laica: implicaciones y desmarques*”. Sal Terrae, tomo 79, 7/8 (1991), pp.531-540.
- 66) “*Bueno, pero, ¿qué es el socialismo?*”. Claves de razón práctica, 16, octubre 1991, pp.34-39.
- 67) “*Ética i política*”. La responsabilitat social dels filòsofs, Barcelona, Fundació “la Caixa”, 1991, pp.83-102.
- 68) “*Würde, nicht Preis: Jenseits des Ökonomizismus*”, en: J. Muguerza (Hrsg.), Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spaien, Freiburg/München, Alber, 1991, pp. 209-232.
- 69) “*Más allá del fideísmo y el laicismo. Los haberes de la racionalidad práctica*”, en Varios autores, Euroizquierda y Cristianismo, Madrid, Fundación Friedrich Ebert 1991, pp.162-172.

- 70) “*Ecology and Peoples Rights*”, en: A. Ofsti (ed.), Ecology and Ethics, Nordland Akademi for Kunst og Vitens kap, Trondheim, 1992, pp. 55-71.
- 71) “*Ética filosófica*”, en M. Vidal (comp.), Conceptos fundamentales de ética teológica, Madrid, Trotta, 1992, pp. 145-166.
- 72) “*Ethik ohne Moral. Grezen einer postkantischen Prinnnzipienethik?*”, en K.O. Apel/M. Kettener, Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 278-296.
- 73) “*Das kritische Potencial des Universalismus*”, Ethik und Sozialwissenschaften, 3 (1992), pp. 221-223.
- 74) “*Izquierda sin dogmas: un socialismo procedimental*”. Sistema, nº 108, mayo (1992), pp. 41-56.
- 75) “*La democracia como razón de ser en Europa*”. Recerca, nº 3 (1992), pp. 65-76.
- 76) “*Razón positivista y razón comunicativa en la ética*”. Reexamen del neopositivismo, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1992, pp. 79-90.
- 77) “*Universalismo ilustrado identidad europea. ¿Es el patriotismo una virtud?*”. La idea de Europa. Una aproximación filosófica, Coloquio Hispano-Francés de Filosofía (Valencia, Marzo 1991), [publicado en 1992].
- 78) “*L’ètica democrática davant les contradiccions del liberalisme polític actual*”. Cristianismo i societats avançades, Barcelona, Editoriail Cruïlla y Fundatió J. Maragall, 1992, pp. 17-32.
- 79) “*Ética del discurso y democracia participativa*”. Sistema, nº 112, enero de 1993, pp. 25-40.
- 80) “*Democracia: dogma de nuestro tiempo*”. Claves de la razón práctica, nº 29 (1993), enero-febrero, pp. 25-32.

- 81) “*Ética comunicativa*”, en V. Camps/O. Guariglia/F. Salmerón, Concepciones de la ética, Madrid, Trotta, 1992, pp. 177-200.
- 82) “*La ética de una nueva sociedad civil: de los derechos a las responsabilidades*”. Sal Terrae, nº 958 (1993), pp. 423-436.
- 83) “*Diskursethik und partizipatorische Demokratie*”. Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel, Herausgegeben von A. Dorschel, M. Kettener, W. Kuhlmann und M. Niquet, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, pp. 238-256.
- 84) “*El neoindividualismo: una ética indolora para unos, dolorosa para los demás*”. Diálogo filosófico, nº 27 (1993), pp. 343-351.
- 85) “*La persona como interlocutor válido. Virtualidad de un concepto ‘transformado’ de persona para la bioética*”, en: F. Abel – C. Cañón (eds.), La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética, UPC/FIUC, Madrid, 1993, pp. 143-158.
- 86) “*La moral de camaleón. En torno a la fundamentación filosófica de lo moral*”. Aula de Cultura, El Correo Español El Pueblo Vasco, Bilbao, 1993, pp. 25-36.
- 87) “*Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos*”. Iglesia viva, nº 168 (1993), pp. 527-543.
- 88) “*El paradigma ético del Estado contemporáneo*”. La corrupción al descubierto, República de Colombia, Ministerio de Gobierno, 1994, pp. 105-124.
- 89) “*Del Estado de bienestar al Estado de justicia*”. Claves de la razón práctica, nº 41, abril (1994), pp. 12-20.
- 90) “*Ética de la sociedad civil: un antídoto contra la corrupción*”. Claves de la razón práctica, nº 45 (1994), pp. 24-31.
- 91) “*Bioética y nuevos derechos humanos*”, en José M^a Sauca (ed.), Problemas actuales de los derechos fundamentales, Universidad Carlos III, Madrid, 1994, pp. 441-456.

- 92) “*Ética discursiva y democracia política*”. Revista Colombiana de Psicología, nº2 (1993), pp. 107-116.
- 93) “*Individu i solidaritat*”. Perspectives de la modernitat avançada, X. Arbós i A. Castiñeira (dirs.), Centre d’Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, 1994, pp. 327-339.
- 94) “*Ética discursiva en el ámbito de la información*”, en: Éticas de la información y deontologías del periodismo, E. Bonete (coord.), Tecnos, Madrid, 1995, pp. 135-153.
- 95) “*Paz y democracia*”, en Teoría de la paz, V. Martínez (ed.), Nau Llibres, Valencia, 1995, pp. 55-72.
- 96) “*Presupuestos morales del estado social de derecho*”, en: Ética y conflicto, C. Motta (comp.), TM Editores, 1995, Bogotá, pp. 185-206.
- 97) “*Ética empresarial y opinión pública*”. Claves de razón práctica, nº 56 (1995), pp. 48-55.
- 98) “*The General Public as the Locus of Ethics in Modern Society*”, en Peter Ulrich/Charles Sarasin (eds.), Facing Public Intest. The Ethical Challenge to Business Policy and Corporate Communication, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1995, pp. 43-58.
- 99) “*La educación del hombre y del ciudadano*”. Revista Iberoamericana de Educación, nº 7 (1995), pp. 41-64.
- 100) “*Los derechos humanos a examen*”. Ética, Discurso, Conflictividad (Homenaje a R. Maliandi), Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995, pp. 239-247.
- 101) “*En la dirección del progreso*”. Temas para el debate, nº 13 (1995), pp. 56-58.
- 102) “*Ciudadanía social*”. Temas para el debate, nº 16 (1996), pp. 7-8.
- 103) “*En torno a la fundamentación filosófica de la moral*”. Naturaleza e liberdade, Oporto, 1995, pp. 53-64.

- 104) “*Ética aplicada y democracia radial*”. El trabajo filosófico de hoy en el Continente, Memoria del XIII Congreso Oberoamericano de Filosofía (4-9 julio 1994), Bogotá, 1995, pp. 929-940.
- 105) “*Moderne Unternehmensethik: eine kritische Ethik der unternehmerischen Tätigkeit*”. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, vol. 82/Heft 1 (1996), pp. 88-101.
- 106) “*Què és el liberalism social?*”, en: A. Castiñeira (dir.), El liberalisme i els seus crítics, Temes Contemporanis/Proa, Barcelona, 1996, pp. 207-220.
- 107) “*La innovación y los valore éticos*”. Innovación y cambio, Forum Deusto, Universidad de Deusto, 1996, pp. 49-64.
- 108) “*El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*”. Isegoría, nº 13 (1996), pp. 119-134.
- 109) “*Éticas del deber y éticas de la felicidad*”, en Ética y Estética en X. Zubiri, Trotta, Madrid, 1996, pp. 49-62.
- 110) “*Ética y violencia política*”. Sistema, 132/133 (1996), pp. 57-71.
- 111) “*Ética civil y cultura de la tolerancia*”. Cultura de la tolerancia, Madrid, BAC Popular, 1996, pp. 13-27.
- 112) “*La regeneración moral de la sociedad y de la vida política*”. Corrupción y Ética, Universidad de Deusto, Cuadernos de Teología Deusto, nº 9, Bilbao, 1996, pp. 29-37.
- 113) “*Ética de la empresa*”. Sal Terrae, Julio-Agosto, 1996, pp. 573-584.
- 114) “*La ética cívica como ética de mínimos*”, en L. Núñez (ed.), Ética pública y moral social, Madrid, Noesis, 1996, pp. 89-100.
- 115) “*Ciudadanía social y multicultural*”, en J.F. Tenazos (ed.), La democracia postliberal, Madrid, Sistema, 1996, pp. 131-146.

116) “Comités de ética”, en O. Guariglia (ed.), Cuestiones morales, Madrid, Trotta/CSIC, 1996, pp. 291-306.

117) “*Filosofía republicana: el giro aplicado en la filosofía*”, en J.A. Estrada y J.A. Pérez Tapias (eds.), ¿Para qué filosofía?, Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996, pp. 343-355.

118) “*Democracia y movimientos sociales*”. Temas para el Debate, 27 (1997), pp. 27-30.

119) “*Una ética estructuralista del carácter y la felicidad (perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)*”. Isegoría, 15 (1997), pp. 93-108.

120) “*Resolver conflictos, hacer justicia*”. Cuadernos de Pedagogía, 257 (1997), pp. 54-56.

121) “*La formació moral i cívica*”. Perspectiva escolar, 212 (1997), pp. 20-26.

122) “*Ética de la sociedad civil. ¿Un antídoto contra la corrupción?*”, en F.J. Laporta y S. Álvarez (ed.), La corrupción política, Madrid, Alianza, 1997, pp. 253-270.

123) “*La paz en Kant: Ética y Política*”, en V. Martínez Guzmán (ed.), Kant: La paz perpetua, doscientos años después, Valencia, Nau Llibres, 1997, pp. 69-81.

124) “*Les Claus de la bioètica*”. Mètode, 17, Primavera 1997, pp. 26-27.

125) “*Ciudadanía económica*”, en A. Guerra, M. Soares, M. Rocard y otros, Una nueva política social y económica para Europa, Madrid, Editorial Sistema, 1997, pp. 31-53.

126) “*Particularisme i universalisme: hem d’universalitzar els valors i els drets occidentals?*”, en M. Dueñas (ed.), Xoc de civilitzacions, Barcelona, Temes Contemporanis/Proa, 1997, pp. 193-202.

127) “*Bioética y ética discursiva*”. La bioética en la encrucijada, editado por la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, (I Congreso Nacional, Madrid, junio de 1996), Madrid, 1997, pp. 47-58.

- 128) “*Ética de la Administración Pública*”. Jornadas sobre ética pública, Ministerio de Administraciones Públicas, Madrid, 1997, pp. 61-72.
- 129) “*Universalizar la aristocracia. Por una ética de las profesiones*”. Claves de la razón práctica, (1997), pp. 46-52.
- 130) “*La ética: un negocio rentable para la empresa*”. Debats tecnològics, nº 5, noviembre, 1997, pp. 92-97.
- 131) “*Ética y empresa. Introducción*”. Ética y empresa: una visión interdisciplinar, Madrid, Fundación Argentaria / Visor, 1997, pp. 9-25.
- 132) “*Presupuestos éticos del quehacer empresarial*”, en A. Cortina (dir.), Rentabilidad de la ética para la empresa, Madrid, Fundación Argentaria / Visor, 1997, pp. 13-36.
- 133) “*Ciudadanía social cosmopolita*”. Temas para el debate, nº 37, diciembre de 1997, pp. 8-9.
- 134) “*Problemas éticos de la información disponible, desde la ética del discurso*”, en Lydia Feito (ed.), Estudios de Bioética, Madrid, Dykinson, 1997, pp. 43-55.
- 135) “*Ética, moral y comportamiento*”. Revista de treball social, nº 146, junio, 1997, pp. 23-35.
- 136) “*Fundamentación de la ética*”. Diccionario de pensamiento contemporáneo, Madrid, San Pablo, 1997, pp. 445-453.
- 137) “*El potencial ético de la sociedad civil*”. Debats, nº 61, otoño, 1997, pp. 17-24.
- 138) “*Radikale Demokratie und Anwendungsethik*”, en J.-P. Harpes/W. Kuhlmann (Hrsg.), Zur Relevanz der Diskursethik, Münster, LIT, 1997, pp. 337-350.
- 139) “*Ética civil: entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad*”. Lección inaugural del Curso Académico 1997-98, Universitat Ramon Llull, pp. 3-16.

- 140) “*El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*”, en R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur, IKO-Verlag, Frankfurt, 1998.
- 141) “*Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*”. Fundación Juan March, Boletín informativo, nº 277, febrero de 1998, pp. 3-10.
- 142) “*Estado y ciudadanía*”. Temas para el debate, nº 40, Marzo, 1998, pp. 41-44.
- 143) “*Valores universales y diversidad cultural en la tradición dialógica mediterránea*”, en M. Àngels Roque (ed.), Identidades y conflicto de valores, Barcelona, Icaria, pp. 63-69.
- 144) “*L’étique appliquée comme herméneutique critique des activités humaines*”. La vie des normes & l’esprit des lois, sous la direction de L.K. Sosoe, Harmattan, Paris, 1998, pp. 151-168.
- 145) “*¿Qué son los valores y para qué sirven?*”. Temas para el debate, nº 42, mayo 1998, pp. 20-22.
- 146) “*Ética, tecnología y salud*”, en M^a M. García (ed.), Ética y salud, Escuela Andaluza de Salud Pública, Granada, 1998, pp. 25-38.
- 147) “*Sociedad civil*”, en A. Cortina (dir.), 10 palabras clave en Filosofía Política, VD, Estella, 1998, pp. 353-388.
- 148) “*Weltwirtschaftsethik in radikaldemokratischer Perspektive*”, en Th. Maak/Y. Lunau (Hrsg.), Weltwirtschaftsethik, Haupt, Bern/Stuttgart/Wien, 1998, pp. 139- 154.
- 149) “*Business Ethics in the Catholic Value System: The Spanish Case*”, en B.N. Kumar/H. Steinmann (eds.), Ethics in International Manafement, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1998, pp. 401-417.
- 150) “*Ciudadanía activa*”. Temas para el debate, nº 47, Octubre, 1998, pp. 20-23.

151) “*Der Status der Anwendungsethik. Kritische Hermeneutik der menschlichen Aktivitäten*”. Archive für Rechts und Sozialphilosophie, vol. 84 (1998), Quartal, Heft 3, pp. 392-404.

152) “*Ética intercultural. Una aproximación desde Europa*”. Topografías del mundo contemporáneo, Madrid, Ediciones Encuentro/Fundación Argentaria, 1998, pp. 34-53.

153) “*¿Qué es una persona moralmente educada?*”, en Félix García Moriyón (ed.), Crecimiento moral y Filosofía para niños, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998, pp. 15-33.

154) “*El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia*”, en V. Fisas (ed.), Barcelona, Icaria, 1998, pp. 27-41.

155) “*Juicio ético sobre el neoliberalismo*”. Neoliberalismo y Cristianismo, XVIII Congreso de Teología, 10-13 septiembre 1998, Evangelio y Liberación, Madrid, 1998, pp. 31-47.

156) “*La concepción de la ciudadanía en la sociedad actual*”. Eduació i canvi social, Ajuntament de Sabadell, Projecte Educatiu de Sabadell, 1999, pp. 89-107.

157) “*Ciudadanía, Estado y Democracia*”. En Temas para el debate, nº 54, mayo de 1999, pp. 31-34.

158) “*La ética de los políticos en la modernidad crítica*”, en R.R. Aramayo/J.L. Villacañas (comps.), La herencia de Maquiavelo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 285-302.

159) “*Derechos humanos y discurso político*”, en Graciano González (coord.), Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 36-55.

160) “*Reflexiones éticas en torno al nacionalismo*”. Sal Terrae, 1.023 (1999), pp. 381-392.

161) “*Autoridad, responsabilidad y libertad en el proceso educativo*”, en A. Ollero (coord.), Valores en una sociedad plural, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 1999, pp. 149-172.

162) “*El futuro de los derechos sociales*”, en San Sebastián, Ararteko (Jornadas sobre derechos humanos, nº 2), pp. 51-74.

163) “*Pragmática trascendental*”, en M. Dascal (ed.), Filosofía del lenguaje II. Pragmática, Trotta/CSIC, Madrid, 1999, pp. 137-166.

164) “*Ética y sociedad. Entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad*”. II Congreso de Bioética de América Latina y el Caribe, Bogotá, CENALBE, 1999, pp. 3-15.

165) “*Ciudadanos del mundo. Las exigencias del universalismo ético*”. Laguna. Revista de Filosofía, número extraordinario (1999), pp. 47-56.

166) “*Ética y Bioética*”. Temas para el Debate, nº 57-58 (1999), pp. 27-30.

167) “*Karl-Otto Apel sobre el tópico ‘Filosofía, ¿para qué?’*”. Anthropos, nº 183 (1999), pp.40-44.

168) “*Éthique de la discussion et fondation ultime de la raison*”, en A. Renaut (dir.), Historie de la philosophie politique, Tome V: Les philosophies politiques contemporaines, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 185-229.

169) “*El comunitarismo universalista de la filosofía Kantiana*”, en J. Carvajal (coord.), Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 241-252.

170) “*Ciudadanía, democracia y partidos políticos*”. Temas para el Debate, nº 61 (1999), pp. 20-24.

171) “*La empresa ante la crisis del estado de bienestar*”. La empresa ante la crisis del Estado del Bienestar, Miraguano Ediciones, Madrid, 1999.

172) “*Ética de la empresa informativa*”, Cuaderns del C.A.C. nº 6, 1999, pp. 3-9.

- 173) “*Ética del consumo*”, en J.A. Gimeno (coord.), El consumo en España: un panorama general, Madrid, Fundación Argentaria/ Editorial Visor, 2000, pp. 203-213.
- 174) “*Actualitat de la bioètica*”. Saó (2000), 241, pp. 22-24.
- 175) “*Mujer, Economía familiar y Estado del Bienestar*”, en VVAA, Dimensiones económicas y sociales de la familia, Madrid, Fundación Argentaria/Visor, 2000, pp. 253-268.
- 176) “*El protagonismo de los ciudadanos en una sociedad mediática*”, en J. De Lorenzo (ed.), Medios de comunicación y sociedad: de información a control y transformación, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 45-76.
- 177) “*Bioética cívica en sociedades pluralistas*”. Revista de Derecho y Genoma Humano, nº 12 (2000), pp. 21-27.
- 178) “*Ética y política: moral cívica para una ciudadanía cosmopolita*”. Endoxa, nº 12, 2000, pp. 733-749.
- 179) “*De los derechos a las responsabilidades, del contrato al reconocimiento*”. Alfa, 2000, pp. 13-24.
- 180) “*Justicia y mercado*” en J. Rubio, J.M^a Rosales y M. Toscano (eds.), Retos pendientes en Ética y Política, Revista Contrastes, 2000, pp. 217-226.
- 181) “*El asociacionismo: el capital de los pueblos*”. Dossiers Barcelona Asociacions, 42, 2000, pp. 51-60.
- 182) “*Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*” en J. Muguerza y P. Cerezo, La filosofía, hoy, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 179-190.
- 183) “*¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?*”, en A. Cortina (coord.), La educación y los valores, Madrid, Fundación Argentaria / Biblioteca Nueva, 2000, pp. 61-80.
- 184) “*El universo de los valores*”, en A. Cortina (coord.), La educación y los valores, Madrid, Fundación Argentaria / Biblioteca Nueva, 2000, pp. 15-36.

- 185) “*Civil Ethics and the Validity of Law*”. Ethical Theory and Moral Practice, vol. 3, 2000, pp. 39-55.
- 186) “*Multikulturelle Bürgerschaft*”, en J.P Harpes & L.K. Sosoe (Hg.), Demokratie im Focus, Münster, Litt Verlag, 2001, pp. 105-120.
- 187) “*El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía*”, en A. Cortina / J. Conill (eds.), Educación en la ciudadanía, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2001, pp. 13-30.
- 188) “*Sociedad civil y democracia radical*”, en J. A. Zamora (coord.): Radicalizar la democracia, Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 19-46.
- 189) “*El horizonte ético de la Unión Europea*”, en J. Leguina (coord.), Paisanos de Kafka, Comunidades Europeas, 2001, pp. 69-83.
- 190) “*Cómo educar en la paz*”. SIQUEM, Valencia, 2001, pp. 41-52.
- 191) “*Religión y Ética civil*”, en R. Jáuregui/C. García Andoin (eds.), Tender Puentes, Bilbao, Desclée de Brouwer/ Fundación Pablo Iglesias, 2001, pp. 345-354.
- 192) “*Novo enfoque da responsabilidade social para o que deve ser feito em relação à pobreza mundial e seu contexto de proximidade*”. IV Encontro Internacional de Fundações Privadas Terceiro Sector, Porto Alegre, 2001, pp. 281-291.
- 193) “*Razones del corazón. La educación del deseo*”. Claves de Razón Práctica, vol. 113, 2001, pp. 56-61.
- 194) “*La ética del consumo*”. Temas para el debate, vol. 76, 2001, pp. 18-21.
- 195) “*Assumir responsabilitats globals*”. Idees, vol. 8, 2001, pp. 178-188.
- 196) “*La manida palabra ética*”. Contrastes, vol. 15, 2001, pp. 178-188.
- 197) “*Les raisons du Coeur. L'Éducation du désir*”. Transversalités, vol. 80, 2001, pp. 75-88.
- 198) “*Educación y sociedad*”. Sal Terrae, vol. 1048, 2001, pp. 637-648.

199) “*Consideraciones en torno a la desigualdad*”, FRC. Revista de Debat Polític, 2001, pp. 6-17.

200) “*La empresa sanitaria: Gestión ética*”. Gestión y derecho sanitario. Health Law and Management, I Jornadas Internacionales”, Fundación Mapfre Medicina, Sevilla, 2001, pp. 31-40.

201) “*Educación y globalización. ¿Educar para la ciudadanía política o para la cosmopolita?*”. Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, vol. II/2, 2001, pp. 3-18.

202) “*La actividad empresarial al servicio de las personas*”. Dirección y progreso, vol. 177, 2001, pp. 47-49.

203) “*El vigor de los valores morales para la convivencia*”. “La convivencia en los centros escolares como factor de calidad. Construir la convivencia”, Revista Consejo Escolar del Estado, Ministerio de Educación, 2001, pp. 31-52.

204) “*La ética de las organizaciones sanitarias*”. Revista de Gerencia y Políticas de salud, vol. 3, 2002, pp. 6-14.

205) “*Les raisons du coeur: l'éducation du désir*”, en Alfredo Gómez-Muller (ed.), Du Bonheur comme question éthique, París, L'Harmattan, 2002, pp. 41-60.

206) “*Citoyenneté interculturelle active*”, en Lukas K. Sosoe (dir.), Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté, París, L'Harmattan, 2002, pp. 515-524.

207) “*Valores cívicos para un desarrollo de la democracia*”, en José Félix Tezanos (ed.), Clase, estatus y poder en las sociedades emergentes, Madrid, Sistema, 2002, pp. 599-616.

208) “*Bioética transnacional como quehacer público*”, en Jorge Ferrer y Julio Martínez (eds.), Bioética: un diálogo plural, Madrid, UPC, 2002, pp. 541-554.

- 209) “*Cittadinanza cosmopolita: dai diritti alle responsabilità*”, en Giancarlo Mazzochhi/ Andrea Villani (eds.), Dibattito sulla globalizzazione, Milán, Franco Agnelli, 2002, pp. 277-289.
- 210) “*Bürgerschaftsbegriff aus der Sicht der Diskursethik. Patriotismus oder Kosmopolitismus?*”. Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 257-271.
- 211) “*La ética de las empresas no lucrativas*”, Madrid, Fereno, 2002, pp. 6-16.
- 212) “*La ética del voluntariado*”. Comité Español de Coordinación de las Acciones del Voluntariado, Memoria de Actividades del Año Internacional del Voluntariado, Madrid, 2002, pp. 65-68.
- 213) “*Ciudadanía Intercultural*”, en Jesús Conill (coord.), Glosario para una sociedad intercultural, Valencia, Bancaja, 2002, pp. 35-42.
- 214) “*Cambio en los valores del trabajo*”. Sistema, núm. 168, 2002, pp. 3-15 (con J. Conill).
- 215) “*Editors' Introduction: Business Ethics in the information and Communication Society*” (junto con Juan Carlos Siurana (Guest Editors)), Journal of Business Ethics, núm. 39, 2002, pp. 1-2.
- 216) “*Ir a la raíz*”. Temas para el debate, núm. 96, 2002, pp. 52-54.
- 217) “*Educación y sociedad*”. Compluteca, núm. 41, 2002, pp. 48-51.
- 218) “*Das Prinzip Mit-Verantwortung im Spannungsfeld von Politik, Recht und Moral*”, en Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk (Hg.), Reflexion und Verantwortung, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 13-44.
- 219) “*El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional*”, en Adela Cortina y Domingo García Marzá (eds.), Razón Pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 13-44.

- 220) “*Las tres edades de la ética empresarial*”, en Adela Cortina (ed.), Construir Confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones, Madrid, Trotta, 2003, pp. 17-38.
- 221) “*Republicanismo moral y educación*”, en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), Republicanismo y educación cívica, Granada, Editorial Comares, 2003, pp. 257-267.
- 222) “*Ética transnacional e cidade cosmopolita*”, en Jean -Christophe Merle/ Luiz Moreira (orgs.), Direito e Legitimidade, Sao Paulo, Landy, 2003, pp. 274-287.
- 223) “*Claves para un desarrollo de la democracia*”, en Alfonso Guerra y Jose Félix Tezanos (eds.), Alternativas para el siglo XXI, Madrid, Sistema, 2003, pp. 411-423.
- 224) “*Código ético*” en Antonio Ariño (ed.), Diccionario de la solidaridad, Valencia, Bancaja, 2003, pp. 109-118.
- 225) “*Lo público y lo privado en la solidaridad*”, en José Felix Tezanos, Jose M^a Tortosa y Antonio Alaminos (eds.), Tendencias en desvertebración social y en políticas de solidaridad, Madrid, Sistema, 2003, pp. 191-205.
- 226) “*La Universidad desde una perspectiva ética*”, en Fco. Javier Peña (ed.), Ética para la sociedad civil, Universidad de Valladolid, 2003, pp. 39-66.
- 227) “*El estatuto de la ética aplicada: hermenéutica crítica de las actividades humanas*”, en Graciela Fernández (comp.), El giro aplicado de la ética, Buenos Aires, UNLA, 2003, pp. 59-76.
- 228) “*Una ética global de la responsabilidad*”. Revista Portuguesa de Filosofía, núm. 59, 2003, pp. 33-45.
- 229) “*Bioética o ética do discurso*”. Razao e Fé, núm. 5, 2003, pp. 5-20.
- 230) “*El capital social: la riqueza de las naciones*”. Revista Fundações, núm. 10, 2003, pp. 71-84.

- 231) “*Ética cívica y ética de mínimos: el papel de las fundaciones donantes*”. Los desafíos de las Fundaciones Donantes en la Construcción de Capital Humano y Justicia Social, Santiago de Chile, Fundación PRO humana, 2004, pp. 27-37.
- 232) “*Virtualitäten einer erneuerten Diskursethik für die Bioethik*” en Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.), Perspektiven der Diskursethik, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 65-80.
- 233) “*Fundamentos filosóficos del Principio de Precaución*”, en Carlos Romeo (ed.), Principio de Precaución, Biotecnología y Derecho, Granada, Editorial Comares, 2004, pp. 3-17.
- 234) “*Viabilidad de la ética en el mundo actual*”, en M^a Eugenia Sánchez (coord.), Las universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa, Puebla (México), Universidad Iberoamericana de Puebla, 2004, pp. 59-80.
- 235) “*Ciudadanía activa en una sociedad mediática*”, en Jesús Conill y Vicent Gozávez (Coords.), Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, pp. 11-32.
- 236) “*Una ética transnacional de la corresponsabilidad*”, en Vicente Serrano (ed.), Ética y globalización, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 15-32.
- 237) “*La sociedad de la información y el protagonismo de las empresas*”, en A. Guerra y J.F. Tezanos (eds.), Políticas económicas para el siglo XXI, Madrid, Sistema, 2004, pp. 323-336.
- 238) “*Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez*”. Der ist der Mann. Homenaje al Profesor Salvador Castellote, Valencia, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, 2004, pp. 89-104.
- 239) “*La globalización y el consumo*”, en Joaquín Estefanía (coord.), Hacia una nueva identidad, Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2004, pp. 143-164.

240) “*La ética dialógica ante el problema de la violencia*”, en Francisco J. Alarcos (ed.), La moral cristiana como propuesta. Homenaje al Profesor Eduardo López Azpitarte, Madrid, S. Pablo, 2004, pp. 661-682.

241) “*La identitat ética cristiana en un món plural*”, en Antoni Matabosch (ed.), El cristianisme en una societat plural, Barcelona, Cruïlla, 2004, pp. 55-68.

242) “*Un amigo a carta cabal*” (con Jesús Conill). Memoria de vida. Joseph Maria Blasco Soriano, Ajuntament d’Estivella, 2004, pp. 199-201.

243) “*Auf dem Weg zu einer durch die erfahrende Vernunft erweiterten Wirtschaftsethik*” en Peter Ulrich/Markus Breuer (Hg.), Was bewegt die St. Galler Wirtschaftsethik? Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik, Nr. 100 (2004), pp. 4-7 (A. Cortina & Jesús Conill).

244) “*Educación en un cosmopolitismo arraigado*”. Daimon. Revista de Filosofía, nº 30 (2003), pp. 61-70.

245) “*Educación de personas y ciudadanos democráticos*”. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, nº 38 (2004), pp. 29-46.

246) “*Tareas de una Bioética Latina*”. Jurisprudencia Argentina, Número Especial dedicado a “Bioética”, 2004-IV, fascículo nº 5, pp. 9-16.

247) “*Principios éticos en la investigación sobre células troncales*”. Monografía Humanitas, nº 4 (2004) sobre “Investigación con células troncales”, dirigido por el Prof. Carlos Romeo Casabona, pp. 71-82. Edita: Fundación Medicina y Humanidades Médicas (Barcelona).

248) “*La participación de las mujeres en la vida pública*”. Razón pública. Aministría Internacional Argentina, nº 1 (2004), pp. 15-25.

249) “*Viabilidad de la ética en el mundo actual*”. Prometeo. Revista mexicana de psicología humanista y desarrollo humano, nº 41 (2004), pp. 56-64.

250) “*El compromiso ético de la empresa*”. Temas para el Debate, nº 111 (2004), pp. 32-35.

251) “*Öffentliche Vernunft und Anwendungsethiken. Neue Wege der praktischen Vernunft in einer pluralistischen Gesellschaft*”, en Wolf Kellerwessel, Wolf-Jürgen Cramm, David Krause, Hans Christoph Kupfer (Hrs.), Diskurs und Reflexion, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, pp. 59-81.

252) “*¿Existe una Bioética Latina?*”, en M^a Teresa López de la Vieja (ed.), Bioética. Entre la Medicina y la ética, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 149-160.

253) “*El futuro del cristianismo en una sociedad plural*”. Veritas, Valparaíso (Chile), nº 13 (2005), pp. 89-102.

254) “*Ética de la empresa, no sólo responsabilidad social*”. Revista de empresa, María de Molina, 12, bajo (28026 Madrid), nº 11 (2005), pp. 40-49.

255) A. Cortina y J. Conill, “*Ética, empresa y organizaciones sanitarias*”, en P. Simón (ed.), Ética de las organizaciones sanitarias, Madrid, Triacastela, 2005, pp. 15-32.

256) “*Cosmopolitismo y paz. La brújula de la razón en su uso político*”. Revista Portuguesa de Filosofía (2005), vol.61, pp. 379-396.

257) “*Profesionalidad*”, en: P. Cerezo (ed.), Democracia y Virtudes Cívicas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 361-382.

258) “*A la espera de tus noticias*”, en Varios Autores, 50 Cartas a Dios, Madrid, PPC, 2005, pp. 55-58.

259) “*La filosofía kantiana de la paz*”, A. Andaluz (ed.), Kant. Razón y Experiencia, UPS, 2005, pp. 589-604.

260) “*Ética y Tercer Sector*”, en José Luis García Delgado (dir.), La Economía Social en España, vol. III, Madrid, Fundación ONCE, 2005, 99-107.

261) “*El protagonismo de la sociedad civil: ciudadanía y empresa en el horizonte de la globalización*”. Conferencias Presidenciales de Humanidades, Santiago de Chile, pp. 177-214.

262) “*The Public Role of Bioethics and the Role of the Public*”, en Christophe Rehmann-Sutter, Marcus Düwell and Dietmar Mieth (eds.), Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude, The Netherlands, Springer, cap. 11 (pp. 165-174).

263) “*El legado práctico de Kant. La huella de Kant en nuestra ética, política y religión*”, en Manuel Cândido Pimentel/Carlos Morujão/Miguel Santos Silva, Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte, Lisboa, Universidade Catolica Editora, 2006, pp. 11-26.

264) “*La revalorización de lo humano en un mundo individualista e interdependiente*”, en Varios Autores, Desafíos y oportunidades del siglo XXI, México, CEMEX, 2006, pp. 33-47.

265) “*Educación en valores y ciudadanía*”, en Miquel Martínez/Guillermo Hoyos (coords.), La formación en valores en sociedades democráticas, Barcelona, OCTAEDRO OEI, 2006, pp. 51-80.

266) “*La Responsabilidad Social Corporativa y la Ética Empresarial*”, en Leonor Vargas (coord.), Mitos y realidades de la Responsabilidad Social Corporativa en España. Un enfoque multidisciplinar, Madrid, Civitas, 2006, pp. 109-120.

267) “*La elección radical*”, en La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad, Madrid, Comunidad de Madrid y FUNDES, 2006, pp. 73-78.

268) “*Bioética: un impulso para la ciudadanía activa*”. Revista Brasileira de Bioética, vol. 1, nº 4 (2005), pp. 337-349 (aparecido en 2006).

269) “*Cosmopolitismo y paz. La brújula de la paz en su uso político*”. Revista portuguesa de Filosofía, vol. 61, 2006, pp. 379-396

270) “*Ética del desarrollo: un camino hacia la paz*”. Sistema, 192 (2006), pp. 3-18.

- 271) “*Ciudadanía Intercultural*”. Philosophica, Departamento de Filosofía. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, n. 27 (2006), pp. 7-15.
- 272) “*Del Intercambio Infinito al Reconocimiento Recíproco*”. Stromata, Año LXII, n° 1/2 (2006), pp. 71-84.
- 273) “*Ética cívica. El capital ético de los pueblos*”. Perspectivas éticas, n° 15, Universidad de Chile, pp. 13-27.
- 274) “*La hora de la sociedad civil*”. Revista de Occidente, n° 296 (2006), pp. 79-89.
- 275) “*Ética de las biotecnologías (Genética) ¿Un mundo justo y feliz?*”. Taula, n° 40 (2006), pp. 11-28.
- 276) “*Eine herzliche Version der Diskursethik*”, en Michelle Borrelli/Matthias Kettner (ed.s), Laudatio in honorem Karl-Otto Apel, Cosenza, Pellegrini Editore, 2007, pp. 17-24.
- 277) “*Ethica cordis*”, en Michelle Borrelli/Matthias Kettner (ed.s), Filosofía Transcendentalpragmatica / Transzendental-pragmatische Philosophie, Cosenza, Pellegrini Editores, 2007, pp. 95-112. ISBN 978-88-8101-441-5.
- 278) “*Lo justo y lo bueno*”, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), La aventura de la moralidad, Alianza, Madrid, 2007, pp. 382-404.
- 279) Victoria Camps y Adela Cortina, “*Las éticas aplicadas*”, en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), La aventura de la moralidad, Alianza, Madrid, 2007, pp. 444-463.
- 280) “*Ciudadanía europea: un motor de transformación social*”, en Alfonso Guerra y José Félix Tezanos (eds.), El rumbo de Europa, Sistema, Madrid, pp. 65-80.
- 281) “*Ciudadanía: valores y comportamientos*”, en José Luis García Delgado (ed.), El tiempo que llega. Once miradas desde España, Cátedra “La Caixa” de Economía y Sociedad, Barcelona, 2007, pp. 73-85. ISBN: 978-84-691-0150-6.

- 282) “*Por una ética del consumo*”, en Dominio. Curso de perfeccionamiento de español, lengua extranjera, Madrid, Edelsa, 2007, pp. 98-99.
- 283) “*Ética pública desde una perspectiva dialógica*”. Prospectiva, nº 11 (octubre 2006), pp. 13-24. Revista de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali (Colombia).
- 284) “*Contrato y alianza. El pacto entre iguales y el reconocimiento recíproco*”, Cuadernos del Seminario, vol. 2 (2006), PUCV (Chile), pp. 125-140 (recibido en 2007).
- 285) “*La Responsabilidad Social de la Empresa y la Ética Empresarial*” (en colaboración con Jesús Conill), en Jesús Conill y Christoph Luetge (coords.): Integración social y ciudadanía corporativa, Fundación ÉTNOR, Valencia, 2007, pp. 23-37. ISBN: 978-84-690-9189
- 286) “*Citadinanza europea: un’identità aperta*”, en Isabel Trujillo e Francesco Viola (eds.), Identità, diritti, ragione pubblica in Europa, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 13-34.
- 287) “*Democracia deliberativa*”, en José Rubio, Ana M^a Salmerón y Manuel Toscazo (eds.), Ética, Ciudadanía y Democracia, Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Colección Monografía, nº 12 (2007), pp. 143-161.
- 288) “*Ética e investigação en las ciencias de la vida*”. Ética e investigacao nas ciencias da vida, Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, 2007, pp. 33-43.
- 289) “*Educar para una ciudadanía activa*”, en Fundación Santillana, Educación para la ciudadanía, Madrid, 2007, pp. 4-15.
- 290) “*Ethica cordis*”. Isegoría, nº 37 (2007), pp. 113-126.
- 291) “*Bioética y razón pública*”. Jurisprudencia argentina, Número Especial, 2007 – IV, pp. 2-8.

292) “*Corporate Social Responsibility and Business Ethics*”, en J. Conill, C. Lüetge, T. Schönwälder.Kuntze (eds), Corporate Citizenship, Contractualism and Ethical Theory. On Philosophical Foundations of Business Ethics, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 69-78.

293) “*The Public Task of Applied Ethics: Transnacional Civic Ethics*”, en Adela Cortina, Domingo García-Marzá, Jesús Conill (eds.), Public Reason and Applied Ethics, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 9-30.

294) “*La ética de la actividad universitaria*”, en Alfredo Rocha de la Torre (ed.), La responsabilidad del pensar, Ediciones Uninorte, Barranquilla (Colombia), 2008, pp. 280-310.

295) “*Ética y globalización*”, en Carlos M^a Romeo Casabona (ed.), Biología, desarrollo y justicia, Granada, Comares, 2008, pp. 43-56.

296) “*Ciudadanía: verdadera levadura de la transformación social*”, en Nora Guzmán (comp.), Sociedad, desarrollo y ciudadanía en México, México, LIMUSA/Tecnológico de Monterrey, pp. 15-30.

297) “*Wirtschaftsethik in Europa-Eine Diagnose*”. Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Jg. 9, Heft 1 (2008), pp. 10-27.

298) “*¿Existe una ética económica europea?*”. Sistema, n° 202 (2008), pp. 3-20.

299) “*Jürgen Habermas: luces y sombras de una política deliberativa*”, en Agustín Squella (ed.), Homenaje a Jürgen Habermas, Universidad de Valparaíso (Chile), Revista de Ciencias Sociales, n° 52 (2007), pp. 49-74.

300) “*El Estado del Bienestar como garante de seguridad*”. Temas para el Debate, n° 159 (2008), pp. 48-51.

301) “*La idea de progreso en el siglo XXI*”. Temas para el debate, n° 163 (2008), pp. 61-62.

302) “*Razón, individualismo, cosmopolitismo*”. Laguna, n° 22 (2008), pp. 117-119.

303) “*La pobreza como falta de libertad*”, en Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), Pobreza y libertad, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 15-30.

304) “*Democracia deliberativa: ¿una propuesta para el siglo XXI?*”, en Alfonso Guerra y José Félix Tezanos (eds.), La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI, Sistema, Madrid, 2009, pp. 123-134.

305) “*El pensamiento ético y político en la segunda mitad del siglo XX*”, en Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.), El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 763-777.

306) “*Educar para una ciudadanía democrática*”, en Jesús Jornet (ed.), La letra sin sangre entra, en Universitat de València, 2009, pp. 105-114.

307) “*Bioética ciudadana*”, en Camino Cañón y Alicia Villar (eds.), Ética pensada y compartida, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2009, pp. 385-398.

308) “*Una versión cordial de la ética del discurso*”, en Cristina Ambrosini (comp.), Ética. Convergencias y divergencias, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 2009, pp. 101-114.

309) “*La Responsabilidad Social Corporativa: una nueva exigencia*”, en AAVV, Ingeniería y gestión empresarial, Valencia, Colegio Oficial de Ingenieros Superiores Industriales de la Comunidad Valenciana, 2009, pp. 30-34.

310) “*Bioethics and Public Reason: A Report on Ethics and Public Discourse in Spain*”, Cambridge Quarterly Healthcare Ethics, vol. 18, nº 3 (2009), pp. 241-250.

311) “*La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites*”. Revista de Estudios Políticos, nº 144 (2009), pp. 169-193.

312) “*Ética de la Empresa: No sólo Responsabilidad Social*”. Revista Portuguesa de Filosofia, nº 65 (2009), pp. 113-127.

- 313) “*Ciudadanía intercultural*”, en Francisco Arenas y Daniela Gallegos (eds.), El ciudadano democrático, Plaza y Valdés, Madrid, 2009, pp. 23-31.
- 314) “*Empresas éticas en tiempos de incertidumbre*”, en AAVV, Empresas éticas ante la crisis actual, Fundación ÉTNOR, Valencia.
- 315) “*La revolución plata*”. Unidiversidad, nº 1 (2009), pp. 7-8. Universidad de Valencia.
- 316) “*Ciudadanía: una clave para la transformación social*”, en Aníbal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Jutta Wester (Comps.), La razón en tiempos difíciles, Río Cuarto (Argentina), Ediciones de ICALA, 2010, pp. 169-180.
- 317) “*La fragilidad y la vulnerabilidad como partes constitutivas del ser humano*”, en Manuel de los Reyes y Marta Sánchez (eds.), Bioética y pediatría, Sociedad de Pediatría de Madrid y Castilla-La Mancha, 2010, pp. 21-27.
- 318) “*El valor y el prestigio de la política*”. Temas para el debate, nº 182 (2010), pp. 62-63.
- 319) “*Socialdemocracia: una opción clave para el progreso moral*”. Temas para el debate, nº 189-190 (2010), pp. 33-36.
- 320) “*El horizonte de la justicia mundial*”. Cuadernos de la Asociación Española de Fundaciones, nº 20 (2010), pp. 2-3.
- 321) “*Las religiones en el mundo contemporáneo*”, en Juan José Tamayo (ed.), Judaísmo, Cristianismo e Islam: tres religiones en diálogo, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 257-280.
- 322) “*Ética, servicios sociales y ciudadanía*”, en Joan Canimas y Eduardo Solé, Els reptes ètics de la intervenció social, Fundació Campus Arnau d’Escala, Girona, 2010, pp. 14-27.
- 323) “*Empresa y derechos humanos*”, en Mary Robinson y Adela Cortina, Empresa y derechos humanos en el siglo XXI, Fundación Carolina, Madrid, 2010, pp. 18-24.

- 324) “*Sabino Fernández Campo, entre El Príncipe y Utopía*”, en el Homenaje a D. Sabino Fernández Campo, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010.
- 325) “*La educación como derecho de la ciudadanía*”, en Varios, El compromiso por la educación: ¿quién educa?, Fundación Hugo Zárata, Valencia, 2010, pp. 19-34.
- 326) “*Communicative Democracy: A Version of Deliberative Democracy*”. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, vol. 96 (2010), Heft 2, pp. 133-150.
- 327) “*Neuroética: ¿las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?*”. Isegoría, nº 42 (2010), pp. 129-148.
- 328) “*Neuroética: ¿ética fundamental o ética aplicada?*”. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Año LXII, nº 87, Madrid, 2010, pp. 453-474.
- 329) “*Globalización y bioética*”, en Carlos Romeo Casabona (dir.), Enciclopedia de Bioderecho y Bioética, Comares, Granada, 2011, pp. 924-936.
- 330) “*¿Se puede hablar de ‘Derechos de la Tierra?’*”. Temas para el Debate, nº 195 (2011), pp. 21-34.
- 331) “*Ética y Bioética en Medicina*”, en Diego Gracia (Ed.), Medicina y Humanidades, Real Academia de Medicina, 2011, pp. 92-103.
- 332) “*Ciudadanía democrática: ética, política y religión*”. Isegoría, nº 44 (2011), pp. 13-55.
- 333) “*Una propuesta de ética del desarrollo*”. Éthique et Économique, vol. 8, n. 1 (2011), pp. 1-17.
- 334) “*Las teorías de la justicia y la cuestión de los animales*”. Contrastes, Suplemento 16 (2011), pp. 105-114.

BIBLIOGRAFÍA

- φ Apel, K.-O. (2007). *La Globalización y una Ética de la Responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- φ Aranguren, J. L. (1983). *Ética*. Madrid: Alianza.
- φ Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia.* . Madrid: Gredos .
- φ Astrain, R. S. (2005). *Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología práctica*. Chile: Ciencias Religiosas .
- φ Campomanes, C. (1997). *Historia de la Filosofía en su marco cultural*. Madrid: SM.
- φ Camps, V. (1992). *Historia de la Ética*. Barcelona: Crítica.
- φ Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. ética y política en K.O.Apel*. Salamanca: Sígueme.
- φ _____. (1985). *Crítica y Utopía: La Escuela de Francfort*. Madrid: Cincel.
- φ _____. (1986). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- φ _____. (1990). *Ética sin moral*. Madrid : Taurus.
- φ _____. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- φ _____. (1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.
- φ _____. (1995). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- φ _____. (1996). *El quehacer ético*. Madrid: Santillana .
- φ _____. (1997). *Ciudadanos del Mundo: Hacia una teoría política de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- φ _____. (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
- φ _____. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- φ _____ . (2001). *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Taurus.
- φ _____ . (2002). *Por una Ética del Consumo. la ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus.
- φ _____ . (2004) *El protagonista de la sociedad civil: ciudadanía y empresa en el horizonte de la globalización*. Conferencias Presidenciales de Humanidades. Santiago de Chile.
- φ _____ . (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- φ _____ . (2008). *Ética de la empresa. Claves para una nueva ética empresarial*. Madrid: Trotta.
- φ _____ . (2009). *Las fronteras de la persona. el valor de los animales, la dignidad de las personas*. Madrid: Taurus.
- φ _____ . (2010). *Justicia Cordial*. Madrid: Trotta.
- φ _____ . (2011). *Neuroética y neuropolítica. Las bases cerebrales de la educación moral*. Madrid: Tecnos.
- φ _____ . (2013). *Para qué sirve realmente la ética*. Barcelona: Paidós.
- φ Delemeau, J. (1977). *La reforma*. . Barcelona: Labor.
- φ Duplá, L. R. (2001). *Ética*. Madrid: BAC.
- φ Espinoza, E. L. (1995). *Culturas, Estados, Ciudadanos*. Madrid: Alianza.
- φ G.W.Hegel. (1937). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- φ G.W.Hegel. (2009). *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- φ Gómez-Heras, J. M. (2003). *Teorías de la Moralidad. Introducción a la Ética Contemporánea*. Madrid: Síntesis.
- φ González, J. C. (2004). *Ética de los medio de comunicación. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*. Barcelona: Gedisa.
- φ Habermas, J. (1992). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- φ Hume, D. (1945). *Investigación sobre la moral*. Buenos Aires: Losada.

- φ Jiménez, A. (1993). *Por los caminos de la increencia. La fe en diálogo*. Madrid: CCS.
- φ Kant, I. (2004). *Teoría y Práctica en ¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía*. Alianza Editorial: Madrid.
- φ Kant, I. (2010). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México : Porrúa.
- φ Küng, H. (1991). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- φ McKay, K. S. (2006). *Atlas de Historia del Mundo*. Barcelona: Parragon Book Ltd.
- φ Nietzsche, F. (1999). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alba.
- φ Nietzsche, F. (2009). *La Gaya Ciencia* . Madrid: Akal.
- φ *Nueva Enciclopedia Temática: Hiatoria*. (1992). Colombia: Planeta.
- φ Pascal, B. (1962). *Pensamientos. Sobre la religión y otros asuntos*. Barcelona: Iberia.
- φ Richard Hersh, J. R. (1964). *El Crecimiento Moral. De Piaget a Kohlberg*. Madrid: Narcea.
- φ Rodríguez, L. (2001). *Ética*. Madrid: BAC.
- φ Salas, R. (2005). *Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología práctica*.
- φ Teixieita, F. (2006). *Teología de las Religiones*. Quito: Abya Yala.
- φ Vargas-Machuca, R. (1992). *Ética y Marxismo*. Madrid: Trotta.
- φ Zambrano, M. (1955). *El hombre y lo divino*. México: F.C.E.

Artículos.

- φ Cortina, A. (1997). *"Una ética estructuralista del carácter y la felicidad"*. (*Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren*).
- φ _____. (2006). *Ciudadanía Intercultural*. Philosophica. Lisboa. (27): 7-15.
- φ _____. (2007). *Ethica cordis. Isegoría* (37), pp.113-126.

- φ _____ (2007). *Jürgen Habermas: Luces y Sombras de una Política Deliberativa*. *Revista Ciencias Sociales*. Chile: Universidad de Valparaíso.
- φ _____ (2010). *Ética y Religión: un juego de no suma cero (Proceedings of the Metaphysics for the Third Millenium Conference)*. Roma: Universidad Técnica.
- φ _____ (2010). *Problemas éticos actuales*. *Revista Taula. Quaderns de pensament*. (42), 173-185.
- φ _____ (2011). *Ciudadanía democrática: ética, política y religión*. *Isegoría* (44): 13-55. España.
- φ _____ (2011). *Conferencia Inaugural: XI International Conference 2011 in time of crisis, healthier wais*. Granada.
- φ Núñez Crisosto, E. (1993). *Acción comunicativa y consenso, en Habermas*. *Cuadernos de Filosofía* (11), Universidad de Concepción.

Bibliografía virtual.

- ✓ http://www.uv.es/ramoncue/PCIAECI/documentos/cv_j_conill_breve.pdf
- ✓ <http://ujiapps.uji.es/institucional/uji/activitats/honoris/actes/cortina/>
- ✓ <http://noticias.universia.net.mx/tiempo-libre/noticia/2008/07/16/20913/entregan-doctorado-honoris-causa-doctora-adela-cortina-orts.html>
- ✓ http://portal.iteso.mx/portal/page/portal/ITESO/Informacion_Institucional/Sala_prensa/Noticias/DetalleNoticia?p_noticia=35534
- ✓ <http://www.filosofia.uchile.cl/agenda/11012/universidad-de-chile-condecora-a-la-prof-adela-cortina>
- ✓ http://www.upct.es/contenido/actualidad/agenda/imprimir_anuncio.php?id=618
- ✓ <http://www.racmyp.es/academicos/NUMERARIOS.CFM?ac=1&id=337>
- ✓ http://cultura.elpais.com/cultura/2014/10/22/actualidad/1413969817_267698.html
- ✓ <http://www.premiojovellanos.com/premio-jovellanos.html>
- ✓ <http://comunidadetnor.ning.com/profiles/blogs/adela-cortina-recibe-el-premio-internacional-de-filosofia-karl-ot>
- ✓ <http://www.premiojovellanos.com/>
- ✓ http://www.metaphysics2009.org/index.php?option=com_docman&task=docview&gid=182&Itemid=37&lang=es
- ✓ <https://www.youtube.com/watch?v=XUurqDkbndI>
- ✓ http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/vida_sub_simple3/0,1250,PRID%253D7562%2526SCID%253D7566%2526ISID%253D347,00.html

- ✓ http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/vida_sub_simple3/0,1250_PRID%253D7562%2526SCID%253D7566%2526ISID%253D347,00.html
 - ✓ http://elpais.com/diario/2005/11/22/opinion/1132614008_850215.html
 - ✓ <http://estherllull.wordpress.com/2010/09/08/la-globalizacion-y-la-jungla-global-por-adela-cortina/>
 - ✓ http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/vida_sub_simple3/0,1250_PRID%253D7562%2526SCID%253D7566%2526ISID%253D347,00.html
 - ✓ http://www.elpais.es/articuloCompleto.html?xref=20031...i_9&type=Tes&anchor=elpepiopi&print=1&d_date=20031220
 - ✓ <http://www.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=10&fin=55&tipo=2>
 - ✓ <http://smoda.elpais.com/articulos/adela-cortina-hemos-sustituido-la-etica-por-la-cosmetica/5507>
 - ✓ http://www.metaphysics2009.org/index.php?option=com_docman&task=docview&gid=182&Itemid=37&lang=es
 - ✓ <http://www.un.org/es/documents/udhr/>
 - ✓ <http://www.etnor.org/doc/Conferencia%20Adela-Balearia.pdf>
 - ✓ <http://ujiapps.uji.es/institucional/uji/activitats/honoris/actes/cortina/>
 - ✓ <http://www.racmyp.es/academicos/NUMERARIOS.CFM?ac=1&id=337>
 - ✓ <http://noticias.universia.net.mx/tiempo-libre/noticia/2008/07/16/20913/entregan-doctorado-honoris-causa-doctora-adela-cortina-orts.html>
 - ✓ <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2008/06/03/puebla/edu208.php>
 - ✓ http://portal.iteso.mx/portal/page/portal/ITESO/Informacion_Institucional/Sala_prensa/Noticias/DetalleNoticia?p_noticia=35534
 - ✓ <http://www.filosofia.uchile.cl/agenda/11012/universidad-de-chile-condecora-a-la-prof-adela-cortina>
 - ✓ http://www.upct.es/contenido/actualidad/agenda/imprimir_anuncio.php?id=618
 - ✓ <http://www.premiojovellanos.com/premio-jovellanos.html>
 - ✓ <http://comunidadetnor.ning.com/profiles/blogs/adela-cortina-recibe-el-premio-internacional-de-filosofia-karl-ot>
 - ✓ <http://estherllull.wordpress.com/2010/09/08/la-globalizacion-y-la-jungla-global-por-adela-cortina/>
 - ✓ http://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/vida_sub_simple3/0,1250_PRID%253D7562%2526SCID%253D7566%2526ISID%253D347,00.html
 - ✓ http://www.elpais.es/articuloCompleto.html?xref=20031...i_9&type=Tes&anchor=elpepiopi&print=1&d_date=20031220
 - ✓ <http://www.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=10&fin=55&tipo=2>
 - ✓ http://www.ijf.cjf.gob.mx/publicaciones/revista/10/10_10.pdf
 - ✓ <http://www.premiojovellanos.com/>
- <http://www.redalyc.org/pdf/809/80922471012.pdf>
- ✓ http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S1726-569X2012000100015&script=sci_arttext

