

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía
Programa de Doctorado en Ética y Democracia



**ÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR
EN LA OBRA DE ADELA CORTINA**

TESIS DOCTORAL

**PRESENTADA POR: Manolo Acosta Muñoz
DIRIGIDA POR: Dra. Dña. Adela Cortina Orts**

Quito, marzo 2021

ÍNDICE

ÍNDICE.....	2
AGRADECIMIENTO.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
LISTA DE ABREVIATURAS PARA LAS OBRAS DE ADELA CORTINA	20
CAPÍTULO I.....	21
EL PENSAMIENTO DE ADELA CORTINA EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR	21
1. LA SECULARIZACIÓN	21
2. PERSISTENCIA DE LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES SECULARES	29
3. DIOS NO HA MUERTO	31
4. LA SOCIEDAD POSTSECULAR.....	35
5. MORAL CÍVICA Y SOCIEDAD POSTSECULAR.....	39
6. OPCIÓN POSTSECULAR	47
7. APORTES DE LA RELIGIÓN A LA SOCIEDAD	48
CAPÍTULO II.....	55
LA ÉTICA CIVIL	55
1. DE LA MORAL A LA ÉTICA	56
1.1. LA CONCIENCIA MORAL.....	57
1.2. LA MORAL	61
1.3. LA ÉTICA	65
2. LA ÉTICA CIVIL	67
2.1. EL ADJETIVO CIVIL	68
2.2. LA SECULARIZACIÓN EN LA ÉTICA.....	70
2.3. EL AMBITO DE LO CONFESIONAL Y DE LO LAICO	73
2.4. PLURALISMO, NO SUBJETIVISMO	75
3. EL CONSENSO COMO MEDIO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA ETICA	78
3.1. EL CONSENSO EN CONDICIONES DE IGUALDAD	79

3.2. DIÁLOGO Y RESPONSABILIDAD	80
4. ETICA DE MINIMOS Y ETICA DE MÁXIMOS	84
4.1. ÉTICA DE MÁXIMOS	85
4.2. ÉTICA DE MÍNIMOS	88
4.3. MINIMOS DE JUSTICIA.....	89
4.3.1. LIBERTAD	89
4.3.2. IGUALDAD	91
4.3.3. SOLIDARIDAD.....	92
5. LOS MÁXIMOS NO PUEDEN IGNORAR LOS MÍNIMOS	93
CAPÍTULO III	98
LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA CIVIL	98
1. OBJETO Y OBJETIVIDAD	101
2. NECESIDAD SOCIAL DE LA OBJETIVIDAD	103
3. LA NATURALEZA DEL VALOR	106
3.1. LA ESTIMATIVA	107
3.2. EL SER Y EL VALER.....	109
3.3. SUBJETIVISMO Y OBJETIVIDAD AL MOMENTO DE VALORAR.....	114
4. CARÁCTERÍSTICAS DE LOS VALORES	118
4.1. POLARIDAD	118
4.2. HISTORICIDAD DEL VALOR	118
4.3. JERARQUÍA.....	119
4.4. OBJETIVIDAD DEL VALOR	122
5. EL PROCEDIMENTALISMO COMO MEDIO PARA OBJETIVAR EL VALOR	124
9. EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA CIVIL	127
10. LA RACIONALIDAD CORDIAL	132
10. ÉTICAS MAXIMALISTAS Y VALORES OBJETIVOS.....	136
11. FORMAR LA CONCIENCIA EN VALORES CÍVICOS	139
CAPÍTULO IV	143
LA ÉTICA CIVIL Y LA CRISIS DE VALORES	143
1. CRISIS EN GENERAL.....	144
2. POSTMODERNIDAD Y CONSECUENCIAS AXIOLÓGICAS.....	146
3. CRISIS DE VALORES.....	151

3.1. ¿PUEDEN LOS VALORES ENTRAR EN CRISIS?	161
3.2. ORÍGENES DE LA CRISIS	162
4. CRISIS DE JUICIO MORAL, SOCIOLOGICA, FILOSÓFICA Y DE SENTIDO	167
4.1. CRISIS DE JUICIO MORAL	167
4.2. CRISIS SOCIOLOGICA.....	169
4.3. CRISIS FILOSÓFICA.....	170
4.4. CRISIS DE SENTIDO	171
5. ESENCIA DE LA CRISIS DE VALORES	172
6. ESENCIA DE LA ÉTICA CIVIL	176
7. ¿PUEDE LA ETICA CIVIL SUPERAR LA CRISIS MORAL?.....	176
8. LA MORAL CREYENTE Y LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS MORAL.....	182
9. VOLUNTAD DE ENTENDIMIENTO PARA SUPERAR LA CRISIS MORAL.....	185
10. EDUCAR EN UNA MORAL CÍVICA	189
CAPÍTULO V	192
LA POLÍTICA ENTRE LOS MÍNIMOS Y LOS MÁXIMOS.....	192
2. LA RELACIÓN ENTRE GOBERNANTES Y GOBERNADOS	194
3. GOBERNAR PARA EL BIEN COMÚN	199
4. MÁS ALLÁ DE LAS IDEOLOGÍAS.....	205
5. LA POLÍTICA SIN ÉTICA ES ILEGÍTIMA	211
6. LA ALIANZA Y EL CONTRATO.....	218
7. CIUDADANÍA COSMOPOLITA	221
CAPÍTULO VI	226
LA BASE ESPIRITUAL DE LA “ETHICA CORDIS”	226
-SIN AMOR NO HAY ÉTICA-.....	226
1. LA ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL.....	226
2. APROXIMACIÓN AL SER DEL HOMBRE	229
3. VISIÓN FENOMENOLÓGICA DEL SER HUMANO	246
3.1. EL ÁREA CORPORAL	250
3.1.1. LOS SENTIDOS	250
3.1.2. LAS EMOCIONES	251
3.1.3. LOS INSTINTOS	253
3.2. EL ÁREA RACIONAL.....	256

3.3. EL ÁREA ESPIRITUAL	260
3.3.1. EL ESPÍRITU.....	260
3.3.2. DEL ESPÍRITU A LA ESPÍRITUALIDAD.....	264
4. EL AMOR COMO FUNDAMENTO DE LA ESPÍRITUALIDAD.....	265
5. ÁREAS DE REALIZACIÓN DEL AMOR.....	266
5.1. AMOR AL YO	267
5.2. AMOR AL OTRO.....	268
5.3. AMOR A DIOS.....	271
6. ESPÍRITUALIDAD Y RELIGIOSIDAD	273
6.1. LAS CREENCIAS	273
6.2. LA RELIGIOSIDAD.....	276
7. CORPORALIDAD Y RACIONALIDAD	281
8. EL AMOR COMO FUNDAMENTO DE LA RAZÓN CORDIAL	283
9. EL ENTENDIMIENTO NO GARANTIZA LA ACCIÓN.....	288
CONCLUSIONES.....	292
BIBLIOGRAFÍA	331
OBRAS DE ADELA CORTINA:	331
ARTÍCULOS DE ADELA CORTINA EN REVISTAS ESPECIALIZADAS:	332
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:	333

AGRADECIMIENTO

Quiero expresar mi más sentido agradecimiento a mi directora de tesis, la doctora Adela Cortina, por su ayuda, consejo y especial apoyo en estos años de doctorado.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo analizaremos el aporte filosófico de Adela Cortina especialmente en los ámbitos de la Ética, la Política y la Religión. Iniciaremos esta investigación mostrando las razones por las cuales pensamos que Adela Cortina se alinea con el llamado pensamiento postsecular, pensamiento que, para nuestra autora, es más bien un pensamiento pluralista. Continuaremos con el análisis de la propuesta ética fundamental de Adela Cortina: la Ética Civil. Analizaremos también las bases sobre las que nuestra autora cimenta el desarrollo de la ética cívica; aportes como la deontología kantiana, el procedimentalismo dialógico de Apel y Habermas, la objetividad del valor de Scheler y Ortega, así como su propuesta: la racionalidad cordial. Se abordará también el tema de la crisis de valores, aquí veremos cómo la ética cívica pueda ser una opción muy plausible para superar dicha crisis. Otro de los temas importantes en la obra de Adela Cortina es el de la política; analizaremos cómo nuestra autora propone construir una política ciudadana basada en los mínimos de justicia, pero que sea capaz de respetar los máximos de felicidad. Finalmente expondremos el fundamento antropológico de la Ética de la razón cordial; describiremos cómo la capacidad de amar, propia del ser humano, puede generar la razón cordial la que a su vez genera la ética cordial.

Es importante recordar que el pensamiento filosófico de Adela Cortina surge en las últimas décadas del siglo XX y continúa en lo que va del siglo XXI, es decir es un pensamiento contemporáneo que ha ido forjándose en medio de los cambios políticos, sociales, culturales, económicos, tecnológicos, religiosos, morales, etc., que la sociedad contemporánea ha enfrentado desde mediados del siglo anterior, época en que han surgido problemas como la contaminación de la biósfera, la alta deforestación, el calentamiento global, la migración masiva desde los países pobres hacia los países ricos, entre otros problemas. También hay que tomar en cuenta que el desarrollo de los medios de comunicación y movilidad humana -carreteras, puertos, aeropuertos- facilitan el desplazamiento de millones de personas a lo largo y ancho del planeta. Así se ha propiciado

el surgimiento de sociedades cada vez más plurales en ideologías, costumbres, ideales de vida buena, etc.; hoy conviven en un mismo espacio geográfico personas con diferente religión, ideología política y costumbres; ha surgido la llamada sociedad pluralista.

Esta realidad plantea nuevos retos a la convivencia social -local y mundial-. Así como existen cosas positivas también hay cosas negativas. Tanto como puede darse un enriquecimiento intercultural entre seres humanos disímiles y una cooperación entre pueblos más desarrollados en ciencia y tecnología con otros con menos desarrollo científico técnico, también puede agudizarse la intolerancia, el racismo, la xenofobia, la aporofobia, la exclusión y la marginación de aquellos que se encuentren en desventaja económica, educativa, o tecnológica.

Otro de los factores a los cuales Adela Cortina atribuye el surgimiento de la sociedad pluralista, es la caída de los códigos morales únicos llevados a cabo en países tanto confesionales como no confesionales. Ya sea en el ámbito de la política, la moral o la religión, los países con códigos únicos fueron decantándose a formas de pensar más plurales. En países como la ex Unión Soviética en donde los códigos políticos y morales eran de corte no confesional y abiertamente laicistas, y en los países como la España franquista en donde imperaba el código confesional católico, con el avance de la democracia y el advenimiento de una constitución laica, dichos códigos fueron reemplazados por desconciertos morales o relativismos perniciosos.

Este es el contexto social, moral y político en el que Adela Cortina realiza su propuesta filosófica. Toda su obra aborda la transición desde los monismos morales, políticos y religiosos, a formas más amplias de entender la sociedad. Su propuesta apunta al desarrollo de la sociedad civil, una sociedad plural en proyectos de vida buena, pero que también puedan descubrir aquello que ya comparten en materia de valores morales, políticos y religiosos; valores que puedan plasmar unos mínimos compartidos por personas con distintos proyectos de felicidad. Dichos valores son los que Adela Cortina denomina mínimos de justicia, los cuales no son rebajas morales, sino elementos fundamentales para conformar sociedades justas en las que puedan realizarse los diferentes proyectos de vida buena.

Desde la década de los 70's, a nivel mundial se observa una revitalización de las prácticas religiosas. No solo se fortalecerán las religiones más difundidas a nivel mundial

como el cristianismo o el islam, sino también muchas religiones fetichistas, animistas, chamánicas, espiritistas, sincretistas, etc. Estos hechos han ido conformando lo que Habermas ha denominado la sociedad postsecular. En su reflexión filosófica, Adela Cortina defiende la legitimidad de las opciones religiosas en el ámbito político y social, ya que todo ciudadano tiene derecho a realizar sus proyectos particulares de felicidad. Así, la propuesta filosófica de Adela Cortina es una propuesta laica y no laicista.

Con respecto a la evolución de su pensamiento, Adela Cortina pertenece a la generación de quienes nacieron en la década de los 40 del siglo XX, intelectuales que se han dedicado a la docencia eligiendo la rama de la filosofía moral y política como especialización. Son pensadores

Que comparten proyectos comunes y generan publicaciones colectivas como diccionarios, revistas, etc., que los aúnan desde diferentes perspectivas. De este modo, su presencia ha sido destacable en foros universitarios y culturales, y su compromiso moral y político en aquellos años les ha hecho alcanzar una gran notoriedad pública¹.

Hay estudiosos de la filosofía contemporánea española que sitúan a Adela Cortina dentro de los Jóvenes Filósofos, nombre que proviene del congreso del mismo nombre que comenzó a celebrarse anualmente a partir de 1962². Este grupo es una

(...) generación de ensayistas y conferenciantes, articulistas y profesores, que desde mediados de los años sesenta, venía desarrollándose de manera paralela a la actividad universitaria... Forman una generación, pues no sólo su obra presenta rasgos comunes de identidad, de los que fueron conscientes en mayor o menor medida, sino que asumieron también de manera consciente una tarea filosófica compartida, la normalización de la cultura filosófica y sus instituciones en España³.

En la segunda mitad del siglo XX, en España, se abandona el pensamiento escolástico y se asumen nuevas corrientes filosóficas como: la fenomenología, la filosofía analítica, el personalismo y el marxismo. El pensamiento filosófico español se abriría al mundo a partir de los sesenta gracias a filósofos como Ortega y Zubiri y también a la generación de jóvenes filósofos que, tomando el aporte filosófico del resto de Europa, lo incorporaron a la realidad española. También hay que tomar en cuenta a profesores de

¹ SÁNCHEZ GEY Juana, “Valoración crítica del pensamiento de Adela Cortina. De la ética mínima a la razón cordial”; en CABALLERO BONO J. L., *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo filosófico, Madrid, 2008, p. 366.

² Cf. SÁNCHEZ, Javier, *La razón cordial y la fundamentación ética. Un estudio sobre la obra de Adela Cortina*, tesis doctoral, Universidad de La Rioja, 2014, p. 4.

³ BOLADO G., *Transición y recepción. La filosofía en España en el último tercio del siglo XX*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, p. 48-49.

filosofía que fueron el puente entre los primeros y los segundos, profesores como: J.L. L. Aranguren, J. Marías, J.M. Valverde, C. París, M. Sacristán., E. Lledó, etc. Estos filósofos abrieron a los nuevos profesionales áreas de especialización como la ética, la filosofía de la ciencia, la metafísica, la estética, etc. A la nueva generación de Jóvenes Filósofos, aparte de Adela Cortina, pertenecen Javier Muguerza, Fernando Savater, Javier Sádaba, Carlos Díaz, Esperanza Guisán, Eugenio Trías, Victoria Camps, Andrés Ortíz-Osés, principalmente⁴.

Adela Cortina Orts nace en Valencia en 1947, su educación católica influirá en su producción intelectual, no para sustituir la racionalidad sistemática sino para complementarla. Tras realizar los estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Valencia en 1976, defendió su tesis doctoral “Dios en la filosofía trascendental kantiana”. Después gana las oposiciones a cátedra de Filosofía de Enseñanza Media e imparte clases en el instituto Jiménez de la Espada de Cartagena en sus inicios como docente. Gracias a las becas de investigación del D.A.A.D. y de la Fundación Alexander von Humboldt en la Ludwig-Maximilians- Universität de München y en la Goethe-Universität de Frankfurt am Main, entra en contacto con el racionalismo crítico, el pragmatismo y la ética marxista, y más en concreto con la filosofía de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas,

Aprovechando tales marcos filosóficos, Adela supo mostrar en concreto la necesaria distinción que hay que establecer en la estructura de la vida moral entre unos máximos morales, que todos necesitamos para vivir con sentido, y unos mínimos morales que también necesitamos para convivir con los demás.⁵

El profundo conocimiento del pensamiento de Apel y Habermas será el que le permita a Adela Cortina ser la gran divulgadora de la Ética discursiva en España.

En 1979 gana dos oposiciones, las de Adjunto Numerario de “Historia de la Filosofía” y las de “Ética y Sociología”, en la Universidad de Valencia. En 1987 obtiene la Cátedra de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia⁶, puesto que desempeñó hasta 2017 año en que se jubiló y pasó a ser profesora emérita de dicha universidad.

⁴ Cf. SÁNCHEZ, Javier, Ob. Cit. pp. 4-5.

⁵ CONILL, Jesús, “Recuerdos Biográficos”; en: DOMINGO GARCÍA, Marzá, et al, *Ética y Filosofía Política: Homenaje a Adela Cortina*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 16.

⁶ Cf. SÁNCHEZ, Javier, Ob. Cit. p. 5.

En lo referente a su obra, gracias a la influencia de Aranguren y la Ética dialógica, realiza varias publicaciones y proyectos de investigación en el ámbito de la Filosofía Moral y Política. Debido a que su obra es muy extensa a continuación describimos las obras más relevantes y que fueron utilizadas en la presente investigación. En 1981 publica su tesis doctoral Dios en la Filosofía Trascendental de Kant, en 1985 La Escuela de Fráncfort, libro que recoge las aportaciones de este movimiento y el nacimiento de la ética dialógica. En el mismo año publica Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria donde aborda las bases del procedimentalismo ético. En 1986 aparece la obra que marcará toda su línea ética: Ética Mínima; aquí surge la propuesta de los mínimos universales como fundamento de la moral, fundamento que buscará afianzar el ideal ético kantiano de que el hombre es fin en sí mismo. Otro de los aspectos que Adela Cortina trabaja en esta obra es el tema de la Justicia y la felicidad como bases de la ética. En esta obra marcará el camino hacia la búsqueda de los fundamentos teóricos de la ética; partirá de la ética kantiana, seguirá con la Ética Dialógica y llegará a la Ética Cordial⁷.

En 1990 explica la necesidad de subordinar los máximos morales a los mínimos morales en Ética sin moral, aquí se explica que la felicidad personal no puede prescindir de los principios universales. La aplicación de la ética a la política y la formación de la ética cívica la aborda Adela Cortina en Ética aplicada y democracia radical en 1993 y sobre todo en Ética de la Sociedad Civil de 1994. En Alianza y Contrato en 2001, propondrá el reconocimiento recíproco, la compasión y la empatía, como los fundamentos de la obligación moral. Esta línea de investigación se verá reforzada por obras de ética aplicada: a la empresa, a la defensa de los animales, al consumo, a la política, a la religión, etc. En 2007 publica Ética de la razón cordial, aquí afianza la propuesta realizada en Alianza y Contrato, enfatiza en que la razón humana se explicita en inteligencia y en sentimiento. Justicia Cordial en 2010 continúa en la misma línea. En 2011 aparece Neuroética y Neuropolítica, aquí Adela Cortina concluye que los códigos morales que podrían estar inscritos en nuestro cerebro no son suficientes para fundamentar una teoría moral y que sigue siendo necesaria la intervención del hombre en esa tarea. En mayo de 2013 publica ¿Para qué sirve realmente la ética?, una obra divulgativa en la que nuestra autora pone de relieve la falta de ética en los momentos actuales y propone que la ética y la política

⁷ Cf. Ibid. p. 6.

colaboren para conseguir una sociedad mejor. En 2017 publica *Aporofobia*, el rechazo al pobre; aquí analiza el origen, desarrollo y posibles soluciones al problema del odio al extranjero sin recursos como lo pueden ser los migrantes pobres, muchas veces indocumentados, sin recursos y en busca de una vida mejor⁸.

A más de las obras mencionadas, -y las no mencionadas-, Adela Cortina complementa su teoría moral con artículos aparecidos en revistas especializadas de filosofía como *Isegoría*, *Pensamiento*, *Anthropos*, *Diálogo Filosófico*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, *Ethical Theory and Moral Practice*, *Sistema*, *Temas para el Debate*, etc.; así como con conferencias, ponencias en congresos y colaboraciones con otros autores. Más de tres centenares de artículos publicados en revistas de filosofía. Es cierto que muchos de estos artículos se refieren a capítulos concretos de sus principales obras; esto revela el interés de Adela Cortina de que el conocimiento ético llegue tanto a público especializado como no especializado, ya que busca que la ética pueda ser entendida y asumida por todos los ciudadanos. El logro de Adela Cortina es haber hecho fácil y agradable entender la filosofía moral.

Desde sus primeras publicaciones, Adela Cortina adopta una línea de investigación que se caracteriza por buscar los fundamentos de la obligación moral, al inicio en Kant, luego en la ética dialógica, la hermenéutica crítica y finalmente en la razón cordial. Su propuesta ética se complementa con el desarrollo de la ética aplicada, lo que en palabras de Apel sería la parte B de la ética. Nuestra autora enfoca su opción ética hacia lo cívico y lo social, su interés por aplicar los principios de la ética cívica a los diferentes ámbitos de la sociedad, le lleva a centrarse en el ámbito empresarial y crea [junto con Emilio Tortosa] la Fundación ÉTNOR (Ética de los Negocios y de las Organizaciones)

En 1991 un grupo de reconocidos empresarios y académicos valencianos ponen en marcha el Seminario Permanente de Ética Económica y Empresarial. Todos ellos compartían una inquietud común: reflexionar sobre las cuestiones éticas implícitas en las actividades económicas y empresariales.

Tras tres años de debates y reflexiones, en 1994 el proyecto se institucionaliza como Fundación ÉTNOR (ética de los negocios y las organizaciones). ÉTNOR surge como una de las primeras organizaciones en España compuesta por empresarios, directivos y académicos, y dedicada primordialmente al fomento de la Ética de la Empresa y de las Organizaciones.

⁸ Ibid. pp. 6-7.

(...) una organización sin ánimo de lucro que nace en 1991 con el fin de promover el reconocimiento, difusión y respeto de los valores éticos implícitos en la actividad económica y en la calidad de las organizaciones e instituciones públicas y privadas⁹.

La labor académica de Adela Cortina la ha hecho merecedora de diferentes distinciones, entre ellas varios doctorados *Honoris Causa*, tres medallas de distintas universidades y diversos premios, como el Ernest Lluch 2003 o en 2007 el Jovellanos de ensayo por su libro *Ética de la razón cordial* y el Nacional de Ensayo con *¿Para qué sirve realmente la ética?* Es la primera mujer en ingresar en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el 2008. Adela Cortina se ha implicado con diversas instituciones, participando en la Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida, la Federación de Asociaciones de Prensa Española, el Consejo Social de Inditex o el patronato Intermon-Oxfam, entre otros¹⁰.

En lo que se refiere a la presente investigación, esta se divide en seis capítulos. En el primero se analiza la opción de Adela Cortina en relación con el pensamiento postsecular denominado por ella como pensamiento pluralista. Se partirá de su obra *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, en donde toma partido por la existencia de Dios, cuya existencia puede ser justificada desde la racionalidad práctica. Aquí se presentará la perspectiva de Kant y de los nuevos francfortianos -Adorno y Horkheimer principalmente-, de que sería irracional que el mal y la injusticia fueran la última palabra en la realidad humana. Con este principio se busca superar el absurdo moral que implica que, en este mundo, el bondadoso sólo reciba injusticia y dolor. A continuación, se estudiará la validez de las ideas religiosas en la esfera pública, se enfatizará en que las ideas religiosas no deben atentar en contra la dignidad y los derechos de las personas. Para evitar tal afectación deben existir normas mínimas basadas en la justicia, dialógicamente consensuadas y que todos deben obedecer.

Se ahonda en la propuesta de Adela Cortina de colocar en un mismo nivel de diálogo a las voces religiosas con otras voces, ya que las ideas religiosas en la esfera pública tienen la misma validez que las ideas seculares. Se describe cómo la propuesta filosófica de Adela Cortina aparece en el contexto de la posmodernidad en donde se ha derrumbado los grandes paradigmas de la modernidad quedando en evidencia que el cientificismo y pragmatismo no eran suficientes para legitimar las normas morales o

⁹ <http://www.etnor.org/conoce.php>

¹⁰ SÁNCHEZ, Javier, *Ob. Cit.* p. 8.

políticas; hecho que dejó en evidencia que la religión puede aportar elementos válidos para orientar la moral y la política. Finalmente vemos cómo Adela Cortina concibe el aporte del cristianismo a la sociedad, aporte que consiste en la idea de un Dios que ama al hombre y que busca su felicidad, idea que facilitará crear una espiritualidad ecuménica universal.

En el capítulo II se aborda específicamente la propuesta fundamental de Adela Cortina: la ética civil. Se analiza el contexto social en el cual surge dicha ética, siendo este la pluralidad de ideas, costumbres, creencias, etc., aquí propone Adela Cortina la necesidad de normas universalizables que surjan de parámetros mínimos consensuados. Para contextualizar la ética cívica se hace referencia a la teoría moral en general, describiendo qué es y cómo surge la conciencia moral; se enfocan las neurociencias que Adela Cortina analiza y evidencia sus limitaciones. Se llega a clarificar que la ética es un tipo de saber que intenta construirse racionalmente en base al rigor conceptual y los métodos de análisis y explicaciones propios de la filosofía.

Para describir el origen de la ética cívica se analiza la evolución social europea descrita por Adela Cortina, se menciona la evolución del vasallo al súbdito y luego al ciudadano; en esta última etapa se analiza la objeción de nuestra autora a la pasividad del ciudadano y la necesidad de la autonomía de la persona para forjar una sociedad moral. Se ve cómo el deseo de autonomía es el que originó la secularización y las condiciones sociales para derrumbar los códigos morales únicos, circunstancias que colaboraron para que surja la ética civil. Se analiza la diferencia entre lo laico y el laicismo para definir que, en una sociedad pluralista, creyentes y no creyentes tienen los mismos derechos; de aquí provendrá la distinción entre mínimos de justicia y máximos de felicidad, siendo los primeros los que sirvan de base para la ética civil.

A continuación, se analiza la caída de los códigos morales únicos y el surgimiento del politeísmo axiológico; para superarlo Adela Cortina propone una sana pluralidad de ideas, que bien pueden ser divergentes pero que en ningún momento pueden atentar contra el bien común y el respeto a la dignidad del Otro. Se analiza también cómo las éticas procedimentales perfeccionan el formalismo kantiano al superar con el diálogo el énfasis de la autonomía individual. Con estos precedentes Adela Cortina irá estructurando la ética cívica, la misma que podrá ser asumida por personas con diferentes proyectos de felicidad pero que respetan unas reglas mínimas basadas en la justicia. Se analiza las características

de los máximos de felicidad y los mínimos de justicia, para lo cual se partirá de la noción de lo justo y lo bueno como aspectos complementarios de la vida humana. Adela Cortina dirá que los modelos de felicidad deben reconocer los mínimos básicos del respeto a la dignidad y a los derechos del ser humano. Con el análisis propuesto se muestra que la ética cívica responde a las necesidades del mundo contemporáneo, tanto en el plano religioso, secular y postsecular.

En el capítulo III presentamos un análisis de los Fundamentos de la Ética Civil especialmente en los mínimos de justicia como valores objetivos, y la razón cordial. Para sustentar la objetividad del valor se estudian las características de los valores. En lo referente al fundamento de la razón cordial se estudia el reconocimiento del Otro entendido como compasión. Se muestra el planteamiento de Adela Cortina de que los valores existen por sí mismos y no son sólo ideas subjetivas. Para abordar el tema de la objetividad, primero se analiza la definición de objeto dada por Kant, Meinong y Husserl. Luego se destaca la importancia de la objetividad en la sociedad en aras de superar el subjetivismo axiológico. Con lo analizado acerca de la objetividad se muestra que una ética de alcance universal como la ética cívica, necesita de parámetros objetivos que se puedan compartir y respetar; dichos parámetros serán los mínimos de justicia ya que la justicia es un valor por demás objetivo. Para entender la naturaleza objetiva del valor y su importancia en la formación moral se estudiarán los aportes de Ortega, Frondizi, Adela Cortina, Bilbeny y Hildebrand. También se analiza a la estimativa como capacidad fundamental para conocer las características de los valores y las distintas clasificaciones que se han hecho de ellos.

Seguidamente se analiza la crítica que hace Adela Cortina a Apel y Habermas en el sentido de que la capacidad de estimar los valores es más importante que la definición y justificación de las normas y las reglas, aunque destaca la utilidad del diálogo en condiciones de igualdad a la hora de estimar los valores; también expresa que, para que los interlocutores basen sus argumentos en valores objetivos en lugar de intereses egoístas, es necesaria la racionalidad cordial más que la racionalidad instrumental. De esta forma se muestra cómo la ética cívica se fundamenta en los mínimos de justicia, es decir se fundamenta en un valor objetivo por excelencia.

En lo referente a la razón cordial como fundamento de la ética cívica, se analizará cómo la racionalidad del corazón se complementa con los aportes de la racionalidad

práctica y la del deber kantiano para darle a la ética un fundamento más humano y universal. Vemos cómo Adela Cortina, más allá de la ética del discurso, le da importancia a otro tipo de argumentos basados en narrativas, historias, sentimientos y virtudes; aquí se ve cómo la compasión y el reconocimiento revelan el carácter cordial de la ética.

En el capítulo cuarto se analiza cómo los fundamentos de la ética cívica pueden ser una opción para superar la Crisis de Valores. Se estudia brevemente los planteamientos de la posmodernidad para entender cómo estos fomentaron el advenimiento de la llamada crisis de valores. Veremos brevemente la caracterización de la crisis de valores hecha por Nietzsche, Heidegger, Ortega, Aranguren y Adela Cortina. Se entiende que la verdadera crisis no es la de los valores sino de estimativa, de enfoque axiológico, de priorización o inhibición de los valores superiores; en síntesis, es una crisis moral. Seguidamente se analiza los planteamientos de Adela Cortina en aras de superar la crisis moral, se verá cómo la ética cívica puede superar las distintas crisis mencionadas, en especial la moral.

Se analiza también cómo las creencias religiosas podrían ayudar a superar la crisis moral. Veremos cómo Adela Cortina indica que una ética creyente como la cristiana, busca la hermandad entre los seres humanos. Otro de los aspectos a analizar en el estudio de la superación de la crisis moral es el de la voluntad de entendimiento. Adela Cortina reitera que, para propiciar dicha voluntad es necesario educar de manera integral al ser humano, en especial en los mínimos de justicia, principio y fundamento de la ética cívica.

En el capítulo V se analiza la perspectiva política del aporte filosófico de Adela Cortina. Partiendo de su propuesta ética, vemos cómo nuestra autora propone entender la política desde los mínimos de justicia; para ello analiza el papel del Estado, así como el concepto de ciudadano y los derechos y obligaciones que debe cumplir. Seguidamente se analiza el fin último de todo gobierno: el bien común, para lo cual se debe definir claramente qué es lo justo y lo bueno, es decir se deben definir los mínimos de justicia y los máximos de felicidad. A continuación, se enfoca la necesidad de crear un Estado de Justicia que supere al Estado de bienestar, para lo cual será necesario que gobernantes y gobernados superen los determinismos ideológicos en pro de la justicia y del respeto al Otro, en especial al pobre.

Otro de los temas que se analizan es la necesidad de que el poder político sea legitimado por la ética, ya que la ética no puede ni debe ser neutral si ha de guiar la

legislación de los pueblos. A este respecto Adela Cortina nos recuerda que el entendimiento social en occidente se configuró en base a los relatos del contrato y la alianza; veremos que nuestra autora pondrá más énfasis en la alianza ya que se basa en el reconocimiento del Otro. Estos planteamientos llevan a Adela Cortina a proponer la formación de la ciudadanía cosmopolita que sea guiada por los principios propuestos por la ética cívica. Finalmente, se muestra que Adela Cortina observa la necesidad de la educación moral ya que la educación es la que formará a niños y jóvenes para construir una sociedad en donde se respete la dignidad humana, requisito fundamental para construir la ciudadanía cosmopolita. Sólo con una ciudadanía cosmopolita la política internacional se cimentará en los mínimos de justicia y se respetarán los máximos de felicidad.

El capítulo VI es el último, ahí se analiza la Base Espiritual de la Ética de la razón cordial. Aquí vemos cómo Adela Cortina, a través de la propuesta de una *Ethica cordis*, busca superar las limitaciones de las éticas procedimentales y la ética del deber kantiano, de esta forma replanteará los desafíos a los que debe responder la ética cívica. Aquí se mostrará que el reconocimiento cordial es la fuente de la obligación ética. Nuestra autora indicará que, al integrar razón y sentimiento, la estimativa de los valores se facilita, así cae en cuenta de que, para que haya justicia, no basta con argumentar lógicamente, también hace falta emplear el corazón, sólo así, el vínculo comunicativo será el que genere la obligación moral generando una ética cívica cordial.

Para entender el origen de la ética cordial, se estudia las distintas capacidades del ser humano, en especial la capacidad de amar, origen de la razón cordial. Aquí estudiamos los planteamientos antropológicos de Gehlen, Scheler, Zubiri, Julián Marías, Laín Entralgo, Diego Gracia, entre otros. Es de especial interés para la presente obra el planteamiento de Scheler acerca del concepto esencial del hombre, entendido como principio que no puede reducirse a la evolución natural de la vida; principio al cual Scheler denomina espíritu. Con dicho principio propondrá el concepto de homo spiritualis. Para analizar la dimensión no material del hombre, estudiaremos la categoría de la intimidad propuesta por Jesús Conill, el cual ratificará que el cerebro humano no puede equiparse a una máquina biológica más, ya que todo ser humano tiene individualidad, subjetividad y libertad, características fundamentales de la espiritualidad.

Para clarificar la noción de espiritualidad y entender cómo opera la capacidad de amar de la persona, propondremos el estudio fenomenológico del hombre. Partiendo de las capacidades innatas del ser humano desarrollaremos un esquema antropológico compuesto por: corporalidad, racionalidad y espiritualidad. En el área corporal se estudian los sentidos, las emociones y los instintos. En el área racional, relacionada con la inteligencia, se mencionan los aportes de Spearman, Ebbinghaus, Binet, Sternberg, Goleman, Gardner y Zubiri. Para estudiar el área espiritual, se partirá de las capacidades superiores de la persona: compasión, sacrificio, solidaridad, etc. Primeramente, se estudia la noción de espíritu que es de donde viene la noción de espiritualidad.

Para mostrar que la espiritualidad es la base de la razón cordial y en consecuencia de la ética de la razón cordial, mostramos el nexo que existe entre la espiritualidad y el corazón, es decir el amor; también mostraremos que el amor es el origen de los valores superiores, y a su vez, que los valores superiores son expresiones del amor; para esta tarea tomamos el estudio antropológico de Scheler. Seguidamente analizamos las dimensiones del amor: al YO; al Otro y a DIOS. Para no confundir espiritualidad con religiosidad describimos las características de la religión dadas por Martín Velasco, Manuel Fraijó y Mircea Eliade. Este estudio nos ayuda a entender que el hombre no solo es razón, también es corazón.

Seguidamente sintetizamos el estudio antropológico precedente para mostrar cómo la espiritualidad fundamenta la razón cordial y por ende la ética de la razón cordial. Vemos cómo Adela Cortina indica que los vínculos entre seres humanos se han dado en base a la alianza y al contrato; para nuestra autora la alianza será la más importante ya que parte del reconocimiento recíproco y cordial que genera la *ligatio* que, a su vez, produce la *obligatio*. Lo dicho da pie para explicar cómo la espiritualidad es la base fundamental de la ética de la razón cordial, ya que dicha razón, puede acceder a la verdad y a la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón. Finalmente se analiza el por qué el ser humano no asume en su vida lo revelado por la racionalidad práctica y la razón cordial. Se enfocará el tema de la *akrasía* y cómo ésta puede ser superada gracias a la espiritualidad, es decir, gracias al amor, que es el fundamento de la ética de la razón cordial.

En lo referente al método de investigación a utilizado en el presente trabajo, tomamos como base el método bibliográfico el cual nos servirá de base para aplicar el método hermenéutico, es decir de interpretación contextual de la obra; también utilizaremos el método sistematizador con el cual intentaremos descubrir y exponer un hilo conductor significativo del pensamiento de Adela Cortina a lo largo de sus diversas etapas.

Se analizan las obras de Adela Cortina, principalmente las que nos ayudan a conocer sus propuestas filosóficas, propuestas que nos ayudan a lograr los objetivos planteados para esta tesis: a) estudiar el pensamiento filosófico de Adela Cortina, especialmente en los campos de la Ética la Política y la Religión; b) establecer la relación del pensamiento de Adela Cortina con el pensamiento postsecular; c) mostrar cómo la objetividad del valor fundamenta la ética civil; d) proponer a la ética civil como opción para superar la crisis de valores; e) analizar la Política desde la perspectiva de la ciudadanía universal; y f) Analizar el alcance de la Razón Cordial. También se utilizarán los diferentes aportes de autores como Kant, Apel, Habermas, Ortega, Zubiri, Aranguren, Conill, Scheler, y muchos otros que han ayudado a sustentar el contenido de la presente tesis.

LISTA DE ABREVIATURAS PARA LAS OBRAS DE ADELA CORTINA

AYC (*Alianza y Contrato*)

APF (*Aporofobia*)

CCP (*Los Ciudadanos como Protagonistas*)

CM (*Ciudadanos del mundo*)

CUEF (*Crítica y Utopía, La escuela de Francfort*)

EADR (*Ética Aplicada y Democracia Radical*)

ECR (*Ética Civil y Religión*)

EM (*Ética Mínima*)

ERC (*Ética de la Razón Cordial*)

ESC (*La Ética de la Sociedad Civil*)

ESM (*Ética sin Moral*)

ET (*Ética*)

EVRC (*Educación en Valores y Responsabilidad Cívica*)

HPD (*Hasta un Pueblo de Demonios*)

JC (*Justicia Cordial*)

MDC (*La Moral del Camaleón*)

MV (*El mundo de los Valores*)

NN (*Neuroética y Neuropolítica*)

PSRE (*¿Para qué Sirve Realmente la Ética?*)

RCRS (*Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*)

CAPÍTULO I

EL PENSAMIENTO DE ADELA CORTINA EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR

En el presente capítulo analizaremos el aporte filosófico de Adela Cortina en el contexto de la sociedad postsecular. Más allá del mero contexto, la cuestión fundamental será dilucidar si el pensamiento de Adela Cortina es realmente un pensamiento afín al pensamiento postsecular. Para lograr dicho objetivo tomaremos como parámetro comparativo los planteamientos de Habermas en lo referente a la validez de las ideas religiosas en la esfera pública, que es básicamente lo que ha ido configurando las características de la llamada Sociedad Postsecular.

Para entender el contenido del llamado pensamiento postsecular, primeramente, debemos hacer una breve aproximación al proceso de secularización dado en los países del occidente europeo. Para esto, analizaremos lo dicho por Adela Cortina y otros autores acerca del origen y desarrollo de la secularización, seguidamente presentaremos los planteamientos de Adela Cortina en cuanto a la validez de las creencias religiosas en la esfera pública. Para finalizar, analizaremos cómo nuestra autora aborda el tema de los aportes de la religión en general y la del cristianismo en particular a la sociedad contemporánea.

1. LA SECULARIZACIÓN

En el 2001 en su obra “Glauben und Wissen”, Habermas iniciará el análisis del retorno de la influencia de las distintas religiones en las sociedades occidentales altamente secularizadas; para denominar este fenómeno, utilizó el término: “sociedad postsecular”¹¹. Esto a su vez desencadenó una serie de estudios que fueron forjando otras disciplinas como la teología postsecular, la filosofía postsecular, la sociología postsecular, etc. Como ejemplos podemos citar -entre muchas otras- la obra introducida por Phillip Blond: *Post-*

¹¹ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.

secular philosophy: between philosophy and theology, o la de Johann Baptist Metz: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, en donde se indica que hacer una teología que «mira al mundo» *-al seculum-* es construir un discurso actual sobre Dios.

Para entender a ciencia cierta el fenómeno de lo postsecular, es necesario estudiar, aunque brevemente el precedente inmediato: *la secularización*. Llevada a cabo en los países del occidente europeo, desde el advenimiento de la Ilustración y la Modernidad en el siglo XVIII, la secularización es uno de los hitos fundamentales en el desarrollo del pensamiento occidental, pensamiento que fue desplazando a Dios como principio y fundamento del hombre y la sociedad. A este respecto Adela Cortina expresa que:

Es ya un lugar común atribuir al avance de la Ilustración la muerte de Dios. El proyecto de la modernidad, marcadamente prometeico, excluiría paulatinamente toda posibilidad de contar con «otro», distinto del mundo, que participara en el acontecer histórico¹².

En lo que sigue, haremos una visión rápida de lo dicho por: Jürgen Habermas, José Casanova, Charles Taylor, Hans Blumenbeg y Adela Cortina, acerca del origen, las características y consecuencias de la secularización en las sociedades del occidente europeo. Según Adela Cortina, en las sociedades antiguas, la religión fue el elemento unificador, generador de identidad y legitimador de todo lo referente al hombre y a la sociedad. En base a la religión, se fundamentaron las normas morales y jurídicas y se legitimó la dominación política¹³. Pero con el desarrollo de la racionalidad instrumental y su producto: la sociedad científico-técnica, la religión perdió su poder legitimador de la moral, la política y mucho más de la ciencia.

No es de extrañar que las cosmovisiones científicas, que limitan su ámbito a las leyes que presiden el curso de los fenómenos y prescinden de toda pregunta por lo absoluto, vinieran a sustituir a la religión en su papel identificador y legitimador¹⁴.

De esta forma, se fue forjando la idea de que el progreso ilustrado tendría como consecuencia irremediable, en términos de Nietzsche, *la muerte de Dios*. Claro está que, para Nietzsche, según Jesús Conill, el verdadero significado de la muerte de Dios es el

¹² EM, p. 79.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

“nihilismo”, es decir la devaluación de los valores tradicionales debido a la pérdida de su fundamento religioso. Y esto era así debido a que los valores seculares como la razón, la historia, los ideales revolucionarios, las utopías, etc., habían dejado de ser el motor que impulsaba los cambios en la sociedad, esto llevó a los autores relativistas y nihilistas, es decir a los posmodernos, a proclamar la pérdida de los valores o cuando menos su transmutación, claro está que la pérdida a la que se refieren no es más que la manera en que en ciertos momentos o épocas, las distintas sociedades han dejado de apreciarlos o asumirlos en su quehacer diario¹⁵. Para afianzar esta posición, Conill indica que,

La filosofía experimental que engendra el criticismo nietzscheano [...] exige mirar hacia donde se abren nuevos horizontes y caminos sin recorrer [...] pues rehabilita lo que parecía "lo otro de la razón", como el cuerpo, los sentidos, la fantasía, desde cuyas creaciones perspectivistas se anuncian nuevos horizontes de sentido¹⁶.

Desde la perspectiva de Habermas -entre otros-, cuando la ciencia y la técnica se introdujeron en los ámbitos institucionales de la sociedad transformando a la sociedad misma, se desmoronaron las viejas legitimaciones, es decir, con la secularización, se perdió la capacidad de orientar las acciones y la tradición cultural, de este modo se racionalizó todo el accionar de la sociedad.¹⁷

Para explicar las causas del surgimiento del secularismo como negación de todo ser superior Habermas las resume de la siguiente manera:

El progreso de la ciencia y la tecnología promueve una comprensión antropocéntrica del mundo 'desencantado', debido a que puede explicar causalmente la totalidad de los estados y eventos empíricos ya que una mente iluminada por la ciencia no puede conciliarse fácilmente con una cosmovisión teocéntrica y metafísica. En segundo lugar, con la diferenciación funcional de los subsistemas sociales, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden su control sobre el derecho, la política, el bienestar social, la educación y la ciencia; ya que ellas se auto-restringen a su función de administrar los medios de salvación y a practicar ejercicios religiosos de una forma privada, al mismo tiempo que, por lo general, pierden influencia pública y relevancia.¹⁸

¹⁵ CONILL, Jesús, “Muerte de Dios e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en: *¿Hay lugar para Dios hoy?*, PPC, Madrid, 2005, pp. 151-174.

¹⁶ CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 79.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y Técnica como Ideología*, Ed. Rey, México, 1997, pp. 53-54. Para un estudio completo puede leerse hasta la página 112.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. Documento presentado por el autor en los Seminarios de Estambul organizados por “Restablecimiento de diálogos sobre civilizaciones” (Estambul, del 2 al 6 de junio de 2008, n 1). p. 2.

Así pues, según Habermas, las instituciones religiosas perdieron su hegemonía social debido a la comprensión antropocéntrica del mundo dada por el avance de la ciencia. En el ámbito económico, las sociedades posindustriales generaron modos de vida en la que los riesgos de muerte se redujeron sustancialmente, esto relegó a segundo plano la confianza en un poder superior.

Desde la perspectiva de J. Casanova, hay que diferenciar entre lo secular (o secularización) y la teoría sociológica de la secularización propiamente dicha. Esto es debido a que el término secularización es multidimensional y posee un amplio rango de significados, lo cual lo hace difícil de manejar en el análisis empírico científico¹⁹. Para precisar el significado del término Casanova menciona tres connotaciones principales: a) como el declive de las creencias y prácticas religiosas en las sociedades modernas, frecuentemente postuladas como un proceso de desarrollo humano universal, b) como privatización de la religión entendida como una tendencia histórica general y como una condición normativa, siendo éstas precondiciones para las políticas democráticas liberales modernas y c) como diferenciación de las esferas seculares (estado, economía, ciencia), es decir, emancipadas de las normas e instituciones religiosas²⁰. Indica Casanova que las connotaciones de secularización mencionadas constituyen el núcleo de las teorías clásicas acerca de la secularización, lo cual se relaciona con el significado histórico-etimológico original contenido al interior de la cristiandad medieval. Por esta razón, en los diccionarios de las lenguas europeas, secularización se refiere a la transferencia de personas, cosas,

¹⁹ Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, The university of Chicago Press, 1994, p. 12. “The distinction between the concept “secular”, or its derivation “secularization,” and the sociological theory of secularization proper is important because the concept itself is so multidimensional, so ironically reversible in its contradictory connotations, and so loaded with the wide range of meaning it has accumulated through his history.... The concept’s very range of meaning and contradictions makes it practically nonoperational for the dominant modes of empirical scientific analysis.”

²⁰ CASANOVA, “José, Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *Essays*, p. 7. “a) Secularization as the decline of religious beliefs and practices in modern societies, often postulated as a universal, human, developmental process. This is the most recent but by now the most widespread usage of the term in contemporary academic debates on secularization, although it remains unregistered in most dictionaries of most European languages.”

b) Secularization as the privatization of religion, often understood both as a general modern historical trend and as a normative condition, indeed as a precondition for modern liberal democratic politics.

c) Secularization as the differentiation of the secular spheres (state, economy, science), usually understood as “emancipation” from religious institutions and norms.

significados, etc., desde el uso, posesión o control eclesial o religioso a control civil o laico.²¹

Como indica Ignacio Sepúlveda, el proceso de secularización desde la perspectiva de Charles Taylor, se compone de muchas historias distintas que, entrelazadas a través de varios siglos, dan cuenta de por qué hoy pareciera dar lo mismo creer o no creer en Dios²². Veamos tres características principales de la secularización definidas por Charles Taylor, entendida desde los espacios públicos a los cuales se les *ha vaciado de Dios* o de toda referencia a una realidad última, así expresa que

a) En toda esfera social –educación, economía, política, etc.- toda norma, principio o deliberación ya no nos remite a Dios ni a ninguna creencia religiosa, las consideraciones de acuerdo con las cuales actuamos son inherentes a la «racionalidad» de cada esfera -la máxima ganancia dentro de la economía, el mayor beneficio para el mayor número en el ámbito político, y demás, b) La secularidad consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia²³. La mayoría de los países de Europa occidental, incluso aquéllos que conservan vestigios de una referencia pública a Dios en el espacio público, se han vuelto seculares en este sentido y c) En un tercer sentido se refiere al estado de la fe. En el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras y, con frecuencia no la más fácil de adoptar.²⁴

En lo referente a los puntos de vista acerca de la secularización, es muy interesante el presentado por Hans Blumenberg. Según él, el término secularización es mucho más complejo de lo que se piensa comúnmente, no se trata sólo de “la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas trascendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto, (...)”²⁵ Ni siquiera se le puede atribuir al triunfo de la ilustración, como comúnmente suele decirse. La secularización es un proceso mucho más complejo que se sigue dando aún en la actualidad, por lo cual no puede reducirse al mero cambio

²¹ “Secularization” *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (Oxford: Elsevier, 2001) 13,786-91. Citado en: Idem. “As indicated by every dictionary of every Western European language, it refers to the transfer of persons, things, meanings, etc., from ecclesiastical or religious to civil or lay use, possession, or control”.

²² SEPÚLVEDA, Ignacio, *La religión en el mundo secular: transcendencia e individualidad. Un estudio del problema desde el pensamiento de Charles Taylor*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2013, p. 213.

²³ De la misma manera que Taylor, Ulrich Beck toma la inasistencia a los oficios religiosos como una muestra del avance de la secularización. El expresa: “Si se toma como indicador de la secularización la asistencia a los oficios religiosos, el retroceso de la práctica regular en la Europa occidental adquiere (en algunos países, desde el final de la primera guerra mundial, en otros en fecha más reciente) proporciones de auténtico hundimiento”. Ulrich Beck, *El Dios personal*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 32.

²⁴ TAYLOR, Charles, *La Era Secular*, Barcelona, Gedisa, 2014, pp. 21 y 22.

²⁵ BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 13.

administrativo de lo religioso a lo civil o del hecho de que existan más cosas mundanas y menos cosas sagradas; por esta razón, hablar de secularización en los términos clásicos, sería algo muy general y ambiguo.

Para precisar los términos referentes a secularización, Blumenberg propone especificar los casos en los que se ha dado la mutación de lo religioso a lo civil; al decir que “B es A secularizado” se entiende mejor a qué se refiere la secularización, así se tiene que “el moderno ethos del trabajo es la ascesis monacal mundanizada, la revolución planetaria es la esperanza apocalíptica que se ha secularizado, el presidente federal un monarca secularizado”²⁶; de esta manera, la secularización no es solamente la *mundanización del mundo*, sino la plasmación de una serie de transformaciones cualitativas muy específicas.

Muchos pensaron que las transformaciones cualitativas mencionadas eliminarían la influencia de lo religioso y lo teológico en la vida de la sociedad. Tal hecho no sucedió debido a que, como bien lo menciona Blumenberg, la teología también aportó con una valoración positiva de la secularización. Y esto fue posible debido a que, en el momento en que la sociedad intentó distanciarse de lo religioso, quedó en evidencia el carácter inmanente del mundo, es decir, se entendió que el mundo tiene su propia trascendencia. En estas circunstancias “a una teología de separación, de crisis, tenía que importarle más la evidencia de la *mundanización del mundo* que su encubrimiento en lo sagrado. Esto dio al uso del término «secularización» un páthos genuinamente teológico.”²⁷ Y es que, gracias a la *teología de la crisis*, la secularización pudo ser justificada desde la teología. Es más, la teología entendió que no podía entenderse a sí misma si no era entendiendo al Hombre y a la sociedad. Así pues, al entrar en escena el Hombre y la sociedad, la teología pudo entender que los elementos de la historia de la salvación podían tomarse como proyecciones del mundo, del hombre y de la sociedad, con lo cual, el problema central ya no era la secularización en sí misma, sino el Hombre. En el momento en que el ser humano pasa a ser el centro de todo, se infirió que, para la realización de la Persona, Dios no era más que un *mero ayudante* y que si dejase de existir, el hombre no tendría ningún problema.

²⁶ Ibid. p. 14.

²⁷ Ibid. p. 15.

Esta visión, motivó a la teología de la crisis a reducir a la *substancia amenazada* a un núcleo intangible, de esta forma lo religioso continuaría siendo relevante para cierta praxis social, hecho que permitirá que la teología siga teniendo vigencia en un mundo secularizado. Por esta razón Blumenberg indica que la secularización también permitió que se valore como positivo lo que parecía ser una pérdida axiológica y hermenéutica. Este hecho bien pudo considerarse como un *acontecimiento salvífico*, ya que se constituía en un «acontecimiento providencial, que tiene una fuerza depuradora para el cristianismo»²⁸. Así pues

(...) aquella evaluación de la secularización como una amenaza para la existencia de las formas y los contenidos religiosos en el mundo, como un ocaso del valor de los enunciados teológicos y de su transformación en valores encaminados a la acción no habría sido más que el producto de un miedo, a su vez, «secularizado»²⁹.

Con lo dicho, Blumenberg muestra otra de las razones por las cuales el pensamiento teológico y la religión misma, no ha perdido vigencia en la actualidad, convirtiéndose en un elemento fundamental en la construcción de la sociedad postsecular.

Expongamos ahora el punto de vista de Adela Cortina. Después de la ya mencionada referencia al aporte de la religión en las sociedades premodernas y la descripción de la transición de lo trascendente a lo inmanente en cuestiones de legitimación moral, política y jurídica, nuestra autora se pregunta si la secularización, entendida como la immanentización de ciertas nociones trascendentes, no es sino: “la traducción de ficciones religiosas a ficciones morales, para seguir justificando el cobro de impuestos”³⁰.

Más allá de la referencia económica, lo que realmente nos indica es que la secularización puso en manos de la razón aquellas tareas que por mucho tiempo tuvo la religión. Este cambio de paradigma moral, jurídico y político hizo que el término secularización adquiriese muchos significados según el estamento social en el que era aplicado. Por esta razón Adela Cortina indica que el término *secularización*, en un principio, tiene significado jurídico, el cual implicaba la transmisión obligatoria de los bienes eclesiásticos al poder

²⁸ H. Gollwitzer, «*Gedanken zur Zukunft des Christentums*», en *Neue Rundschau*, LX XV (1964), p.62. Citado por Hans Blumenber en Ob. Cit., p. 16.

²⁹ Ibid. pp. 16-17.

³⁰ ESM, p. 18.

secular del Estado. En la actualidad el término ha pasado al vocabulario social y político con una gran cantidad de significados.³¹

A continuación, exponemos cuatro connotaciones importantes de secularización desarrolladas por nuestra autora:

1) La secularización supone la diferenciación y autonomización de las esferas de una sociedad, que antaño dependían de la religión, ..., 2) (...) se refiere al hecho de que en una sociedad la religión ya no funcione como factor de cohesión e integración social. 3)...Secularización como desencantamiento del mundo debido al progreso de la razón instrumental. El retroceso de las imágenes del mundo con contenido, y 4) en el ámbito político el proceso de secularización se entendería como el reemplazo de los contenidos religiosos como fuente de legitimidad del poder político y como fuente de integración social por equivalentes racionales³².

Resumiendo, los puntos en los que coinciden los autores mencionados, la secularización se la entiende desde los aspectos personal, social y político. En el nivel personal la secularización se manifiesta como el declive de las creencias y prácticas religiosas, esto ha motivado a muchas personas a dejar de asistir a las celebraciones y las expresiones públicas de todo tipo de fe religiosa. También generó la idea de que la fe religiosa era una opción entre otras y no siempre la más fácil de elegir. A nivel social, la secularización motivó la diferenciación y autonomización de las esferas sociales, de esta forma, la política, la economía, la educación, etc., se emanciparon de las normas y las instituciones religiosas, más aún, con el desencanto del mundo debido al progreso de la razón instrumental, la religión fue perdiendo terreno en el ámbito de lo público quedando cada vez más relegada al ámbito de lo privado. Es así como la sociedad se fue vaciando de toda referencia a Dios o a cualquier tipo de realidad última; esto motivó el hecho de que la religión ya no funcione como factor de cohesión e integración social. En lo político, la secularización se expresó como la negación de lo religioso como fuente de legitimidad del poder político, un ejemplo de este hecho lo podemos observar cuando Napoleón se coronó a sí mismo. A pesar de recibir la bendición del Papa y jurar sobre los evangelios, el signo del poder político, es decir la corona, se la ciñe personalmente, este signo muestra claramente que la investidura del poder político pasa de lo religioso a lo secular.

³¹ CORTINA, Adela, “Ciudadanía Democrática, Ética, Política y Religión. XIX Conferencias Aranguren”; en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* Nº 44, enero-junio, 2011, p. 37.

³² *Ibid.* pp. 37-38.

Debido a las causas indicadas, el pensamiento secularista fue generalizándose en el occidente europeo. No era nada extraño que, desde Durkheim y Weber, hasta A. Guiddens, H. Cox, P. Berger, J. Casanova, C. Taylor, J. Habermas, entre muchos otros, en su momento, dieron por hecho que la secularización se iría consolidando y llegaría a ser un proceso irreversible³³. Es así como surge la llamada *teoría de la secularización*. Tal teoría indicaba que a más modernización mayor sería el retroceso de la religión en la esfera pública y en todos los estamentos de la sociedad. Tal fue la creencia en esta premisa que la secularización, a decir de Jeffrey Hadden (1987, pp. 587-611), llegó a ser considerada casi como una doctrina que se aceptaba sin mayores discusiones, sin necesidad de ser sometida a prueba empírica alguna. De esta forma la predicción de Comte, Marx y en especial Nietzsche con su conocida frase: “Dios ha muerto”, entendida como el nihilismo que bien puede llevar al secularismo, parecía cumplirse³⁴.

2. PERSISTENCIA DE LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES SECULARES

A pesar de todo, ya desde el inicio de la segunda mitad del siglo XX aparecerán indicios de que la secularización y sus consecuencias como el secularismo y la muerte de Dios, no era ni definitivo ni irreversible. Como es evidente en las ciencias humanas y especialmente en la sociología, el hombre y las sociedades tienen su dinámica propia. El regreso de la presencia e influencia social de las religiones, no se da porque algún intelectual o grupo de intelectuales se hayan puesto de acuerdo y hayan decretado el regreso de la religión a la plaza pública, eso es imposible. El fenómeno que es catalogado como *sociedad postsecular*, se da gracias a que los hechos que indican que la religión vuelve a influir de manera importante en la sociedad, son innegables. El protagonismo político alcanzado en 1977 por sectores ultra ortodoxos en el estado de Israel; la revolución islámica, que en febrero de 1979 en Irán llevaría al poder al ayatola Ruhollah Homeini; el

³³ Mencionamos varios autores que en un momento dado dieron por hecho la inexorabilidad de la teoría de la secularización, aunque después cambiaron sus planteamientos: Berger P., *The secularization of the World* 1999; *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity*; Stark, R., *Secularization RIP*, *Sociology of religion*, vol. 62, n° 2, 1999, p.249-273; Taylor, Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, London 2007.

³⁴ El pensamiento de Marx acerca de que “*la religión es el opio del pueblo*” aparece en la introducción a la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1968. “Dios sigue muerto” Nietzsche la expresa en *La Gaya Ciencia*, www.librear.com, p.81 (aforismo 125), entre otros.

pontificado de Juan Pablo II iniciado en 1978 y su llamado a la recristianización del Occidente europeo³⁵; el surgimiento de la Teología de la liberación y su influencia en la política de muchos países de Latinoamérica, y su consecuencia inmediata que fue la invasión del protestantismo norteamericano -en especial el pentecostalismo fundamentalista, entre otros- fueron hechos concretos que refutaron la visión determinista de la teoría de la secularización.

Debido a la abundancia de hechos que ponían en evidencia la presencia de la religión en las distintas sociedades del mundo, Gilles Kepel expresaba que:

Hacia 1975...un nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios... En quince años este fenómeno ha adquirido dimensión universal³⁶.

De la misma manera Eugenio Trías indicaba que:

La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los que parecía que asistíamos a su declive irreversible, lejos de ser un factor cultural en retroceso parece hallarse hoy en el primer plano de los asuntos mundiales³⁷.

Al igual que los autores mencionados, muchos otros han dedicado sus mejores esfuerzos a analizar el fenómeno del regreso de la religión, de acuerdo a Juan José Tamayo, esto lo podemos constatar en los títulos de sus obras: Trías habla de la «experiencia del límite», Martín Velasco, de «Huellas de la trascendencia en la historia»; Peter Berger de «rumor de ángeles»; P. M. Zulehner de «rumor de Dios»; Hans Joas hace una reivindicación de la categoría de lo «santo» en los tiempos actuales «sin Dios»³⁸, etc. Desde la perspectiva de Diego Bermejo, era por demás evidente que la pertinaz persistencia de lo religioso falsa de facto la teoría de la secularización. Este hecho ha ido generando el advenimiento de una sociedad postsecular en la que no sólo habrá que contar con la presencia ineludible de las religiones, sino también en la que crece la percepción y

³⁵ Cf. Gilles Kepel, *La Revancha de Dios*, Ed. Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1991, p. 13-15

³⁶ Ibid. pp. 9-10.

³⁷ TRÍAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997, p.15.

³⁸ TAMAYO, Juan José, en: Román Reyes, *Europa, siglo XX, secularización y estados laicos*, Madrid: Ministerio de Justicia, 2006. p. 141.

apreciación de la religión como un valor que se debe tener en cuenta. Y esto es así gracias a que la religión posee un gran potencial semántico y axiológico. La religión bien puede ayudar a la política a incrementar la capacidad de solidaridad y fraternidad entre los ciudadanos, valores que no se pueden imponer por decreto³⁹.

Por todo esto, la secularización fue tomando características más de *mito* que de realidad; tal es así que J. Casanova inicia el primer capítulo de su obra: *Religions in the modern world*, con la pregunta: “*Who still believes in the myth of secularization?*”⁴⁰

3. DIOS NO HA MUERTO

Los hechos son contundentes, Dios, como hipótesis, problema o simplemente como un Dios personal, no ha muerto. Pero ¿cuál es la razón por la que la idea de Dios permanece en la conciencia del hombre en las sociedades altamente tecnificadas? En base a su muy extensa obra acerca del fenómeno religioso, Mircea Eliade plantea que:

(...) la conciencia religiosa es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura el vivir del ser humano es ya de por sí un acto religioso, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— hombre significa ser «religioso»⁴¹.

Esta perspectiva antropológica propone que la naturaleza del hombre es en sí misma religiosa. La búsqueda de un ser trascendente es connatural al hombre. A pesar de que en algún momento pueda abandonar una determinada idea de Dios, siempre estará en búsqueda de algo superior. Como bien nos indica Ortega y Gasset en su artículo *Dios a la vista*, tratar el tema de Dios no se trata ni siquiera de religión, esto es así ya que, en el momento en que las demás actividades de la cultura abandonan el tema de lo divino, es únicamente la religión la que continúa tratándolo. Parece ser que se olvida que Dios es también un asunto profano, es decir un tema que todo ciudadano debe conocer más allá de si acepta o no la existencia de un Ser supremo. Ortega afianza esta idea al expresar que:

³⁹ BERMEJO, Diego, *¿Dios a la Vista?*, Ed. Dickinson, Madrid, 2013, p. 12.

⁴⁰ CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, The university of Chicago Press, 1994, p. 11.

⁴¹ MIRCEA ELIADE, *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*, tomo I, Barcelona, Paidós, 1999, p. 17.

La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior; fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. En este sentido cabe decir que hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que ahora está a la vista.⁴²

De esta forma, Ortega plantea la existencia de una dimensión de Dios que va más allá de la religión. Una dimensión laica que se niega a morir porque es parte misma del hombre y la de la sociedad.

En este mismo sentido, Aranguren, en su conversación con Javier Muguerza, daba por hecho de que la muerte de Dios era una realidad irreversible para muchísima gente, sin embargo, esto no implicaba que renuncien a la ética. Personalmente Aranguren no renuncia a la existencia de Dios, es más, indica que hay ciertos capítulos de la ética que resultan difíciles de abordar sin acudir a fundamentos religiosos (Muguerza, 1997, 87)⁴³. El hecho de que, según Aranguren, no sea fácil abordar ciertos temas de la ética si no es desde la perspectiva religiosa, nos indica que es difícil que Dios muera, ya que sin la existencia de un Ser superior sería imposible fundamentar y legitimar ciertas normas de comportamiento moral. Normas que tienen que ver con la esperanza, la compasión, el perdón, la solidaridad, no necesariamente pertenecen al ámbito de la deliberación pública.

Con este precedente, abordemos lo más importante para el presente trabajo: el pensamiento de Adela Cortina. En el análisis que nuestra autora hace del pensamiento ilustrado y en especial del pensamiento de Kant, claramente indica que la muerte de Dios no estaba incluida en los proyectos de la Ilustración. Dios seguía ocupando un lugar en el objetivo de los ilustrados, objetivo que no era otro que el progreso moral. Esto queda en evidencia en el momento en que, en el siglo XVIII, se generan la Religión natural y la Teología moral.⁴⁴

Ya desde su obra *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Adela Cortina buscará en el pensamiento kantiano la base filosófica necesaria para plantear la idea de que Dios sigue viva y operante en la vida del hombre y la sociedad; esta es la razón por la cual, al analizar el objeto de la teología trascendental, expresa que dicha teología

⁴² ORTEGA Y GASSET, José, O.C. II, pp. 605-607

⁴³ Citado por Adela Cortina en: Ciudadanía democrática: Ética, Política y Religión. XIX Conferencias Aranguren; en: ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política N° 44, enero-junio, 201, pp. 35-36.

⁴⁴ EM, pp. 147-148.

pretende alcanzar la existencia divina y determinar su esencia a partir de los conceptos que el entendimiento utiliza para el conocimiento de la naturaleza. [...] Los conceptos que constituyen perfecciones positivas son aplicados trascendentalmente y en grado máximo a un ser que, en virtud de ello, contiene la mayor realidad que pensar cabe y es, por tanto, **ens realissimum**. Esta noción de Dios posibilita las pruebas ontológicas, ... Por tanto, la tarea de la Teología Trascendental quedaría concretada en los dos puntos señalados por el Opus Postumum: 1. Was ist Gott? 2. Ist ein Gott?⁴⁵

Aclarará nuestra autora que las preguntas planteadas podrán tener una respuesta gracias a que la razón puede pensar perfecciones elevadas al máximo grado y extraer de ellas *ideas more platónico*. Es así que puede proponer la existencia de un ser que posea todas las perfecciones: “Un ser de este género es, en toda cualidad concebida como pura, lo que hay de más perfecto (ens summum, summa intelligentia, summum bonum)”.⁴⁶ Claro que Kant también indicará que la razón pura teórica, no puede aplicarse legítimamente en los ámbitos de la naturaleza y de la libertad, ya que sus leyes, en ambos casos, carecen de valor objetivo. Esto lo puntualiza Adela Cortina cuando, en su análisis del *ser de Dios*, expresa que:

Dilucidar el ser de las cosas, entendido como *Dasein*, no compete a la razón pura teórica, que es el *transzendentaler Ort* de la Teología Trascendental. El *Dasein* pertenece, bien a la jurisdicción del entendimiento [...]; bien a la jurisdicción de la *razón práctica*, en aquellos casos en que lo requieren el ser del imperativo categórico y la objetividad de su objeto, el *Bonum Consummatum*⁴⁷.

De esta forma se delimitan los campos de acción de la razón pura teórica y el de la razón pura práctica.

En su *Crítica del Juicio*, Kant reitera la distinción de las funciones de los dos tipos de racionalidad mencionado; expresa que la capacidad de conocer humana tiene dos ámbitos: la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de la libertad, tanto la una como la otra se realizan de modo a priori, pero hay una diferencia, mientras que la una la realiza el entendimiento y es teórica, la segunda la realiza la razón y es sólo práctica.⁴⁸ En este mismo sentido, en el capítulo III de su *Ética*, Adela Cortina, siguiendo con el estudio

⁴⁵ CORTINA, Adela, “La Teología trascendental, el más elevado punto de vista de la Filosofía trascendental Kantiana”, Tomado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/.../18408>, p. 49. Adela Cortina indica que el presente artículo fue elaborado en base a su obra: *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, parte III del capítulo I.

⁴⁶ KANT, Immanuel. O.P. XXI, 11. Citado por Adela Cortina en: *Ibidem*.

⁴⁷ CORTINA Adela; Ob. Cit., p. 49

⁴⁸ Cf. KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*, p. 174.

del pensamiento kantiano, enfoca su análisis al *bien moral* y al *bien supremo*. Nos indica que, para Kant,

el bien moral no está en la felicidad, sino en el conducirse con autonomía, es decir, haberse formado una buena voluntad. Pero para Kant el bien moral no es el bien supremo. El bien supremo se entenderá como la unión entre bien moral y la felicidad a la que aspiramos por naturaleza. Para Kant, la razón humana no podía garantizar alcanzar dicho bien supremo; lo único que podía hacer la razón era remitirnos a la fe religiosa⁴⁹.

Para explicitar lo indicado cita a Kant:

De esta manera, conduce la ley moral por el concepto de supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien [...] más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad⁵⁰.

Como podemos observar, en el momento en que Kant plantea que todos los deberes morales, entendidos gracias a la racionalidad práctica, deben reconocerse como mandatos divinos, propicia el surgimiento de la Teología moral. Adela Cortina toma como base dicha teología y expresa que:

Dios tiene que existir para que se destruya un absurdo lógico-humano, lógico-moral: que los hombres buenos, como muestra la experiencia, no reciban más pago que la desgracia y, sin embargo, los malvados gocen de la felicidad. ¿El orden de la naturaleza es insensible al orden moral? La experiencia de esta contradicción [...] es la que exige que exista un Dios para que el mundo moral humano no se vea abocado al absurdo⁵¹.

Afianzando la idea de la superación de dicho absurdo, en su obra: *Crítica y Utopía, La Escuela de Francfort*, mencionará que aquella *nueva generación de ilustrados* –la escuela de Francfort- optarán

Por la trascendencia que ilumina a los hombres y a las cosas; por la trascendencia –decía Adorno- que ilumina la finitud de la historia.

⁴⁹ ET, p. 75

⁵⁰ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 160.

⁵¹ EM, p. 222

Por un Dios que no exige moralmente nada, ni perfila claramente sus rasgos en el mundo; por un Dios cuya existencia no inspira temor, sino su no existencia, porque entonces son desgraciados para siempre los que sufren y los que lloran.

¿Son éstos los límites de una razón burguesa, que apela marcusianamente a soñados hombres nuevos o se refugia –impotente- en la trascendencia? ¿Son éstos los límites de aquella razón, que, compadecida del dolor, se resiste a privarle de esperanza? Porque la piedad y la compasión fueron en verdad para los primeros francfortianos el arma de la crítica⁵².

Con la síntesis expuesta, se muestra claramente que Adela Cortina apuesta por la existencia de Dios. De hecho, su argumentación indica que el Dios de la vida, de la compasión y la justicia, no muere con la ilustración. Lo que sí originó la Ilustración fue la muerte *sociológica de Dios*. Muere el Dios que legitimaba el poder político o las reglas morales o jurídicas, pero pervive aquel que se presenta en la *religión natural* como el pedagogo que descubre al hombre sus propias posibilidades morales. También permanece el Dios de la *teología moral* expresado como ideal moral, como *máxima persona* que, gracias a la racionalidad de los seres humanos, impide que la injusticia sea la última palabra⁵³.

4. LA SOCIEDAD POSTSECULAR

Continuando con el objetivo fundamental del presente capítulo -mostrar que el pensamiento de Adela Cortina es un pensamiento que comparte los planteamientos de la sociedad postsecular- pasemos a describir las características principales de lo que en las últimas décadas del siglo XX y en lo que va del XXI, se ha dado en llamar *sociedad postsecular*. Esta descripción nos servirá de parámetro comparativo para dilucidar si la propuesta filosófica de Adela Cortina es realmente un aporte postsecular.

Es ya conocido que Habermas es quien ha propuesto explícitamente la noción de sociedad postsecular. En *Entre naturalismo y religión*, Habermas expone en detalle el rol de la religión en la esfera pública, (pp. 121-155). Esta propuesta aparece en la etapa más reciente de su producción intelectual, en etapas anteriores, Habermas mantenía una posición marcadamente secularista.

⁵² CUEF, pp. 179-180.

⁵³ Cf. Ibid. p. 148.

Como lo indica Philippe Portier, Habermas ha pasado básicamente por tres fases en cuanto a su posición con respecto al papel de la religión en las sociedades que se han secularizado. La primera va desde sus escritos iniciales hasta la década de los 80's del siglo anterior. Tanto en *Ciencia y Técnica como Ideología*, como en *Teoría de la acción comunicativa*, aún influenciado por la teoría marxista, Habermas consideraba a la religión como una *realidad alienante*, ya que predica una salvación en el otro mundo descuidando la felicidad en éste. Decía que la religión había sido una herramienta para dominar al hombre, por tanto, la desaparición de la religión representaría la libertad de los hombres ya que la sociedad escaparía del imperio de la metafísica. En su lugar proponía la racionalidad comunicativa, que es la que puede construir una ética universal sobre el principio secular de la responsabilidad⁵⁴.

La segunda etapa, desde 1985 al 2000. Habermas sustituye la necesidad de la desaparición de la religión, con un más modesto llamado a la privatización de la fe religiosa. En *El pensamiento Postmetafísico*, expuso que la religión es una necesidad existencial indispensable en la vida ordinaria. Ante el sufrimiento, es natural que la gente acuda a la fe, aunque no sea necesariamente por motivos religiosos. Habermas entiende que, para una buena parte de la población, la religión ofrece consolación. No obstante, las personas religiosas no deben llevar sus convicciones al ámbito político. En la esfera pública, la razón secular es suficiente. La religión, que se define por las creencias particulares, no puede pretender un carácter de universal ni tampoco puede justificarse racionalmente⁵⁵.

Ya en la década de los 90's del siglo anterior, Habermas había empezado su tercer y último cambio. En *El futuro de la naturaleza humana* y *Entre naturalismo y religión* y en consonancia con la noción de *publicidad*, hizo hincapié en que la religión no debe limitarse a la esfera privada, más bien debe intervenir en la esfera pública con el fin de crear, mantener y perfeccionar intuiciones morales. Esta tercera fase del pensamiento de Habermas predice la llegada de una *sociedad postsecular*, en la que los individuos, sin

⁵⁴ Cf. PORTIER, Philippe, *Religión y democracia en el pensamiento de Habermas*; tomado de: <http://razonyanglicanismo.blogspot.com/2013/02/religion-y-democracia-en-el-pensamiento.html>

⁵⁵ *Ibidem*.

renunciar a su autonomía, redescubren el sentido de la trascendencia y la pertenencia religiosa⁵⁶.

Ante la tercera posición de Habermas, es decir aquella que reivindica la validez de la religión en la esfera pública, surgieron voces en contra de tal planteamiento. Autores como Cristina Lafont, Maeve Cooke o el periodista y filósofo italiano Paolo Flores d'Arcais criticaron dicha posición. En sus *Once tesis contra Habermas*, Flores d'Arcais concluye que Habermas, en lugar de enfrentar el problema del surgimiento de políticas antidemocráticas en las sociedades modernas, pide auxilio a las religiones para que aporten elementos simbólicos y axiológicos, de esta manera elude la lucha por la democracia en las mismas sociedades democráticas, elude la lucha contra los grupos que impiden una verdadera democracia⁵⁷. Habermas contestó a las objeciones de Flores d'Arcais en el documento *La voz pública de la religión*. Este documento constituye una síntesis y confirmación de las tesis mantenidas en sus obras anteriores. En aras de enfocar las características de una sociedad postsecular desde el punto de vista habermasiano, en lo que sigue, sintetizaremos una parte de dicho documento.

Según Habermas, en el contexto de las guerras de religión, la separación Iglesia-Estado era una necesidad urgente. El problema surge cuando el poder secular niega sus derechos a los creyentes. El carácter secular del Estado no era suficiente para garantizar el derecho de la libertad religiosa. Sólo un Estado *liberal* podía reconocer la libertad religiosa como un *derecho humano*. No bastaba que el Estado de derecho definiera qué se tolera y qué se permite, debía existir un procedimiento democrático a través del cual las partes en conflicto lleguen a un acuerdo. En el caso de la libertad religiosa, todos los involucrados deben definir el derecho a profesar su propia fe, sin obligación de practicar una fe distinta.

58

Habermas recalca que hay que entender la diferencia entre la secularización del poder estatal y la secularización de la sociedad. Hoy, el ejercicio de la religión se ha replegado a ámbitos más íntimos individualizando su praxis. Pero, en un Estado constitucional, no debe esperarse que las comunidades religiosas se adapten únicamente a un frágil *modus vivendi*,

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ FLORES d'ARCAIS, Paolo, "Once tesis contra Habermas"; en: *Claves de razón práctica*, n° 179, pp. 56-60.

⁵⁸ HABERMAS, Jürgen, "La voz pública de la religión, Respuesta a las tesis de Paolo d'Arcais". En: *claves de Razón Práctica* n° 180, pp. 4-6.

sino que, **sus planteamientos sean legitimados bajo las premisas de la propia fe**⁵⁹. De hecho, la pérdida de función y la privatización no tienen que implicar *pérdida de significado* de la religión, ni en la esfera pública política, ni en lo cultural, ni en los modos de vida personales. Esto es así debido a que en

(...) una democracia basada en el Estado de derecho, que explícitamente *autoriza* a sus ciudadanos a llevar una vida religiosa, no puede al mismo tiempo discriminar a esos mismos ciudadanos en su papel de colegisladores democráticos. (...) En la esfera pública (...) el Estado liberal no puede censurar las expresiones de ciudadanos creyentes, ni puede controlar sus motivos cuando van a votar⁶⁰.

Estas características son las que han determinado que la conciencia pública en los países europeos haya configurado la «*sociedad postsecular*».

De hecho, las comunidades religiosas pueden tener un lugar en las sociedades modernas. Al asumir el rol de comunidades de interpretación, pueden influir en la formación de la opinión y la voluntad pública a través de contribuciones en pro o en contra de los temas que afectan a la sociedad actual. En las discusiones acerca de la legalización del aborto o de la eutanasia, los conflictos bioéticos, en la medicina reproductiva, la protección de los animales o el cambio climático, los argumentos a favor o en contra son tan complejos, que es imposible vislumbrar de antemano quién pueda tener las intuiciones morales correctas. Por tal razón, las sociedades pluralistas, están más sensibles para captar las opiniones religiosas. Por esto Habermas propone mantener abierta la comunicación en el espacio público para cualquier contribución, ya sea en lenguaje secular o religioso. De reducir la diversidad de voces públicas, la sociedad podría perder posibles reservas de sentido e identidad. Y esto es así ya que, en ciertos ámbitos vulnerables de la convivencia social, solo las tradiciones religiosas pueden articular intuiciones morales.

Ahora bien, no se trata de proponer un regreso a una hegemonía política religiosa. En una sociedad democrática los roles de la Iglesia y el Estado están muy bien diferenciados. Quien toma las decisiones políticas es evidentemente el Estado. Pero, en un estado constitucional, las políticas aplicables en la sociedad no son dirigidas únicamente al sector no creyente. Esto implica que, dicha políticas, deben formularse en un lenguaje

⁵⁹ La negrilla son mías.

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, 2015, pp. 105-106.

comprensible por todos los ciudadanos: creyentes en Dios, ateos y agnósticos.⁶¹ Hasta aquí la síntesis del planteamiento habermasiano.

En el momento en que Habermas indica que las políticas públicas son dirigidas a los ciudadanos, sin importar si tienen creencias religiosas, ateas o agnósticas, da por hecho que las sociedades actuales son sociedades pluralistas –planteamiento ya hecho por Adela Cortina-. En este mismo sentido, cuando Habermas admite la necesidad de formas de explicación diferentes a la razón, es decir admite que la fe religiosa puede ser fuente de interpretación y creadora de sentido, también se da un punto de coincidencia con lo que Adela Cortina ya había propuesto varios años atrás; de hecho, Jesús Conill ratifica tal aseveración cuando expresa que:

Desde el punto de vista filosófico general, creo que Habermas favorece ahora la línea de aquellos que han defendido una articulación hermenéutica entre razón y religión, como ha sido la desarrollada entre nosotros por Adela Cortina, en el contexto de una tradición española, que hay que agradecer de modo especial a José Luis Aranguren y Javier Muguerza por mantener una ética abierta a la religión, y a José Gómez Caffarena y Manuel Fraijó por una religión abierta a la razón. Una comprensión y articulación de las relaciones entre razón y fe, entre ética y religión, en un horizonte histórico moderno, en el que sea posible llevar adelante una vida personal y social plenamente significativa⁶².

5. MORAL CÍVICA Y SOCIEDAD POSTSECULAR

Para confirmar el hecho de que Adela Cortina ya optaba por la validez de las propuestas religiosas en las sociedades secularizadas, examinemos lo que expresa en su análisis de *la moral civil en una sociedad democrática*⁶³. En el capítulo 6 de su *Ética Mínima* nuestra autora describe el proceso de transición del Estado confesional al estado laico dado en España en el siglo anterior. Menciona que el monismo moral generado por el *nacional catolicismo* fue superado gracias al surgimiento de la Constitución política de 1978. Gracias a dicha constitución, se consagraba la *tolerancia* ideológica y religiosa y se daba la bienvenida al pluralismo moral. Lastimosamente, dicho pluralismo, no fue realmente tal ya que no se había dado una verdadera convivencia de las distintas

⁶¹ HABERMAS, Jürgen, “La voz pública de la religión, Respuesta a las tesis de Paolo d’Aracis”. En *Claves de Razón Práctica* n° 180, pp. 4-6.

⁶² CONILL, Jesús, “Racionalización Religiosa y Ciudadanía Postsecular en Perspectiva Habermasiana”: En *PENSAMIENTO, Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 63, n° 238 (207), p. 573.

⁶³ EM, capítulo 6.

concepciones de lo bueno y lo correcto. No se había rebasado el terreno de los actos concretos ni se había definido lo qué era realmente justo y felicitante. Al seguir imperando las meras opiniones e intereses de cada sector de la sociedad, como bien indica Adela Cortina, las comunidades religiosas eran de las pocas instituciones que aún conservaban su preocupación por los valores universales, por los fines y las metas últimas y por aquello que realmente edifica al hombre⁶⁴.

Era evidente que la traducción del lenguaje religioso al secular no era suficiente para abordar las valoraciones últimas y los ideales más íntimos del hombre y la sociedad. Adela Cortina ponía en evidencia lo que Habermas llamaría después: «la conciencia de lo que falta»⁶⁵. Aquel vacío indicado por Adela Cortina no era patrimonio únicamente del caso español, todas las sociedades que habían asumido el proceso secularizador generado por la Ilustración acusaban el mismo síntoma. Estos hechos son los que llevan a Adela Cortina a entender que aquel proyecto racionalista europeo llamado Ilustración, había fracasado.⁶⁶ Pero ¿cuál fue la razón de dicho fracaso? Nuestra autora atribuye tal hecho a que

no fue esta razón moral quien tomó el relevo de la religión a nivel sociológico; que no fue ella quien asumió la tarea de decidir los fines y metas a que debía encaminarse la vida social. Ni siquiera fue ella quien decidió el modo político de legitimación, porque —como hemos dicho— la razón técnica, propia del mundo económico, asumió sus tareas⁶⁷.

En el momento en que la razón técnica sustituye a Dios en su función legitimadora, el término Dios pierde todo significado. A la par, la racionalidad práctica también es relegada a segundo plano. Con esto, no solo muere el Dios sociológico sino también el *universalismo moral*.⁶⁸ Ya sin estos factores, era inevitable el surgimiento de aquel vacío social y humano del cual Adela Cortina ya dio cuenta desde sus primeras obras.

A pesar de todo, como ya analizamos en párrafos anteriores, la religión continuó viva en la conciencia del hombre y en el accionar de la sociedad. Como consecuencia inmediata, surgieron sociedades con integrantes muy disímiles en lo referente a creencias e

⁶⁴ Cf. EM, p, 146

⁶⁵ El planteamiento de «La conciencia de lo que falta» Habermas lo desarrolla ampliamente en la obra: *Carta al Papa*. pp. 53-77.

⁶⁶ EM, p. 146.

⁶⁷ Ibid. p. 151.

⁶⁸ Ibid. p. 150.

ideologías, se estructuraron las sociedades pluralistas, o en lenguaje habermasiano: postseculares⁶⁹. Ya en este contexto, Adela Cortina indica que, en las sociedades mencionadas, los ciudadanos no comparten proyectos de felicidad -de vida buena-, ya sean religiosos, agnósticos o ateos. Dichos proyectos de felicidad son absolutamente legítimos para cada persona. En el momento en que cada ciudadano se deja orientar por un objetivo distinto de felicidad, aparece lo que Adela Cortina denominó: «éticas de máximos», las cuales a su vez son la base fundamental del pluralismo moral.⁷⁰

Como bien lo indica Adela Cortina, las sociedades pluralistas son aquella en que conviven personas y grupos con distintas éticas de máximos, con distintos ideales de realización personal libre y voluntariamente elegidos. Son sociedades en las cuales nadie puede imponer a los demás su ideal particular de felicidad. Se puede sí invitar, persuadir o aconsejar un modelo particular de realización, pero jamás imponerlo. Para prevenir cualquier intento de imposición, deben existir preceptos reguladores del accionar político y social. Dichos preceptos deben ser consensuados por todos, de modo que todos puedan asumirlos libremente. A dichos preceptos, Adela Cortina los llama: «mínimos de justicia».⁷¹ De esta manera, va surgiendo en la sociedad civil un modelo de ciudadanía compleja en la que cada ciudadano puede pensar diferente, pero que, en lo referente al ámbito público, se respetan unos mínimos consensuados.

Como ya lo hemos dicho, las éticas de máximos pueden ser religiosas, agnósticas o ateas, y pueden ser vividas con toda legitimidad por todo ciudadano, lo cual implica que las ideas religiosas tienen todo el derecho a expresarse e influir en el espacio público. En lo que sigue y reiterando el objetivo de entender el contenido postsecular del pensamiento de Adela Cortina, analizaremos cómo nuestra autora aborda el tema de la validez de las voces religiosas en la esfera pública. Este análisis lo haremos en el contexto de su propuesta: la «*democracia comunicativa*»⁷². Es importante mencionar que la propuesta de democracia

⁶⁹ Según Adela Cortina, el adjetivo pluralista sería el más adecuado para adjetivar a las sociedades en donde las creencias religiosas han vuelto a tener presencia en la plaza pública.

⁷⁰ Cf. ECYR, p. 69.

⁷¹ Ibid. p. 70

⁷² CORTINA, Adela, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 44, enero-junio, 2011, p. 23.

comunicativa surge en el contexto de la democracia deliberativa diseñada por Habermas en su obra: *Facticidad y Validez*⁷³.

Para mencionar brevemente el origen de la propuesta mencionada, examinemos lo dicho por Adela Cortina en su obra *Justicia Cordial*:

Este modelo –el de democracia deliberativa– se suma, en efecto, a la denominación general «política deliberativa», tal vez porque Habermas se percata de que la deliberación incluye formas de comunicación distintas de los argumentos, como pueden ser narraciones, biografías, testimonios, mitos o historias de vida, que resultan esenciales para comprender el significado de las normas en los distintos contextos, mientras que el discurso se atiene sólo a argumentos. Por nuestra parte, entendemos que el proceso comunicativo incluye tanto el momento de la deliberación como el del discurso, tanto las distintas formas de comunicación como el momento argumentativo, y por tanto hablamos de democracia comunicativa como una forma peculiar de democracia deliberativa. Es necesario incluir todas las formas de comunicación que la buena retórica aconseje, siempre que en último término decidan los argumentos⁷⁴.

Retomando el análisis de lo postsecular, a modo de introducción, nuestra autora expresa que, si en la razón pública estuviera contenido todo lo que las religiones pueden aportar, lógicamente las religiones no tendrían nada que decir en el espacio público, pero si la razón secular es una más de las que pueden expresarse en el ámbito público, entonces las razones religiosas también deben tener su lugar en dicho espacio ya que pueden aportar elementos a la razón pública. Y esto es positivo ya que será más exigente en cuestiones de justicia, cuanto más integrantes haya en el ejercicio de la deliberación pública⁷⁵. Al plantear la hipótesis de la relatividad de la razón secular e inferir el derecho de las razones religiosas a aportar elementos a la razón pública, Adela Cortina se alinea claramente con el pensamiento postsecular.

Para afianzar tal opción, nuestra autora analiza toda la problemática surgida en torno a cómo entender: el espacio público, la razón secular, la razón pública y la razón religiosa. Aborda el tema planteando dos cuestiones básicas a las que hay que dar solución en las sociedades pluralistas: a) ¿Cómo legitimar la obligación política de las leyes? y b) ¿cómo hacerlo garantizando la estabilidad democrática? También indica que el requisito indispensable para intentar dar respuesta a las cuestiones planteadas es la práctica del deber

⁷³ HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y Validez*, cap.: VII.

⁷⁴ JC, p. 77.

⁶² Cf. CORTINA, Adela, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 44, enero-junio, 2011, pp. 38 y 39.

moral de *civilidad*. Más aún cuando el punto de partida en una democracia deliberativa es el desacuerdo moral, es necesario entablar procesos de deliberación, sólo así será posible encontrar puntos de coincidencia.⁷⁶

Haciendo referencia a Rawls, Adela Cortina indica que hasta la obra *Liberalismo político*, los teóricos de la democracia deliberativa, se centraban en los conflictos de *preferencias* o de *intereses*. A partir de dicha obra, el deber moral de civilidad y el respeto mutuo como principio de reciprocidad, guiarán las deliberaciones en la esfera pública. Por esta razón, en la deliberación, sólo se aportarán al diálogo justificaciones que otros puedan comprender y aceptar. Pero aquí se cae en cuenta que hay personas que guiadas por sus creencias no optan por sus preferencias o intereses, sino por aquello que va más allá de una simple negociación⁷⁷. Para clarificar lo dicho trae a colación lo expresado por Rawls:

(...), el ideal de la ciudadanía impone un deber moral (no legal) —el deber de la civilidad— para poder explicarse unos a otros, acerca de esas cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas que preconizan y por las que votan pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública. Este deber también implica la disposición a escuchar a los demás y a actuar con mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decidir cuándo han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos⁷⁸.

Así pues, Adela Cortina recalca que quienes defienden ciertos puntos de vista basados en determinada doctrina comprensiva del bien o ética de máximos, no están defendiendo sus intereses ni sus preferencias. Por ejemplo, en el caso del aborto, no es que algunos ciudadanos prefieran que sea legal o ilegal, o les interese más una opción que otra, sino que creen que el feto es una persona o que no lo es. En este caso, al no existir acuerdo filosófico ni científico, superar el desacuerdo exige un camino distinto al de la negociación⁷⁹.

Nuestra autora observa que las discrepancias por razón de creencias son inevitables, por lo tanto, cree que, para construir una sociedad democrática es preciso recurrir a la deliberación tomando en cuenta el deber de reciprocidad. En pro de dicho deber indica que

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Cf. Ídem. p. 39.

⁷⁸ RAWLS, John, *Liberalismo Político*, 2006, Fondo de Cultura Económico, México, p. 208. También Rawls recomienda ver el análisis que, sobre este tema, hacen Gutmann y Thompson en: "*Moral Conflict and Political Consensus*", en *Ethics* 101 (octubre de 1990), pp. 76-86.

⁷⁹ Cf. Ibid. p. 40.

es preciso averiguar al menos tres cosas: a) si los creyentes atentan contra el deber de reciprocidad y respeto mutuo al recurrir a razones religiosas para justificar sus propuestas, b) si deberían mantener sus justificaciones religiosas sólo en lo personal y llevar a la esfera pública únicamente aquello que los otros pueden aceptar y, c) si, en el último caso, la sociedad perdería algo importante.⁸⁰ Las interrogantes planteadas han sido ampliamente analizadas desde sus perspectivas particulares por autores como: Perry, Weithman, Wolterstoff, Eberle, Greenawalt, Audi o Nagel⁸¹. De aquí se desprende la necesidad de clarificar dos temas fundamentales: si la legitimación de la razón pública planteada por Rawls se da en el espacio público-político; y si la racionalidad comunicativa propuesta por la ética del discurso, ejercida en un espacio público, - *político y social*- tiene que ser polifónica⁸².

En base al análisis de los puntos mencionados, en especial el Rawlsiano, Adela Cortina opta por identificar el espacio público con el de la *sociedad civil*. Afirma que la sociedad civil debe ser independiente del poder político, ya que el espacio público no es el nivel de la toma de decisiones; es el espacio en donde se forma el juicio y la opinión, y cuantos más elementos de juicio haya, la opinión se formará de mejor manera. Y esto es así ya que, para tomar decisiones y justificar los mandatos, es imprescindible apelar a la razón pública, más aún cuando la participación de todos los ciudadanos es la esencia misma de la sociedad pluralista. Esta es la razón por la cual se debe permitir que en el espacio público se escuchen todas las voces siempre y cuando no atenten contra los mínimos éticos de justicia que componen la ética cívica de esa sociedad. Tal es el caso de las creencias religiosas. Si entran en el debate, pueden aportar positivamente a comprender mejor los distintos puntos de vista divergentes que surgen en las sociedades pluralistas⁸³.

Así pues, en el espacio público de una democracia comunicativa, las diferentes voces pueden y deben estar presentes dando a conocer tanto sus propuestas como los argumentos que las respaldan. Esas voces pueden ser propias del uso público de la razón, o bien de las tradiciones religiosas o seculares. Todas tienen derecho a expresarse en público

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Para un análisis de los planteamientos de los autores mencionados, es muy útil el estudio hecho por Pedro Pérez en su tesis doctoral: *Democracia deliberativa. razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls*, Universidad de Valencia, (2009).

⁸² Cf. Ibid.

⁸³ Cf. Ibid. p. 43.

a través de argumentos, narraciones e historias de vida, de metáforas y de cuanto haga posible la comunicación humana.⁸⁴ De aquí se sigue que la legislación debe respaldarse en razones públicas que surgen de una ética cívica compartida. Sus argumentos no deben ser ni seculares ni religiosos. De ahí que el espacio público no se identifica con el político, es el ámbito de la sociedad civil. Es un espacio en donde se debaten no sólo temas políticos, estatales o electorales, sino también es el lugar para comentar el comportamiento de personajes públicos: intelectuales, políticos, empresarios, deportistas, actores, etc., que de una u otra manera influyen en la formación de la opinión pública y en el desarrollo de criterios para orientar la vida. Por esta razón sería un error prohibir a las ofertas religiosas expresarse en público.⁸⁵ Para afianzar lo dicho, es importante lo que expresa Adela Cortina en su análisis de la crisis del cristianismo en ciertas sociedades de Occidente. Indica que, en tales sociedades, el creyente no puede expresar abiertamente su filiación a una determinada religión, ya que cuando lo hace recibe un rechazo generalizado por parte de la sociedad. Continúa diciendo que la culpa de dicho rechazo es el daño que han hecho ciertas iglesias y sus jerarquías al aliarse con los poderes políticos y económicos. Si bien, eso no deja de tener su parte de verdad, también es cierto que han existido y existen creyentes que ofrendan hasta sus vidas por amor a Dios en la práctica del amor al prójimo. Según nuestra autora, es una gran contradicción que, en sociedades supuestamente pluralistas y tolerantes, en donde grupos de las más variadas características pueden expresar abiertamente sus planteamientos y preferencias, los creyentes no puedan hacer lo mismo; de hacerlo son tachados de “*tarados*” y “*antisociales*”. Por tal razón, injustamente, el creyente debe guardar silencio.⁸⁶

En la actualidad esta realidad está cambiando. Debido a que el creyente va ganando terreno en el ámbito de la política pública, Adela Cortina plantea una pregunta fundamental: *¿pueden ser ciudadanos los creyentes?* Debido a que en una sociedad pluralista, en donde la ética cívica –ética laica- es la que norma el comportamiento moral y político, la interrogante pretende dilucidar si un creyente puede también guiar su comportamiento moral y político por una ética no religiosa. El dilema lo resuelve indicando que, las personas pueden ser cristianas o ateas, mientras que ser ciudadano es pertenecer a

⁸⁴ Cf. Ibid. p. 48.

⁸⁵ Cf. Ibid. p. 49.

⁸⁶ ECYR, pp. 10-11.

una comunidad política.⁸⁷ Debido a que la ética cívica contiene en lenguaje secular todos los valores que proceden de las tradiciones judía y cristiana, el creyente no tiene ningún inconveniente en aceptar los parámetros morales de dicha ética. En este contexto, el creyente no solo puede, sino que debe ser ciudadano. Claro está que debe vivir su fe evitando el integrismo o el fideísmo. De la misma manera, el ciudadano, debe evitar el laicismo. Queda en evidencia que Fe y Razón deben ir de la mano⁸⁸.

De lo dicho Adela Cortina infiere que, en las sociedades democráticas, la política -el Estado-, debe “*permitir crecer a las religiones que cumplan los mínimos éticos requeridos.*” Reitera que no debe tomar partido por ninguna religión ni por una ideología laicista, el Estado debe ser laico, en virtud de lo cual, debe entender que pertenecer a una comunidad creyente es algo natural. Esto permite configurar la «ciudadanía compleja» en donde son acogidas todas las diferencias, inclusive las religiosas; más aún cuando sabemos que una identidad religiosa es tan respetable como cualquier otra y que además, en cuestiones de moral y política, hay cosas que la razón no puede resolver ya que “*depende del relato de la alianza de los seres humanos entre sí y de Dios con ellos*”⁸⁹.

De esta manera, Adela Cortina indica que los componentes de una democracia comunicativa deben ser: un Estado laico, una sociedad pluralista y una ciudadanía compleja. La esfera pública sería aquella en la que se expresan todas las voces que no atentan contra los mínimos de la ética cívica compartida. En cuanto al Estado laico, nos recuerda que debe situarse entre el Estado laicista y el confesional religioso, -de igual manera que una moral civil debe ser laica, evitando ser confesional o laicista-⁹⁰. Dicha distinción es importante ya que:

el laicista considera las religiones como un factor nefasto para los seres humanos y se propone extirparlas, con lo cual hace de los creyentes ciudadanos de segunda, descarta a priori la posibilidad de que las religiones tengan algo positivo que ofrecer, y priva a los ciudadanos de lo que podría ser para ellos una oportunidad, que tienen derecho a conocer. El Estado confesional religioso, por su parte, entiende que la legitimidad del poder político procede de Dios y, por lo tanto, no sólo trata a los no creyentes como ciudadanos de segunda, sino que intenta obligar a todos los ciudadanos a optar por una fe que sólo voluntariamente tiene sentido asumir. Estado confesional religioso y Estado

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibid. p. 13.

⁸⁹ AYC, pp. 174 y 175.

⁹⁰ ESC, pp. 142-144. Ver también: *Alianza y Contrato*, p. 139.

laicista son fundamentalistas y totalitarios, incapaces de servir como plataforma de una sociedad civil libre, viva y plural⁹¹.

Para superar lo pernicioso del Estado confesional y del laicista, nuestra autora opta por el estado laico. Un estado que no se parcialice con ninguna confesión religiosa o cosmovisión científica o filosófica. Un estado que se rija por una constitución política y por los valores éticos. A la par, debe aprovechar los recursos de solidaridad, de justicia o de fraternidad que puedan proceder de las propuestas religiosas o seculares que se expresan en ese espacio público polifónico⁹².

En cuanto a la ética del tal Estado comunicativo sería una ética cívica. Ésta formaría sus mínimos de justicia a través del diálogo y la comunicación pública. Es importante mencionar que las razones por las que los ciudadanos optan por esos valores y principios mínimos pueden proceder de las éticas de máximos que profesen. El hecho de que todo ciudadano pueda aportar desde sus máximos de felicidad no constituye ningún problema ya que, en una democracia comunicativa, las relaciones entre ciudadanos se basan en el respeto y el reconocimiento mutuo.

6. OPCIÓN POSTSECULAR

Ya en este punto, Adela Cortina se suma a la propuesta de Habermas en el sentido de que la esfera pública debe ser polifónica, pero le da su toque personal cuando afirma que los mínimos de justicia serán el referente fundamental de toda sociedad pluralista. Esto permitirá que se expresen libremente las propuestas religiosas y seculares. Por tal razón nuestra autora expresa que: “*identificar a las sociedades pluralistas como sociedades seculares y a la secularización con la privatización de la religión es filosóficamente insostenible y políticamente ilegítimo*”⁹³. Y esto es así debido a que las éticas de máximos tienen todo el derecho y la obligación de darse a conocer en público, claro está que deben hacerlo a modo de consejo o invitación a algún modelo de felicidad determinado. En cambio, los valores y principios que componen la Ética cívica sí se presentan como

⁹¹ CORTINA, Adela, “Ciudadanía democrática: Ética, Política y Religión. XIX Conferencias Aranguren”; en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N° 44, enero-junio, 2011, p. 49.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibid.* p. 50.

exigencias para todos los ciudadanos. Y son exigencias debido a que dichos fundamentos mínimos consensuados no pertenecen al ámbito de la felicidad sino de la justicia.

Con el análisis precedente, Adela Cortina piensa que en una sociedad pluralista las religiones deberían recuperar sus raíces, recordar qué es lo específico que deben ofrecer. Para esto es menester que los miembros de las distintas confesiones religiosas se esfuercen por conocer a fondo cuál es la esencia de su oferta religiosa. Es un hecho cierto que muchos creyentes no conocen a ciencia cierta en qué realmente creen, amén de los que están fuera de dichas confesiones religiosas. También nos recuerda que, es verdad que toda religión puede convertirse en opio del pueblo, pero que no debemos olvidar que la esencia misma la religión es ser el “*suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón*”⁹⁴. Este pensamiento de Marx, a pesar de que él lo utiliza para atacar a la religión, ya que seguidamente dirá que la religión es el *opio del pueblo*, Adela Cortina lo reinterpreta en sentido positivo para enfatizar que la religión es parte del ser del hombre y que sí puede aportar algo positivo a la sociedad.

En una muestra clara de su opción por la validez de las creencias religiosas en la esfera pública, Adela Cortina indica que la razón de ser de la religión es anunciar que Dios existe. Más aún, debe hacer que dicha existencia sea una buena noticia. Debe evitar ser un medio de dominio u opresión. Toda religión debe enseñar que la persona es sagrada para la persona, que una vida solidaria y fraterna es la mejor vida en plenitud. Así también debe dar esperanza en un futuro mejor y ser un medio para superar el misterio del mal, ya que la injusticia no puede ser eterna y que sería inhumano no hacer nada para intentar acabar con ella⁹⁵.

7. APORTES DE LA RELIGIÓN A LA SOCIEDAD

Habiendo expuesto el pensamiento de Adela Cortina en cuanto a la validez de las propuestas religiosas en la esfera pública, examinemos sus planteamientos en cuanto al aporte que puede hacer la religión en general y el cristianismo en particular a la sociedad contemporánea. Gracias a todos los procesos sociales y políticos analizados, en la actualidad, el análisis del tema de Dios se ha trasladado del ámbito teórico al práctico. De

⁹⁴ Ibid. pp. 51-52.

⁹⁵ Ibid. p. 52

hecho, el estudio de Dios resulta ser más fructífero en el ámbito de la filosofía práctica que en el de la teórica. No es de extrañar que Adela Cortina ya lo haya mencionado:

(...) hoy habría que añadir, a nuestro juicio, la reflexión filosófica sobre la religión. A pesar de que todavía se sigue clasificando a la filosofía de la Religión como una parte de la filosofía teórica o especulativa, creemos que existen buenas razones para que el fenómeno religioso sea analizado desde la perspectiva práctica en lugar de hacerlo desde la perspectiva teórica. En efecto, hubo un tiempo en que la existencia de Dios era un tema de investigación “científica”: era cuestión de averiguar si en el conjunto de lo real se encuentra “el Ser Supremo”, y en caso afirmativo intentar indagar sus propiedades específicas. Sin embargo, a partir de la Modernidad, y especialmente a partir de Kant, la cuestión de la existencia de Dios ha dejado de ser una cuestión propia de ámbito “científico” para pasar a ser una cuestión de “fe racional” que se justifica a partir de argumentos exclusivamente morales. En cualquier caso, la toma de posición ante la existencia de Dios sea para afirmarla, sea para negarla, o sea para suspender el juicio acerca de la ella, se plantea hoy en día mucho más como una cuestión vinculada a lo moral, al problema de la injusticia o del sufrimiento humano, que al problema de la explicación del origen del mundo⁹⁶.

De esta forma, Adela Cortina indica que lo más importante ya no es conocer la naturaleza de Dios y sus atributos -como lo ha hecho el pensamiento metafísico-, lo más importante es definir cómo la religión y sus preceptos pueden humanizar al hombre. En este mismo sentido, Albert Nolan, teólogo católico, expresa que, en cuestiones de fe, en la actualidad no se debe buscar la *ortodoxia*, es decir aquella doctrina verdadera -bien podemos decir teórica-, sino que lo más importante es buscar la *ortopraxis* -práctica verdadera- es decir aquella práctica que busca despertar en el hombre

la compasión hacia los millones de seres humanos que pasan hambre, que son humillados y rechazados; compasión hacia los miles de millones de seres humanos que, en el futuro, padecerán las consecuencias de nuestra actual forma de vivir. (...) Solo quienes valoren por encima de todo la dignidad del hombre en cuanto hombre, están de acuerdo con el Dios que creó al hombre a su imagen y semejanza y que no hace acepción de personas⁹⁷.

Otra de las propuestas -en este caso teológica- que está en consonancia con el planteamiento de Adela Cortina es la de Hans Küng. Esta propuesta lleva como título: *Teología Ecueménica para la Paz*. Según Küng, esta teología debe ser rigurosamente

⁹⁶ ET, p. 13.

⁹⁷ NOLAN, Albert, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1981, pp. 226- 227.

ecuménica y objetiva con relevancia ético-política y orientada al futuro. No debe pretender ser absoluta ni autosuficiente, y lo que debe interesarle principalmente es el destino del hombre y de las comunidades creyentes, es decir el ser humano y la sociedad⁹⁸. De la misma manera, el sacerdote católico alemán Franz Kamphaus, expresa que la única guerra santa a la que puede convocar toda religión es a la lucha interior en contra de todo aquello que obstaculice la paz⁹⁹. Como podemos ver, se afianza lo dicho por Adela Cortina en cuanto a que el estudio de la religión debe ir encaminada más en el ámbito de la razón práctica que en el de la teórica. Los aportes de la religión en la actualidad deben centrarse más en la búsqueda de la paz, de la solidaridad y del diálogo. Debe empeñarse en formar a la persona, a la familia y a la sociedad para vivir de forma: respetuosa, responsable, dialogal, pacífica. Cada religión puede hacer su teología particular, pero debe encaminarla a defender la dignidad y los derechos humanos.

En este contexto, Adela Cortina alaba el hecho de que, en la actualidad y gracias al proceso de secularización ya analizado, las instituciones religiosas han sido desplazadas del poder político. Hoy por hoy, las instituciones religiosas son parte de la sociedad civil. Este ámbito les ha permitido realizar sus propuestas de manera más legítima y efectiva¹⁰⁰, propuestas que según Juan Ruíz de la Peña son: “pleno sentido y misericordia plena, de inmortalidad y de dicha, de fidelidad indefectible y también de gracia, y son estos regalos que solo Dios puede hacer a los hombres”¹⁰¹.

Para que estas propuestas se hagan realidad, la sociedad debe retomar aquellas formas de relación desplazadas por el racionalismo instrumental. Esas formas de relación, según Adela Cortina, son las que aparecen en las alianzas. En su obra *Alianza y Contrato*, desarrolla el tema de la necesidad de un modo de relación diferente a la contractualista. Como conocemos, la política de los pueblos occidentales con democracia liberal se ha caracterizado por el contrato ya desde los planteamientos de Hobbes, Locke y Rousseau. Pero no es difícil observar que las relaciones sociales no solo son de carácter contractual, están también las relaciones basadas en las alianzas¹⁰².

⁹⁸ Cf. KÜN, Hans, *El Proyecto de una Ética Mundial*, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 159.

⁹⁹ Cf. KAMPHAUS, Franz, (2007, p 7). Citado por Ulrich Beck en: *El Dios personal*, Barcelona, Ed. Paidós, 2009, p. 55

¹⁰⁰ ECYR, pp. 56-57.

¹⁰¹ RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*. Antropología teológica especial, Sal Terrae, Santander, 1991,

¹⁰² AYC, pp. 17 y ss.

Mientras el contrato es un acuerdo racional, frío, calculador, con cláusulas y una obligación legal de cumplimiento, la alianza tiene un carácter más profundo. En una alianza cuentan más los lazos afectivos y de familiaridad ya que su base es el reconocimiento mutuo. Estos lazos hacen que la alianza tenga una gran capacidad para motivar a las personas a actuar con justicia, ser solidarios o a defender la dignidad del ser humano. Como podemos notar en el ámbito social, el campo de la alianza es el campo de la religión. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, la alianza es el modo fundamental a través del cual Dios establece una relación amorosa con el ser humano¹⁰³. A este respecto, nuestra autora es muy clara cuando expresa que

en lo que hace a la religión, si nos referimos a la judía y cristiana, qué duda cabe de que es la alianza su suelo nutricio y su proyecto vital. Qué duda cabe de que se malversa y pervierte cuando se utiliza como plataforma de poder o como arma arrojadiza. Qué duda cabe de que el triunfo del derecho canónico en el ámbito religioso es un auténtico fracaso, porque su voz es la de la justicia, nacida de la compasión¹⁰⁴.

Es evidente que las creencias religiosas, en base a la alianza, aportan herramientas para despertar la compasión y buscar la justicia. Más adelante, Adela Cortina aclarará que los contratos también son necesarios, pero que, para que sean legítimos, deben basarse en el reconocimiento mutuo entre todos, es decir en el respeto entre todos los seres humanos.

Es fácil observar que los contratos sí son necesarios para el buen funcionamiento de la sociedad, pero para que sean justos y equitativos, para que no se manipulen o rompan cuando les convenga a los poderosos, hace falta esa fuerza vital dada por la alianza, hace falta ese deseo interno que va más allá de las cláusulas y los acuerdos. Como podemos ver, un aporte de la religión a la sociedad sería esa capacidad que despierta en el ser humano el deseo de hacer contratos igualitarios y justos, también hace que se despierte el deseo de cumplirlos en aras de respetar a los menos fuertes. Es así como entendemos que política y religión pueden establecer un diálogo en pro de complementarse. Sólo así, razón y fe podrán aportar, cada una desde sus campos específicos, elementos cognitivos, simbólicos y axiológicos para formar una sociedad realmente humana en donde la injusticia, el abuso de

¹⁰³ Jeremías 24:7 ``Y les daré un corazón para que me conozcan, porque yo soy el SEÑOR; y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí de todo corazón.

¹⁰⁴ AYC, p. 37.

poder, la inequidad, la discriminación, sean superadas en aras de una convivencia armónica y justa. Desde este punto de vista, las alianzas son imprescindibles.

En el caso del cristianismo, un aporte que destaca Adela Cortina es el de la propuesta de una identidad y un reconocimiento universal entre personas. Como bien lo indica, el cristianismo no es una «religión del ciudadano», es una «religión del hombre». Su meta no es dar identidad a los individuos de un pueblo o cultura particular, su meta es poner en relación, a los hombres con los hombres y a éstos con aquel Dios que es padre para todos. El cristianismo rompe los límites de la ciudad y posibilita la existencia de una religión universal.¹⁰⁵ Como bien lo diría Rousseau: “*lejos de destinar los corazones de los ciudadanos al Estado, los despega de él como de todas las cosas de la tierra*”¹⁰⁶. Adela Cortina no solo destaca la universalidad del cristianismo, sino que también se opone a la manipulación que se ha hecho de él en ciertas sociedades. La historia nos cuenta que ha habido y hay gobernantes que han utilizado la religión como instrumento político. Cuando tenemos estos casos de manipulación, la esencia y el objetivo del cristianismo son tergiversadas, de esta forma se da pie a la gran cantidad de objeciones y críticas que se han hecho y se hacen al cristianismo en general y al cristianismo católico en particular.

Para no caer en tergiversaciones y entender a ciencia cierta el aporte del cristianismo a la sociedad, es importante entender cuál es su identidad. Adela Cortina hace una descripción de varios puntos característicos de lo que ella llama una “*ética de la autenticidad cristiana*”. Dichos puntos los describe en el artículo: *El futuro del cristianismo en una sociedad plural*¹⁰⁷. En lo que sigue sintetizaremos los aportes más relevantes: a) El principal aporte, como ya lo habíamos mencionado más arriba, es el anuncio de que Dios existe y que dicha existencia es una buena noticia. En este caso nuestra autora enfatiza la concepción de Dios como un Dios que ama a sus creaturas y las conoce por su nombre. Es un Dios cercano que busca la felicidad de todos los seres humanos y no permite que la injusticia sea la última palabra. b) Debido a que, en los últimos tiempos se ha extendido la idea de que el destino de la humanidad no se puede poner en manos del cientificismo o del pragmatismo, ya que la ciencia, la técnica y la instrumentalización del hombre por el

¹⁰⁵ AYC, p. 126.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, Jean Jackes, *Del Contrato social*, p. 137.

¹⁰⁷ CORTINA, Adela, “El Futuro del Cristianismo en una Sociedad Plural”, en: BERMEJO, Diego, (Editor) *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 511 a 513

hombre no son opciones de salvación, se ha puesto en evidencia la necesidad de una cierta espiritualidad capaz de respaldar un ecumenismo en todas las religiones. c) El Dios personal revela el vínculo que une a los hombres entre sí y a éstos con Él; de esta forma es posible superar el individualismo y el colectivismo alienante, además se posibilita el reconocimiento recíproco que revela que cada uno está ligado al Otro porque es «*carne de su carne y hueso de su hueso*». Éste es el fundamento originario del respeto a los derechos de todos los hombres. Dicho fundamento no procede del contrato sino de la alianza. De esta *ligatio*, surgen las *ob-ligaciones* hacia el Otro, las cuales no pueden exigirse como un deber ni reclamarse como un derecho. La ob-ligación de procurar cariño, consuelo, esperanza, de compartir sentido, de contagiar ilusión, no brotan de la exigencia de justicia sino de la abundancia del corazón. d) El aporte máximo del cristianismo es ubicar al amor en la cúspide de la jerarquía de valores. El amor ilumina a los demás valores y a la vez los complementa. Esta es la razón por la cual el amor no puede atropellar la justicia ni sustituirla, sino que obliga a cumplirla, no por decreto sino por aquello que es parte de lo más profundo del ser humano.

Al final de la síntesis indicada, destacamos aquello por lo que Adela Cortina también ha optado desde el inicio de su producción intelectual: luchar para que la injusticia no sea la última palabra. No solo en el ámbito social, político y ético, sino también en el religioso. Por eso expresa que: “*Las historias de amor reclaman eternidad. Las de los cuentos, las leyendas, pero también las de la Biblia, porque el amor, a fin de cuentas, es más fuerte que la muerte*¹⁰⁸. Para ampliar la opción mencionada, requiere especial atención su cita a Horkheimer:

Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo. Lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y ha cosechado ingratitud, ha trabajado y vive en la miseria, ha amado y se ha quedado sola. Pero su corazón está tan lejos del odio y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien la ve seguir su camino y exclama: esto debe tener un mañana. Porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ HORKHEIMER, Max., *Teoría Crítica*, Barcelona, 1973, Seix Barral, p. 212.

Su opción por Kant y la Escuela de Franckfurt, le ha dado la base para indicar que el cristianismo es una opción de edificación humana. No sólo cómo una ética de máximos que busca la felicidad del hombre en el mundo, sino también como una opción de esperanza. Esperanza en una trascendencia que rebaza toda injusticia y que proyecta al hombre al infinito. Por esta razón Adela Cortina reitera que el aporte del cristianismo a la sociedad de todos los tiempos consiste en el ideal de una sociedad perfecta -Reino de Dios-, en la cual se viva en base a la práctica de la justicia, la solidaridad, la igualdad, ya que todos somos hijos de un mismo Padre. Una sociedad en la que el respeto y la responsabilidad de los unos por los otros sean las bases de la convivencia social. Una sociedad que viva basada en el amor; y como sabemos, el amor verdadero no es más que la vivencia, la práctica intensa de los valores morales.

CAPÍTULO II LA ÉTICA CIVIL

De lo expuesto en el capítulo anterior, mostramos que Adela Cortina se alinea entre los autores que defienden la validez de las ideas religiosas en la plaza pública. Al identificar el espacio público con la sociedad civil, define el espacio en el cual entran en diálogo todas las opiniones y necesidades de los ciudadanos. Al ser la ciudadanía actual una ciudadanía compleja, inevitablemente entran en contacto diferentes visiones acerca de la felicidad, de la vida, la familia, de Dios, etc. En un mismo espacio convergen diferentes concepciones del bien y del mal, es decir, convergen diferentes concepciones morales. Esta realidad lleva a Adela Cortina a proponer un modelo de Ética universalizable. Siguiendo al Kant del imperativo categórico -que pretende universalizar el fundamento del comportamiento moral- y a la ética dialógica de Apel y Habermas, Adela Cortina propone un modelo de ética que todos los ciudadanos puedan compartir al momento de crear preceptos morales y jurídicos, propone la Ética Civil. Esta propuesta tiene como objetivo estructurar una sociedad en la que las relaciones interpersonales, interinstitucionales y hasta interestatales, puedan ser llevadas a cabo en base a valores universales dialógicamente legitimados.

Una de las características importantes de la propuesta de Adela Cortina, es el tomar en cuenta la validez de las cosmovisiones religiosas en el ámbito social y moral. Gracias a la ética cívica, las creencias religiosas pueden tener un parámetro referencial objetivo para vivir mejor sus propuestas de vida buena, dicho referente puede ayudar a que las creencias religiosas eviten generar violencia y destrucción, y como bien dice nuestra autora, no se convierta en arma arrojada¹¹⁰. Como sabemos, la religión es un fenómeno subjetivo. Ya sea desde una perspectiva personal o social, dicha subjetividad puede motivar acciones edificantes o destructivas; positivas o negativas; buenas o malas, es decir pueden derivar en subjetivismo, relativismo y hasta fanatismo. Por eso es necesario que toda religión clarifique el contenido de bondad o malicia de los preceptos que inculcan a sus fieles. Y

¹¹⁰ CORTINA, Adela, *Ética y Religión: un juego de no suma cero*. p. 10; tomado de: https://www.u-cursos.cl/filosofia/2010/1/MDF611-177/1/material_docente/bajar%3Fid_material%3D471261

esto sólo será posible si dichos preceptos se los analiza desde una perspectiva objetiva como es el de la ética civil.

Cabe indicar que objetividad y subjetividad, son categorías que le permiten a Adela Cortina estudiar los ámbitos de la justicia y la felicidad. La justicia pertenece al campo objetivo mientras que la felicidad al subjetivo. A su vez, justicia y felicidad, le llevan a nuestra autora a clasificar a la ética en dos grandes grupos: las éticas de mínimos como éticas de la justicia y las éticas de máximos como éticas de la felicidad.

1. DE LA MORAL A LA ÉTICA

El pensamiento ético de Adela Cortina se va forjando desde la herencia intelectual dejada por Ortega, Zubiri, Aranguren, además de Kant, Apel y Habermas principalmente. De hecho, siguiendo a Zubiri, expresa que para entender qué es la Ética, es necesario acudir a la antropología biológica. Gracias al conocimiento biológico del hombre será posible entender las raíces antropológicas de la moralidad. Como conocemos, Zubiri trató de esclarecer el modo de estar del hombre en el mundo, conocimiento que Aranguren aprovechó para elaborar su Ética¹¹¹. De la misma manera Diego Gracia, basándose en la fundamentación zubiriana de la moral, desarrollará sus *Fundamentos de Bioética*¹¹².

En base a los aportes mencionados, Adela Cortina afirma que toda persona está obligada a conducirse moralmente ya que posee una estructura moral, estructura que Diego Gracia llamará «protomoral», muy distinta de la «moral como contenido»¹¹³. Debido a que todo ser humano posee esta estructura, podemos comportarnos moral o inmoralmente con respecto a determinados contenidos, es imposible que alguien pueda estar más allá del bien y del mal, como en su momento lo sugeriría Nietzsche al proponer la ética del niño, característica del *Übermensch*.

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.

¹¹¹ Cf. CORTINA, Adela, *Somos inevitablemente morales*, tomado de: www.uca.edu.sv/publica/realidad/r82mora.htm, p. 1.

¹¹² GRACIA, Diego, *Fundamentos de Bioética*, EUDEMA, Madrid, 1989.

¹¹³ Cf. CORTINA, Adela, Ob. Cit. Ibidem.

(...) Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño¹¹⁴.

Es conocido que Nietzsche representa al camello como el hombre esclavizado por la moral del deber y los preceptos religiosos, al león como el que se revela en contra de dicha moral y el niño como el hombre liberado de toda moral. Para este hombre sólo rige el instinto vital.

1.1. LA CONCIENCIA MORAL

Para abordar la propuesta ética de Adela Cortina, es importante, en primera instancia, analizar su estudio acerca de la conciencia moral. Como sabemos, toda moral surge en base a las concepciones particulares de cada persona o pueblo¹¹⁵. Nociones de: bueno, malo, verdadero, falso, aceptable o inaceptable, son las que darán forma a lo que conocemos como conciencia moral, la cual, según nuestra autora “es una de las claves de bóveda de la vida moral, tanto de la vida personal como de la social”¹¹⁶.

Para entender el origen de la conciencia moral, Adela Cortina hace referencia a lo dicho por Zubiri en cuanto a que a que todo organismo se ve enfrentado a la necesidad de sobrevivir. El ser humano, gracias a la capacidad de reaccionar ante los estímulos tenses del medio, realiza acciones que le permiten mantener su vida. A este proceso lo denomina: «suscitación-afección-respuesta». Como sabemos un animal mata por instinto. Un depredador no tiene una buena razón para matar a su presa. Cuando se dice que la *razón* por la cual el animal mata es su supervivencia, observamos que el que está razonando es el hombre no el animal. El hombre sí sabe que la «razón» por la que el animal mata es su supervivencia, pero el animal no. Por esta razón Adela Cortina expresa que, a diferencia de los animales, el hombre, debido a su hiperformalización, no responde automáticamente ante los estímulos del entorno, tiene un espacio de reflexión, delibera su respuesta y opta

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*, El Cid editor, Santa Fe-Argentina, p. 44

¹¹⁵ Es interesante mencionar la descripción del surgimiento de la conciencia moral en la cultura egipcia, hecha por Dussel: “*Maat* fue la clave de la visión egipcia del comportamiento ético (...) *Maat* es el orden debido en la naturaleza y la sociedad, conforme lo estableció el acto de la creación, de ahí que significa, conforme al contexto, lo bueno, lo correcto, la ley, el orden, la justicia y la verdad”. Wallenstein, I, 71. Véase: Verlinden, 1953; Rau, 1957. Citados por: Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Ed. Trotta, 2000, p. 26.

¹¹⁶ CORTINA, Adela, “La Conciencia Moral Desde Una Perspectiva Neuroética. De Darwin a Kant”, en: *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273, p. 772.

libremente por una opción u otra. Siempre existe un por qué, una razón que justifica su acción.¹¹⁷ Esto implica que el ser humano siempre es consciente de sus actos, tiene una consciencia en general y una consciencia moral en particular.

Los hechos indican que existe la conciencia moral, pero ¿cómo aparece?, ¿cuáles son sus características?, ¿qué implicaciones tiene para la ética? Para dar respuesta a estas interrogantes, en su producción contemporánea, nuestra autora acudirá a lo dicho por las neurociencias. Como sabemos, las neurociencias, estudiando los niveles: molecular, neuronal, conductual y cognitivo, trata entender la relación entre la actividad cerebral, la psiquis y el comportamiento del ser humano. Dicho esfuerzo por entender el comportamiento moral en base a la actividad cerebral es lo que ha dado origen a la denominada *neuroética*.¹¹⁸ Y es que, gracias a los distintos aspectos estudiados por los investigadores de la neuroética, se han definido dos campos de estudio fundamentales: la ética de la neurociencia y la neurociencia de la ética. Ya en julio del 2002 Adina Roskies planteaba los dos campos mencionados de la siguiente forma:

A mi modo de ver, existen dos divisiones principales de la neuroética: la ética de la neurociencia y la neurociencia de la ética. Cada una de ellas puede ser analizada extensa e independientemente, pero lo más interesante es analizar cómo el progreso en cada una de ellas puede afectar a otros¹¹⁹.

¹¹⁷ CORTINA, Adela, *Somos inevitablemente morales*; tomado de: www.uca.edu.sv/publica/realidad/r82mora.htm

¹¹⁸ GARZÓN, Fabio Alberto, “La neuroética, una nueva línea de investigación para la bioética”; en: *Revista Latinoamericana de Bioética*. vol.11 no.1 Bogotá Jan/June 2011: “para el Prof. Safire, la neuroética se encarga del “examen de lo que es correcto o incorrecto, bueno o malo, acerca del tratamiento, perfeccionamiento, intervenciones o manipulaciones del cerebro humano. (Safire, 2002:3). Para Judy Illies y Thomas Riffin del Standford Center for Biomedical Ethics, la neuroética es una nueva disciplina bioética que ha surgido de manera formal en el año 2002 con el fin de agrupar todos aquellos temas teóricos y prácticos que tienen consecuencias morales y sociales en las ciencias neurológicas, tanto en el laboratorio como en la atención sanitaria o en la vida social. (Illes, J., Raffin, T. 2002:341). La Prof. Kemi Bevington del Center for bioethics & Human Dignity, entiende la neuroética como el estudio de las cuestiones éticas, legales y sociales que surgen cuando los hallazgos científicos acerca del cerebro son llevados a la práctica médica, a interpretaciones legales o a políticas sociales y sanitarias. (www.cbhd.org/resources/movies/bevington_2004-10-01). Para la profesora Evers, la neuroética trata acerca de los beneficios y los peligros potenciales de las investigaciones modernas sobre el cerebro, e igualmente se interroga sobre la conciencia, sobre el sentido de sí y sobre los valores que el cerebro desarrolla. (Evers, 2010:13). Para el prof. Gazzaniga, la neuroética es o debería ser un intento de proponer una filosofía de la vida con un fundamento cerebral. (Gazzaniga, 2006:15)”.

¹¹⁹ ROSKIES, Adina, “Neuroethics for the New Millenium”, en: *Neuron*, Vol. 35, 21–23, July 3, 2002. “As I see it, there are two main divisions of neuroethics: the ethics of neuroscience and the neuroscience of ethics. Each of these can be pursued independently to a large extent, but perhaps most intriguing is to contemplate how progress in each will affect the other.”

Para el análisis de la conciencia moral, Adela Cortina analizará el segundo aspecto indicado por Roskies: La neurociencia de la ética. Aquí indica que dicha disciplina se propone descubrir las bases cerebrales de la conducta moral. De darse tal descubrimiento, la neuroética se convertiría en una ética fundamental, ya que sería posible analizar desde una nueva perspectiva temas como la libertad o determinación humana; la relación mente-cuerpo; qué es realmente el Yo, etc.¹²⁰ De hecho nuestra autora indica que

(...) algunos autores se proponen explícitamente desplazar a las teorías éticas anteriores y también a las morales religiosas, y sustituirlas por una ética basada en el saber neurocientífico y sociobiológico que, por sacar sus haberes del estudio del cerebro humano, sería universal.”¹²¹

De esta manera surgiría una nueva base para la filosofía práctica, surgiendo así una neurofilosofía práctica que, como punto de partida de su investigación, indagaría acerca de la naturaleza de la conciencia moral¹²². De darse este hecho, las éticas filosóficas y las morales religiosas serían reemplazadas por una ética basada en las neurociencias. Más adelante Adela Cortina aclarará que no es tan sencillo que esto ocurra.

Retomando el tema de la conciencia moral y para analizar la perspectiva biológico-evolutiva de su surgimiento, Adela Cortina expresa que:

En lo que toca a la conciencia moral, considerada desde el punto de vista evolutivo, al menos dos caracterizaciones parecen destacarse. Según una de ellas, puede entenderse como una voz estratégica que nos aconseja cómo alcanzar nuestros intereses de forma prudente, sin soliviantar al grupo que puede castigarnos. El ser humano es egoísta y para alcanzar sus objetivos tiene que calcular hasta dónde puede llegar sin perder su reputación y sus bienes¹²³.

De esta manera se entiende que la conciencia moral es “la pequeña voz silenciosa que nos dice hasta donde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables”¹²⁴.

¹²⁰Cf. CORTINA, Adela, “La Conciencia Moral Desde Una Perspectiva Neuroética. De Darwin a Kant”, en: *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273, p. 772.

¹²¹ NN (*Neuroética y Neuropolítica*), p. 57

¹²²Cf. CORTINA, Adela, “La Conciencia Moral Desde Una Perspectiva Neuroética. De Darwin a Kant”. *Ibid.*

¹²³ CORTINA, Adela, “La conciencia moral en la metafísica de las costumbres. Entre el Trascendentalismo y el Naturalismo”, en: *La Filosofía Práctica de Kant*, editado por CTK E-Books, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Universidad Nacional Autónoma de México), Universidad Nacional de Colombia, p. 125

¹²⁴ Alexander, “Darwinism in human affairs, p. 102. Citado por Adela Cortina en: *Ibid.* p. 126

Cambiando de perspectiva, desde Bohem, la conciencia moral se forma al identificarse con los valores de la comunidad y con las reglas del grupo, hay que sentirse orgulloso cuando se cumplen y avergonzado cuando se infringen (Bohem, 2012, 113). De la misma manera Churchland indica que el niño va aprendiendo que determinadas conductas reciben la aprobación de su grupo social, mientras que otras reciben el rechazo. La aprobación le produce placer y el rechazo, dolor. De esta forma, el primer tipo de conductas se considera buenas y el segundo malas. Es así como el niño, según la aprobación o el rechazo, va generando sentimientos de que algo es bueno o malo, a tal grado que puede creer que valen objetiva y universalmente, e incluso que tienen origen divino.¹²⁵

Adela Cortina está parcialmente de acuerdo con el punto de vista evolutivo de hecho expresa que dicho punto de vista no explica la contradicción entre los dictados de la conciencia y las reglas de la sociedad. Los objetores de conciencia, los desobedientes civiles, los resistentes, etc., muchas veces se oponen a las leyes de la sociedad por obedecer la ley de Dios, de la humanidad o su ley personal. Es evidente que tal objeción la hacen debido a que su referente moral es distinto al referente dominante en la sociedad. De la misma manera, no puede explicar el surgimiento de creadores o innovadores morales que han hecho propuestas superadoras, incluso contrarias a las leyes sociales. Personajes como Jesús o Buda generaron propuestas nuevas, incluso rompiendo las normas vigentes de la sociedad en que vivieron. El mismo Darwin dirá que:

Hacer el bien a cambio del mal, amar a nuestro enemigo, es una cima de moralidad a la cual es dudoso que los instintos sociales nos hubieran conducido nunca por sí mismos. Es necesario que dichos instintos, junto con la simpatía, se hubieran cultivado y extendido mucho mediante el uso de la razón, la instrucción y el amor o el temor de Dios, antes de que se hubiera pensado en esta regla de oro y se la hubiera obedecido¹²⁶.

De esta manera, Adela Cortina entiende que el origen de la conciencia moral también lo constituyen los instintos sociales humanos –de los que carece el animal no humano- y es un entramado de condiciones (aprobación, razón, autointerés, instrucción, hábito, sentimientos religiosos). De hecho, como lo afirmarán Salles y Evers, el origen

¹²⁵ Cf. Cortina, Adela, “La Conciencia Moral Desde Una Perspectiva Neuroética. De Darwin a Kant”, en: *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273, p. 772.

¹²⁶ Darwin, 2009, nota 27, 145 y 146. Citado por Adela Cortina en Ob. Cit.

social de la conciencia es algo que no se puede ignorar al momento de explicar su procedencia biológica.¹²⁷

El hecho de que la conciencia moral y por ende la moral misma, no es explicada en su totalidad por las neurociencias, lleva a Adela Cortina a indicar que:

(...) lo que suele entenderse por neuroética,..., debería ser una tarea conjunta de éticos y neurocientíficos que estudiaría las **bases cerebrales** de la conducta moral, pero se preguntaría a la vez si esas bases proporcionan un **fundamento** para extraer de él obligaciones morales, es decir, para decir qué debemos hacer; o si, por el contrario, de la misma forma que hay bases psicológicas y sociales de la moral, hay también bases cerebrales, lo cual no significa que constituyan el fundamento de la vida moral¹²⁸.

Este planteamiento lo ratifica al decir que el fundamento de los deberes morales no lo constituyen los códigos ya impresos en el cerebro, sino que hay que buscarlo en teorías éticas capaces de dar razón de por qué todo ser humano tiene que ser necesariamente tomado en cuenta¹²⁹.

1.2. LA MORAL

Con el análisis de la conciencia moral desde la perspectiva de las neurociencias realizado por Adela Cortina, podemos abordar de mejor manera el desarrollo de su perspectiva acerca de «*lo moral*». En su obra «*Ética*», escrita en colaboración con Emilio Martínez, nuestra autora hace una exposición sistemática de lo que se entiende por moral. Con el fin de clarificar el término y evitar confusiones, indica que el término en cuestión se lo usa como sustantivo y como adjetivo; en cada caso es necesario analizar los contextos en los que se usa, debido a que, dependiendo del contexto específico, puede llegar a significar algo diferente.

Así indica que, como sustantivo, la palabra moral tiene varias connotaciones: a) Es el conjunto de principios, preceptos, mandatos, prohibiciones, permisos, patrones de conducta, valores e ideales de vida buena, que conforman un sistema más o menos coherente, de un grupo humano concreto y en una época histórica específica; b) Es el

¹²⁷ SALLES, Arleen y EVERS, Kathinka, (coord.), *La vida social del cerebro*, Fontamara, México, 2014.

¹²⁸ NN, p 46.

¹²⁹ Cf. Ibid. p. 93-94.

código de conducta que guía los actos de una persona concreta. Son sus convicciones y pautas de conducta que conforman un sistema coherente, el cual sirve para realizar juicios morales sobre los demás y sobre sí mismo. Dichos juicios, son una síntesis del patrimonio social del grupo al que uno pertenece y la propia elaboración personal, a tal sistematización Aranguren la llamó «moral vivida», otra cosa es la «moral pensada» que sería la *teoría moral*; c) Moral con mayúscula, según la RAE, se refiere a la ciencia que trata del bien en general y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia. Según Adela Cortina, dicha ciencia no existe. Lo que sí existe son una variedad de doctrinas morales. Así tenemos: la moral católica, la moral protestante o la moral comunista, entre muchas otras. d) para Ortega y Aranguren, la moral es ante todo una *actitud* y un *carácter*, una *disposición de ánimo* que surge del carácter que se haya forjado previamente. Desde esta perspectiva, la moral no es sólo un saber o un deber, sino *tener una buena disposición de ánimo*, es tener fuerzas, arrestos y coraje para enfrentar los retos de la vida. e) finalmente, moral con artículo neutro, es decir *lo moral*, denota esa dimensión de la vida humana que nos permite justificar nuestras acciones y omisiones, ya sea ante nosotros mismo o ante los demás. Lo moral nos impulsa a buscar orientaciones en los valores, principios y preceptos¹³⁰.

Sintetizando lo anterior, Adela Cortina expresa que toda doctrina moral se construye en base: a la tradición ancestral heredada de generación en generación; las creencias religiosas y los preceptos elaborados por los distintos líderes religiosos, y por último por los sistemas filosóficos que han tenido más aceptación en una sociedad determinada. Por esta razón expresa que

no existe una única tradición moral desde la cual edificar la propia concepción del bien y del mal, sino una multiplicidad de tradiciones que se entrecruzan y se renuevan continuamente a lo largo del tiempo y del espacio¹³¹.

De hecho, las distintas morales también surgen de las conveniencias, intereses, gustos, deseos, creencias e inclusive temores de los sujetos particulares. Ante esta realidad, no debemos olvidar que, si cada persona o pueblo define el bien y el mal, bien pueden

¹³⁰ Cf. ET, p. 14 y ss.

¹³¹ Ibid. p. 29.

elaborar, y de hecho se han elaborado, morales destructivas. Morales que consideran como bueno el odio, la violencia, la venganza o la muerte del enemigo, dichas morales han sido las causantes del exterminio de pueblos enteros. Pueblos poderosos que, al encontrarse con pueblos con menor desarrollo bélico, han considerado legítimo la dominación o la muerte de los más débiles¹³². Las consecuencias catastróficas de dichas morales destructivas ponen en evidencia la necesidad de reflexionar acerca de la moral. Un análisis profundo de tales morales ayudaría a quienes la comparten, a cambiar radicalmente sus preceptos y ponerlos en función de la edificación del hombre y no de su destrucción.

Como adjetivo, según nuestra autora, podemos entender la «Moral» como opuesta a «inmoral». Con respecto al comportamiento humano, podemos decir que un acto concreto es moral o inmoral, en este sentido, es un término valorativo que define si una conducta es aprobada o reprobada. En este caso «*moral*» denota lo moralmente correcto o incorrecto de las acciones; claro está que, para calificar de un modo u otro la conducta de las personas, es necesario que ya exista un código de referencia que sirva de base para emitir el respectivo juicio moral. Como ejemplo podemos citar la aceptación de la poligamia en países islámicos. Gracias a la moral islámica dicha práctica es aceptada, a diferencia de los países occidentales en los que tal costumbre es calificada de inmoral¹³³.

De la misma manera, como adjetivo, Adela Cortina indica que se puede confrontar «*Moral*» como lo opuesto a «*amoral*». De hecho, el comportamiento animal es amoral ya que el animal mata por instinto, en este caso por instinto de supervivencia. Cosa muy diferente es el comportamiento humano. El hombre, en tanto dueño de sus actos, sí es responsable de lo que hace y lo que deja de hacer. En este sentido, los términos moral y amoral no valoran una situación determinada, sólo describen si dicha situación puede calificarse de moral o no, es decir, analizan si dichas acciones son susceptibles de ser puestas en relación con determinadas orientaciones morales¹³⁴.

Otro de los términos analizados por Adela Cortina es el de «moralidad». Aquí nos indica que dicho término es utilizado para referirse a un código moral concreto. Cuando decimos que alguien es defensor de la moralidad y las buenas costumbres, entendemos que

¹³² Como ejemplo podemos citar el exterminio de los indígenas en Norteamérica llevada a cabo por los ingleses en el siglo XVIII.

¹³³ Cf. ET, p. 18.

¹³⁴ Cf. Ibid.

tal persona, está defendiendo el código moral y las costumbres que él posee. Así podemos entender que el término moralidad se refiere a esa dimensión propia del hombre que le permite diferenciar entre lo bueno y lo malo, cosa que le ayudará a definir sus normas y preceptos. Desde esta perspectiva, entendemos que «moralidad» llega a ser sinónimo de «*vida moral*» en general¹³⁵.

Con lo analizado, Adela Cortina observa que, a pesar de que han existido y existen muchas morales particulares, todas tienen ciertas características comunes. Así tenemos que toda moral se expresa a través de juicios morales; se refiere a actos libres, responsables e imputables; y tratan de aquello que todo ser humano anhela, quiere, necesita, considera valioso o interesante. También observa que los juicios morales, en atención a su contenido, se ocupan de aquello que personas y sociedades consideran justo y lo que, para cada persona o pueblo, constituye la felicidad. Claro está que, dichos juicios, no expresan lo mismo en distintas épocas y sociedades, a pesar de lo cual poseen una estructura común que la hace específica, diferenciándola de otros ámbitos como el jurídico o el religioso¹³⁶.

Para centrarse más en lo concerniente a la naturaleza de lo moral, nuestra autora describe cómo se la entendió a través de la historia de la filosofía. En la filosofía antigua y medieval, al centrarse en el Ser, se consideraba a la moralidad como una dimensión del Ser humano, *la dimensión moral del hombre*. En la modernidad, toda la reflexión filosófica girará en torno a la *Conciencia*, en este caso, la *Conciencia moral*. Dicha conciencia se verá cristalizada en la *Conciencia del deber*, como lo podemos observar en la filosofía de Kant. En el siglo XX, con la consolidación del giro lingüístico, la moralidad fue catalogada como un fenómeno que se manifiesta en la existencia de un lenguaje moral. En todas las culturas y en todos los pueblos, es decir en todos los hablantes, encontramos expresiones como: permitido, prohibido, bueno, malo, justo, injusto, etc. Este hecho muestra a las claras que el fenómeno moral es universal y puede ser estudiado desde la filosofía del lenguaje¹³⁷.

Para sintetizar los rasgos más importantes de la naturaleza de la moralidad, nuestra autora indica que la moralidad expresa: a) el ámbito de realización de la vida buena, ya sea desde el placer como en el epicureísmo o como la autorrealización en el eudemonismo; b) el ajustamiento a normas específicamente humanas; c) la forma pacífica para resolver

¹³⁵ Cf. Ibid. p. 20.

¹³⁶ Cf. Ibid. p. 21.

¹³⁷ Cf. Ibid. p. 31

conflictos; d) asumir las virtudes propias de la comunidad, siendo solidarios sólo con los que pertenecen a tal comunidad –comunitarismo-; y c) asumir principios universales, gracias a los cuales podemos evaluar críticamente las concepciones morales propias y ajenas.

1.3. LA ÉTICA

Habiendo analizado el ámbito de realización, naturaleza y origen de la moral, Adela Cortina enfoca el campo de la Ética. Para empezar, menciona la conocida confusión entre ética y moral debido a la similitud de su etimología. Como sabemos, Ética procede de la palabra griega *Ethos*, que significaba *morada*; luego pasó a significar *carácter o modo de ser* de una persona o grupo. En cambio, moral procede de latín *mos, moris*, que al inicio significaba *costumbre* y que luego paso a significar también *carácter o modo de ser*. Esta similitud ha dado origen a la confusión mencionada¹³⁸.

Continúa nuestra autora reiterando que, más allá de la similitud indicada, en el ámbito académico, el término «*Ética*» se refiere a la filosofía de la moral o teoría moral, entendida esta como aquella disciplina filosófica que analiza los problemas morales constituyéndose en una reflexión de segundo orden. Es así que, mientras la moral responde a la pregunta *¿qué debemos hacer?*, la Ética se ocupa de la interrogante *¿por qué debemos?*¹³⁹ Es decir, se ocupa de analizar los argumentos que hacen legítimo o válido el código moral de conducta vigente en una sociedad, grupo o persona. Con este preámbulo, Adela Cortina indica que la

Ética es aquella parte de la filosofía que se dedica a la reflexión sobre la moral. Como parte de la filosofía, la ética es un tipo de saber que intenta construirse racionalmente, utilizando para ello el rigor conceptual y los métodos de análisis y explicaciones propios de la filosofía. Como reflexión sobre las cuestiones morales, la ética pretende desplegar los conceptos y los argumentos que permitan comprender la dimensión moral de la persona humana en cuanto tal dimensión moral¹⁴⁰.

¹³⁸ Cf. ET, p. 21

¹³⁹ Cf. Ibid. p. 22.

¹⁴⁰ Cf. Ibid. p. 9.

Así pues, la Ética es el resultado del análisis filosófico de toda creencia que genera un comportamiento social determinado. Análisis que permite dilucidar si dicho comportamiento es realmente positivo o negativo para la persona la familia y la sociedad.

El hecho de que la ética sea esa disciplina reflexiva, como bien lo indica nuestra autora, llevó a Aranguren a expresar que toda persona, antes de ponerse a filosofar, siempre tiene una concepción prefilosófica de la realidad, antes de asumir un sistema ético, generalmente tiene sus convicciones morales y una actitud ética de la vida. “*Debe pues distinguirse entre una **ethica docens** o filosofía moral elaborada y una **ethica utens** o moral vivida*”¹⁴¹. Por otro lado, también es importante mencionar la connotación de Ética como *forja del carácter*, es decir del *ethos*.

Habiendo aclarado a qué se refiere el término Ética, Adela Cortina indica sus funciones específicas. Como teoría moral, la ética tiene principalmente tres funciones: 1) aclarar qué es lo moral, cuáles son sus rasgos específicos; 2) fundamentar la moralidad, es decir, tratar de averiguar cuáles son las razones por las que tiene sentido que los seres humanos se esfuercen en vivir moralmente; 3) aplicar a los distintos ámbitos de la vida social los resultados obtenidos en las dos primeras funciones, de manera que se adopte en esos ámbitos sociales una moral crítica (es decir racionalmente fundamentada), en lugar de un código moral dogmáticamente impuesto o de la ausencia de referentes morales¹⁴².

De esta forma se reitera que la moral es algo que la vivimos día a día. Para realizar nuestras acciones cotidianas no las fundamentamos, solo las vivimos dando por hecho que lo que hacemos o dejamos de hacer está bien. En el momento en que reflexionamos acerca de la validez o la conveniencia de dichas acciones, es cuando se da el salto cualitativo que nos lleva de la moral a la ética. A este respecto, nuestra autora indica que no es sólo el filósofo el que realiza el esfuerzo reflexivo acerca de la moral, lo puede hacer también toda persona que quiera dar razón de sus actos ya sea para justificarlos o para modificar su comportamiento. De este modo, la ética cumple el papel de ser crítica ya que analiza la causa del comportamiento moral del hombre. Tal criticidad le ayuda a definir normas que le permiten dirigir mejor sus acciones y omisiones. También puede ayudarle a crear metas, a

¹⁴¹ ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1976, p. 16.

¹⁴² Cf. ET, p. 23

las cuales el ser humano y la sociedad deberían orientarse para seguir perfeccionando su convivencia.

2. LA ÉTICA CIVIL

Después de haber escudriñado el conocimiento de Adela Cortina en lo que a la moral y a la Ética se refiere, abordemos el análisis de su propuesta fundamental: La Ética Civil. Para apreciar en su real dimensión el importante legado de nuestra autora, analizaremos todo el andamiaje de dicha propuesta. Es muy sugerente el subtítulo con el inicia la introducción a su obra *La Ética de la Sociedad Civil: Los Ciudadanos como Protagonistas*. En un mundo en el cual parece ser que la moral es una especie en extinción, por así decirlo, los llamados a rescatar dicha moral ya no son las instituciones clásicas como la Iglesia o el Estado, ahora son *los ciudadanos*. Todos los que habitamos el planeta, somos los llamados a diseñar esa moral que nos permita, como dice nuestra autora, convivir y no solo coexistir.

Si bien es cierto, Adela Cortina realiza su propuesta desde el contexto español, no es menos cierto que muchos pueblos, en especial varios de Latinoamérica, han tenido la misma transición, han ido de un monismo a un pluralismo tanto moral como político. Más aún, en la actualidad, con el fenómeno de la globalización, el mundo entero va generando una sociedad cada vez más plural en los modos de entender la política, la religión, la familia, etc. Ante esta realidad, nuestra autora plantea cuatro interrogantes básicas:

1) ¿Quién está legitimado en una sociedad pluralista para enjuiciar en qué consiste ese mundo más humano al que urge aspirar?; 2) ¿Es posible encontrar respuestas comunes a todos los ciudadanos de una sociedad pluralista, en las que sea preciso educar?; 3) ¿En el caso de que la anterior respuesta fuera afirmativa, ¿cuál sería ese contenido compartido que debe transmitirse a través de la educación?; y 4) ¿Es posible conciliar las aportaciones de una moral cívica, propia de una sociedad pluralista, con las de una moral creyente?¹⁴³.

¹⁴³ ESC, pp. 13-14.

2.1. EL ADJETIVO CIVIL

Como bien lo indica Adela Cortina, la Ética civil la harán los ciudadanos. En la actual sociedad globalizada, la harán los «*Ciudadanos del Mundo*» -como expresa el título de una de sus obras-. De ahí que el adjetivo «*Civil*» adjudicado a la ética, tiene hoy una connotación mundial, ya no está inscrita en una sociedad específica, sino que está referida a toda la sociedad global¹⁴⁴.

Gracias al desarrollo de los medios de comunicación -en especial a las comunicaciones vía satélite- hoy es posible la transmisión de información a nivel mundial, este avance tecnológico posibilitó el surgimiento del internet, con este medio de comunicación se facilitó el intercambio de información y conocimiento, muchas de las veces, dicho intercambio se lo hace de modo inmediato. También el desarrollo de los

¹⁴⁴ Ampliemos un poco el alcance del adjetivo *civil*: Como conocemos los términos: *civis* o *civitate*, denotan ciudad. Los referentes más famosos de estos vocablos son los que aparecen en la obra de san Agustín: *De civitate Dei* o *civitas Dei*. Todo lo referente a la ciudad procede de este vocablo. Por ejemplo: *civilis* es el ciudadano -en este caso el ciudadano romano-. Con la evolución del lenguaje aparecerá el término *civilización*. Como verbo, este término tenía el significado de civilizar, es decir educar a la persona en todo lo referente a la ciudad, en especial al comportamiento social. De aquí pasó a significar: la característica de un pueblo; por ejemplo: la civilización egipcia, romana, moderna, etc. Esto ocurrió cuando el Imperio Romano llegó a extender sus dominios en una forma superlativa. Luego se consolidó como una unidad, es decir una civilización. Con esto, el término civilizar adquiere una connotación más amplia, quiere decir ser educado en la civilización romana, ya no únicamente en la *civis*, sino en toda la cultura del imperio. De aquí es donde surge la diferenciación entre civilización y barbarie.

Es debido a estas connotaciones que alguien *civilizado* era aquella persona instruida, culta, con normas de comportamiento, alguien que podía vivir en la civilización y por ende en la ciudad. Como es lógico, el civilizador era aquel que civilizaba, es decir el maestro que educaba a alguien en los contenidos de la civilización. El objetivo de dicha educación era convertir a la persona en alguien con *civilidad*, es decir con cortesía, buenos modales, etc., de modo que pueda desenvolverse en la ciudad. Una aplicación de esta noción a las leyes dará como resultado el Derecho Civil. Tal derecho es aquel que aún hoy rige la convivencia social, primero en la ciudad y luego en toda la sociedad.

En latín, otro de los términos que denotan ciudad es *urbis*. Claro que, para los romanos, solo Roma, la capital del imperio era la *urbis*. De ahí la expresión latina: *urbi et orbe*, -la ciudad (Roma) y el universo-. De la misma manera que *civis*, *urbis* derivará en varias connotaciones. Así tenemos: urbanidad. Esta palabra significará: cortesía, buenos modales, etc. Tenía y tiene una gran similitud con civilidad, corrección y educación política. Otra de las connotaciones es el de oponerse al campo. Aquí surge la diferencia entre lo urbano y lo rural, hecho que también contribuyó a la diferenciación entre civilización y barbarie. Por último, la *urbis* ha dado lugar a la noción de *urbe*: Ciudad grande y populosa, es decir con gran cantidad de *populus* - pueblo, población-, en el lenguaje actual podemos decir: ciudadanos.

Con el surgimiento de los imperios recientes en la historia (español; británico, francés) y en la actualidad el norteamericano, la civilización toma características eurocéntricas al inicio y norteamericanocéntricas después. En este caso la civilización fue entendida como europeización. De ahí que civilizar a los *pueblos bárbaros* significaba darles a conocer la cultura europea -idioma, costumbres, religión, política, economía, etc.-. De esta forma, *civilizar*, ya no se refería únicamente a educar para el buen comportamiento en un espacio local determinado, sino que pasó a tener una connotación más amplia hasta llegar a la connotación actual de universal.

medios de transporte tanto de personas como de mercancías, han facilitado el desplazamiento de muchas personas a nivel intercontinental, ya sea legal o ilegalmente. Estos hechos y muchos más han dado pie a que lo *civil* ya no se refiera sólo a ciudades o sociedades específicas, en la actualidad lo civil abarca a toda la sociedad humana, a todos los pueblos del mundo, en términos de Mc. Luhan ha surgido *La Aldea Global*. Este es el contexto en el que Adela Cortina desarrolla su propuesta de una Ética cívica.

Cabe indicar que lo *cívico* hay que distinguirlo del *civismo*. El civismo únicamente se refiere al amor a la patria, al terruño o a la sociedad en la que hemos crecido y desarrollamos nuestras actividades cotidianas. Se refiere también al conocimiento de sus fechas históricas, a sus personajes relevantes, etc. La connotación de civil rebasa en mucho lo que el civismo significa. Como bien lo indica Marciano Vidal:

La ética civil por ser ‘ética’, formula una peculiar instancia normativa de la realidad humana. Dicha instancia normativa no se identifica ni con la normatividad convencional (civismo), ni con la normatividad de los hechos (sociología), ni con la normatividad jurídica (orden jurídico). Aunque no se opone, por principio a estas normatividades, tampoco se identifica sin más con ellas. Es una instancia normativa superior en rango de apelación y en valía de valoración¹⁴⁵.

Para abordar la construcción de una ética cívica, Adela Cortina recuerda lo que en la Edad media fue el vasallaje. Esa relación de dependencia y fidelidad entre el vasallo y su señor a través de un juramento, hecho que realmente significaba poner la voluntad del vasallo bajo la del señor. Con el avance de la historia, en el despotismo ilustrado, apareció la figura del súbdito, es decir, aquella persona que estaba sujeta a la autoridad de un superior y lógicamente debía obedecerle. Como es evidente, el único que tenía autonomía era el superior. Ahora bien, las actitudes del vasallo y del súbdito, propias del ámbito político, según nuestra autora, también se viven en el ámbito moral. Con la llegada de la democracia, la condición de vasallo y súbdito fue reemplazada por la de ciudadano. El ciudadano tenía la característica principal de ser autónomo, no dependía de ningún señor, sólo dependía del imperio de la ley. Lastimosamente, esta autonomía política no tuvo su equivalente en el ámbito moral¹⁴⁶. Los vasallos o súbditos morales seguían existiendo. El vicio de la pasividad seguía latente debido a que continuaba “el hábito de poner las

¹⁴⁵ VIDAL, Marciano, *La Ética Civil y la Moral Cristiana*, Ed. San Pablo, Madrid, 1995, p. 150.

¹⁴⁶ Cf. ESC (*La Ética de la Sociedad Civil*), pp. 27-28.

decisiones, incluso las morales, en manos de los gobernantes, y la igualmente arraigada costumbre de atenerse a un código moral único”¹⁴⁷.

La pasividad a la que hace referencia Adela Cortina fue fomentada por el estado de bienestar surgido a raíz del reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales. Si bien es cierto que los derechos mencionados constituyeron la base ética del estado de bienestar ya que eran mínimos de justicia que debían garantizarse, generaron un efecto negativo: el estado interventor y benefactor; este a su vez degeneró en estado paternalista cuyo principal producto ha sido un ciudadano

dependiente, pasivo, apático y mediocre; alejado de todo pensamiento de libre iniciativa, responsabilidad o empresa creadora. Un ciudadano que no se siente protagonista de su vida política ni de su vida moral, cuando lo que exige un verdadero estado de justicia es que los ciudadanos se sepan artífices de su propia vida personal y social¹⁴⁸.

De esta forma, nuestra autora pone de manifiesto que un ciudadano pasivo no puede crear ningún camino a seguir, ya que siempre estará a expensas de lo que digan los demás. Esta actitud será totalmente inadecuada para crear una ética cívica, ya que dicha ética requiere de ciudadanos autónomos y libres que se ocupen de diseñar los preceptos morales que han de regir el comportamiento moral de la sociedad.

2.2. LA SECULARIZACIÓN EN LA ÉTICA

Y es precisamente el deseo de autonomía lo que llevó a la sociedad europea, especialmente en la ilustración y la modernidad, a radicalizar el proceso de secularización ya analizado en el capítulo anterior. Dicho proceso, fue generando los cambios sociales necesarios, cambios que a ultranza han ido forjando lo que hoy conocemos como *ética cívica*. Como nos cuenta la historia de la humanidad, las distintas religiones fueron las que normaron el comportamiento moral a la vez que legitimaron el poder político. A decir de Adela Cortina:

¹⁴⁷ Ibid. p. 29

¹⁴⁸ Ibid. p. 33.

Las religiones cumplieron, pues, en estas primeras etapas una función identificadora, configuradora de las sociedades, que permitía además fundamentar normas morales y jurídicas y legitimar la dominación política¹⁴⁹.

Un ejemplo de lo dicho, en la América precolombina, era la creencia de que el Inca, es decir el soberano, era hijo del dios Sol. De esta forma se generó una teocracia que dominó el imperio hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI.

Con el advenimiento del cristianismo como religión y la Iglesia como institución jerárquica, se tuvo un organismo rector y unificador en materia moral. La jerarquía eclesiástica determinaba los parámetros morales por los cuales habrían de guiarse todos los fieles. Más aún, cuando la Iglesia y el poder político llegaron a tener una relación muy estrecha, era la fe la que legitimaba todas las decisiones y acciones de los gobernantes.

Esto configuró el llamado *código moral único*, el mismo que en España y en la mayor parte de los países de Latinoamérica, fue propuesto y mantenido por el cristianismo católico. Así, mediante la creencia en los preceptos católicos, se legitimaban las acciones en los diferentes estamentos sociales, no es de extrañar que la política, la economía, la educación, la moral, etc., tenían su directriz en lo dicho por la jerarquía eclesiástica.

Dicho código moral único, por su misma naturaleza de *único*, era excluyente. Esto implicaba que todo aquel que no lo compartía, era rechazado, cuando no perseguido o exterminado. Así se generaron fundamentalismos de tipo religioso los cuales no permitían la legítima autodeterminación de aquellas personas que tenían otro credo o ninguno en absoluto.

Claro está que los códigos morales únicos no fueron de exclusividad confesional. Como bien lo indica Adela Cortina

otros países han vivido una experiencia similar desde credos seculares, como ha ocurrido de forma paradigmática en los países que han vivido bajo regímenes comunistas, en los que también ha imperado un código moral único, una ideología única, si bien de carácter laicista. Un grupo determinado, como es sabido, se arrogaba en exclusiva el derecho y la capacidad de juzgar acerca de lo bueno y lo malo para los ciudadanos y para toda la humanidad desde una ideología, como el materialismo histórico, presuntamente científico¹⁵⁰.

¹⁴⁹ EM, p. 147

¹⁵⁰ Cf. ESC, p. 37.

Es así como, en este caso, el partido comunista definía todo lo que era bueno y malo para esa sociedad, más aún, pensaron que su forma particular de pensar era lo mejor para toda la humanidad. Esta idea fue la que legitimó la persecución a aquellos que pensarán diferente.

Otra de las causas que motivaron el avance de la secularización fue el desarrollo científico-técnico. A través de la ciencia y de la técnica se dio una nueva visión del mundo y del hombre. Las explicaciones religiosas fueron desplazadas a segundo plano. En lo social y político, todo aquello que antes era regido por la Iglesia pasó a manos de la sociedad civil, es decir a personas o instituciones no religiosas. Como es lógico, dichos cambios no fueron únicamente institucionales también se dieron a nivel personal, todo ciudadano adoptó un comportamiento moral particular, generalmente basado en la razón, no en Dios. Es así como la sociedad experimentó la relatividad de los poderes absolutos, especialmente el de la jerarquía eclesiástica¹⁵¹.

De esta manera, la secularización determinó una nueva forma de concebir los valores. A decir de Jules Girardi:

(...) en el nivel de los valores es donde, en nuestra opinión, recibe la secularización su caracterización decisiva. Entendemos aquí por valor, en primer lugar, todo objeto de interés. Pues bien, la civilización contemporánea multiplica los objetos profanos de interés. El desarrollo de los medios de comunicación social le permite ejercer gran influencia en las conciencias. Semejante situación puede darle a una vida sin Dios un sentimiento de plenitud, que puede inducirle a ver a Dios como algo superfluo.

Pero nos gustaría llamar aquí especialmente la atención sobre la secularización de los valores entendidos en el sentido más estricto de "debe ser", de ideales y reglas de vida; y correlativamente, sobre la secularización de los derechos del hombre. La secularización expresa una nueva sensibilidad ante los valores morales de orden profano, como son por ejemplo la justicia, la solidaridad, la libertad, la igualdad, la dignidad de la persona y, en un plan global, ante el proyecto de una tierra nueva, de una humanidad futura¹⁵².

Como podemos observar, este fue el proceso que fue configurando lo que más tarde se llamaría ética civil.

La nueva concepción del mundo, en los diferentes ámbitos, incluido el moral; fue gestando poco a poco el famoso enunciado nietzscheano *Dios ha muerto*¹⁵³. Sin Dios como

¹⁵¹ Cf. COX, Harvey, *La ciudad secular*, Ed. Península, Barcelona, 1968, p. 23

¹⁵² GIRARDI, Jules, *Diálogo, revolución y ateísmo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 147,148.

¹⁵³ Cf. EM, p. 147.

legitimador de los actos humanos, sobrevino un desconcierto, una gran confusión en cuanto a que tener por bueno en el orden moral ya que, sin códigos morales únicos, no había en que basarse para definir lo bueno y lo malo. Cada quién, personal y socialmente, optó por asumir su autonomía en base a su subjetividad o, peor aún, en base a su subjetivismo. Sin una dirección única, surgió una diversidad de tendencias y opiniones; pero al no tener una coherencia colectiva, más bien se produjo un nuevo monismo, en este caso de tinte personal. La consecuencia de esto fue que, cada persona adoptó su código moral único ya sea laicista, agnóstico o religioso. A este hecho lo podríamos catalogar como *la torre de babel moral*, en la que cada uno hablaba su propio idioma sin poder o querer entender al otro, más aún si yo tengo poder y el otro es débil.

De acuerdo a Adela Cortina, ciertos sectores de la sociedad pensaron que sin un fundamento religioso de lo moral, no podría existir ningún tipo de moral realmente válida, ya que como es conocido, *sin Dios ni ley* todo puede suceder. Así pues:

Tomando como consigna la conocida afirmación de Iván Karamazov "si Dios no existe, todo está permitido", pensaba este sector de la población española que la nueva situación nos dividía en dos bandos: los creyentes, orientados por una moral religiosa, y los no creyentes, totalmente carentes de moral, para los que todo vale, cualquier cosa está permitida¹⁵⁴.

De la misma manera, Adela Cortina indica que otra parte de la sociedad rechazaba expresamente los códigos confesionales ya que defendían el carácter subjetivo o peor aún, subjetivista, del hecho moral; para ellos era imposible ponerse de acuerdo en este tema y peor aún llegar a un entendimiento intersubjetivo con miras a establecer parámetros universales¹⁵⁵.

2.3. EL AMBITO DE LO CONFESIONAL Y DE LO LAICO

Ante la polarización de creyentes y no creyentes en lo referente a la construcción de las normas morales, Adela Cortina propondrá dos campos fundamentales en el mundo de la ética: los máximos y los mínimos. Para llegar a esta propuesta analizará el área de influencia de lo confesional y de lo laico.

¹⁵⁴ ESC, p. 41.

¹⁵⁵ Cf. Ibid. p. 42.

Es conocido que toda religión lleva aparejada una moral a la vez que proporciona orientaciones para forjar el carácter y adquirir hábitos humanos, de hecho, las morales actuales tienen en gran medida origen religioso¹⁵⁶. Desde la antigüedad hasta la actualidad, la religión ha sido una de las disciplinas sociales que ha generado preceptos morales. Al ser el ámbito moral y religioso un campo subjetivo, particular y personal, ha motivado la formación de distintos proyectos de felicidad religiosa. Dichos proyectos gozan de absoluta legitimidad ya que son parte de los derechos que toda persona tiene para elegir sus proyectos de vida buena; cuando menos en los estados con democracia liberal, tales proyectos se garantizan a todo ciudadano.

Claro está que no todo proyecto de felicidad de tinte religioso tiene por objeto el edificar al ser humano, como en todo ámbito humano existen extremismos perniciosos que destruyen al hombre, un ejemplo lamentable es el tristemente célebre extremismo islámico. Por el contrario, si los preceptos religiosos se orientan en sentido humano, bien pueden llevar al hombre a superar su egocentrismo y a entrar en el plano de la intersubjetividad. Al menos en el cristianismo católico, no se concibe una relación saludable con el *Trascendente* sin una buena relación con el *Otro*.

Debemos acotar que lo laico no se contrapone a lo confesional. No se trata de un par de oposición: bueno-malo, blanco-negro, arriba-abajo. Se trata más bien de dos características del hombre y la sociedad; de hecho, lo laico (lo secular), solo prescinde de Dios, no lo niega. Existen personas e instituciones que viven y realizan sus actividades sin apelar directamente a Dios, pero eso no les impide respetarse, tolerarse, tener una buena relación de amistad, a pesar de profesar una creencia religiosa distinta o no tener ninguna creencia religiosa en absoluto. Esto nos da a entender que el ámbito de lo laico es el ámbito de lo civil. Es ese lugar común que compartimos todos los seres humanos. Es el espacio de interacción fáctica, inmediata, directa, en la cual es necesario manejar un lenguaje que todos compartan, en este caso un lenguaje no religioso.

Al igual que en el ámbito religioso, el campo laical también puede degenerar en un extremismo pernicioso: *El laicismo*. Este surge cuando personas o grupos sociales piensan que hay que eliminar totalmente toda referencia religiosa de la vida del hombre. Esta

¹⁵⁶ MV, p. 118.

posición suele ser muy recalcitrante ya que concibe a la religión como algo negativo que hay que eliminar de la vida del hombre si se quiere que este se realice plenamente. A decir de Adela Cortina:

Una ética laicista por su parte se sitúa en las antípodas de la ética creyente ya que considera imprescindible para la realización de los hombres eliminar de su vida el referente religioso, negar la religión, porque ésta no puede ser –a su juicio- sino fuente de discriminación y de degradación moral¹⁵⁷.

Pero, esta negación, de hecho, atenta contra la libertad de culto, creencia y conciencia, consagrada en la declaración universal de los derechos humanos. De aquí que es muy importante no confundir lo laico con lo laicista. Mientras que el laicismo propone la eliminación de todo lo religioso, cerrando toda vía de diálogo y entendimiento entre creyentes y no creyentes, lo laico no niega la validez de las cosmovisiones religiosas, las respeta, pero no las absolutiza. De la misma manera, lo laico no se opone al agnosticismo o al ateísmo ya que son opciones legítimas de todo ciudadano.

De esta forma la sociedad civil propicia la convivencia pacífica entre creyentes de distintas denominaciones y entre creyentes y no creyentes. Esta convivencia es posible debido a que, gracias al diálogo, todos los integrantes de toda sociedad pueden ponerse de acuerdo en valores y principios generales que se pueden compartir.

Del presente análisis, queda en evidencia que la ética civil es una laica, no se ocupa de opciones subjetivas o de los ideales de realización y felicidad particulares, sino que utiliza el diálogo intersubjetivo como medio para alcanzar la objetividad ética.

2.4. PLURALISMO, NO SUBJETIVISMO

Luego del análisis de lo secular y lo laico, Adela Cortina pone en evidencia que cuando no existe un elemento rector universal en materia de comportamiento humano, cada persona o grupo, tiende a buscar el suyo propio. Pero lo hace de forma unilateral. Muchas veces no busca un elemento rector racional, sino que se deja llevar por lo que en el momento le parece más deseable, apetecible, seductor, conveniente. La persona se deja

¹⁵⁷ ESC, p. 143.

llevar por su corporalidad emocional-instintiva. Serán sus afectos, muchas veces desordenados, los que motiven su comportamiento personal, familiar y social.

A decir de nuestra autora, Europa vivió este fenómeno cuando se dio la caída del código moral único. Este fenómeno motivo el hecho de que cada persona o institución optara por definir lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido, sólo en base a lo que su subjetividad le indicaba. Tal es así que, en temas como el aborto, el matrimonio, la sexualidad, el enriquecimiento ilícito, etc., cada quién tenía su propio criterio.

Más aún, sin la idea de un Ser superior que escudriñe el interior de la conciencia de las personas, todo ser humano podía realizar cualquier acto sin ningún tipo de sentimiento de culpa. De la misma manera -aunque no estamos de acuerdo con el miedo como factor motivante para la bondad moral- las personas que temían ir al *infierno*, de alguna forma dominaban su tendencia a los antivalores. Desplazada la idea del ser trascendente, es decir: *sin Dios ni ley*. Más allá de si algo estaba permitido o no, todo era posible.

En la actualidad las cosas no son muy diferentes, es evidente que, en los distintos ámbitos de la sociedad, hay instituciones que defienden a ultranza sus opiniones particulares. Es imposible que se dé un acuerdo entre la sociedad protectora de animales y los aficionados a las corridas de toros; entre la Green Peace y las empresas madereras que devastan los bosques del mundo; entre los que defienden la eutanasia y los que la atacan; qué decir de los que están a favor del aborto y los que se oponen a dicha práctica. Cada grupo social tendrá sus argumentos, coherentes o no, para defender su posición¹⁵⁸. Es evidente que las posiciones antagónicas nunca estarán de acuerdo en dialogar y menos aún en ceder posiciones particulares. En palabras de nuestra autora:

(...) en las sociedades con democracia liberal está muy extendida la convicción de que las cuestiones morales son muy subjetivas y de que el pluralismo consiste en tolerar las opciones ajenas. Por eso en los debates de televisión se acostumbra a invitar a representantes de posturas totalmente enfrentadas sobre un tema, para que cada uno de ellos defienda su punto de vista, sin pretender en modo alguno que lleguen a un acuerdo¹⁵⁹.

En este punto, Adela Cortina, pone de manifiesto que la actitud dominante es la del subjetivismo. Muchas veces esta actitud se la ha confundido con el pluralismo, pero eso es

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.* p. 48.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 49.

un error. Dicha confusión no es más que, lo que en el campo de los valores Max Weber denominó *politeísmo axiológico*.

Consiste el politeísmo axiológico en creer que las cuestiones de valores, y por supuesto las cuestiones de valores morales son “muy subjetivas”, que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra. En realidad, si tuviera que tratar de convencer a otra persona de la superioridad de la jerarquía de valores que ha elegido, sería incapaz de aportar argumentos para convencerle, sencillamente porque tales argumentos no existen; por eso se produce en el terreno de los valores un politeísmo, porque cada uno “adora” a su dios, acepta su jerarquía de valores, pero es imposible que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado. De ahí que resulte imposible llegar racionalmente a un acuerdo intersubjetivo¹⁶⁰.

De esta manera Adela Cortina indica que el politeísmo axiológico no se parece en nada al pluralismo o, más bien dicho, una sana pluralidad de ideas y opiniones. Una de las características principales de la pluralidad mencionada, sería el respeto a las diferentes formas de pensar. Sabemos que es totalmente legítimo que cada persona o institución tenga su opinión particular, pero lo objetable es que dicha opinión se erija como la única válida desacreditando o negando validez a los otros puntos de vista. Esta actitud de respeto es la que permite el diálogo con lo cual será posible la construcción de una convivencia pacífica. Desde la perspectiva de Adela Cortina, “la fórmula mágica del pluralismo consistirá en compartir unos mínimos morales de justicia, aunque discrepemos en los máximos de felicidad”¹⁶¹, esto quiere decir que, existirán unos parámetros mínimos que deban ser respetados por todos los miembros de las distintas sociedades, aunque no compartan las opciones de felicidad a las que todos los seres humanos tienen legítimo derecho.

Es evidente que todo ser humano debe formar su criterio personal. Pero también es necesario desarrollar el respeto a las opiniones de los demás, sólo así podremos superar el subjetivismo cerrado y excluyente o el mencionado politeísmo axiológico.

¹⁶⁰ Ibid. p. 47.

¹⁶¹ Ibid. p. 52

3. EL CONSENSO COMO MEDIO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA ETICA CIVIL

Luego de exponer las características de su propuesta –la ética cívica- Adela Cortina indica la forma cómo dicha ética puede configurarse, a la vez analiza cómo las normas proporcionadas por la ética civil pueden llegar a cumplir el ideal kantiano de tener normas con validez universal. Dirá que para crear y poner en vigencia las normas morales mencionadas, es necesario recurrir al consenso, el cual sólo podrá lograrse si todos los estamentos de la sociedad están de acuerdo en acoger como válidos unos parámetros mínimos que se acepten de antemano como elementos de diálogo.

De la misma manera, para que la ética civil sea realmente universal, todos los seres humanos y las sociedades deben estar de acuerdo en que así sea. Dicho objetivo puede lograrse gracias al método propuesto por las éticas procedimentales. Dichas éticas legitiman los preceptos morales con el diálogo y el consenso. A través de este procedimiento las normas morales propuestas por la ética civil pueden llegar a ser universales. Como bien lo expresa Apel:

La ética discursiva es poskantiana y deontológica en la medida en que plantea la pregunta por lo obligatoriamente debido para todos (deon) previamente a la pregunta platónico-aristotélica –y nuevamente utilitarista- por el telos de la vida buena, por ejemplo, por la felicidad del individuo o de una comunidad¹⁶².

Así pues, una ética procedimental tiene las características del formalismo kantiano, pero lo perfecciona al superar su insistencia en la conciencia individual, de esta forma llega a tener nuevos elementos teóricos para entender a la racionalidad en un sentido dialógico. Es así como Kohlberg, Apel y Habermas, indicarán que el objetivo de la ética no es recomendar contenidos morales, sino definir procedimientos que permitan descubrir la legitimidad o ilegitimidad de normas que proceden de la vida diaria. En esta misma línea de reflexión, Adela Cortina indica que:

El procedimiento buscado ha de expresar la racionalidad práctica en el sentido kantiano, es decir, el punto de vista de una voluntad racional como lo que todos podrían querer. Esto no significa sin más con lo que de hecho deseamos o lo que subjetivamente nos conviene, sino más bien con lo que cualquier persona desearía si adoptase la perspectiva de igualdad y universalidad a que hemos

¹⁶² APEL, Karl Otto, *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, p. 235.

aludido anteriormente. Porque adoptar el punto de vista moral es, desde esta perspectiva, ponerse en el lugar de cualquier otro, querer lo que cualquier otro pudiera querer, defender intereses universalizables¹⁶³.

3.1. EL CONSENSO EN CONDICIONES DE IGUALDAD

Para llegar a la universalidad mencionada, es importante que los involucrados en el proceso discursivo, expresen sus planteamientos a través de un proceso de argumentación. A decir de Luis González, “Todos los miembros de la comunidad se reconocerán unos a otros el derecho a argumentar en igualdad de condiciones y respetando la lógica de la argumentación”¹⁶⁴. Es decir, nadie puede apoyarse en supuestos no consensuados, ni asumir actitudes impositivas, ya que eso contradeciría el principio del diálogo. Para evitar toda posible imposición, Apel propone que:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a un interlocutor ni a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión¹⁶⁵.

Por lo tanto, es necesario reconocer la condición de persona a todo ser capaz de comunicación lingüística. Esto se debe a que todo ser humano, en sus diferentes acciones y formas de expresarse, son interlocutores virtuales, razón por la cual la humanidad no puede renunciar a ningún interlocutor, ya que todos y cada uno de ellos siempre pueden aportar algo valioso a la argumentación. Seguidamente, nuestra autora clarifica la naturaleza del método procedimental, para lo cual afirma que:

El método empleado es entonces la reflexión trascendental, aplicada a un hecho incontrovertible: el hecho de que realicemos acciones comunicativas o bien el hecho de la argumentación. Reflexionando sobre él trascendentalmente descubrimos el carácter dialógico de la razón humana que, para descubrir la corrección de las normas morales, se ve obligada a establecer un diálogo presidido por unas reglas lógicas y, en último término, por un principio ético procedimental, que viene a decir: "una norma sólo será correcta si todos los afectados por ella están dispuestos a darle su

¹⁶³ ET, 113.

¹⁶⁴ GONZÁLEZ, Luis José, *Ética*, Bogotá, Ed. El Búho, 1998, p. 319.

¹⁶⁵ APEL, Karl Otto, *La Transformación de la Filosofía*, II, p. 380.

consentimiento tras un diálogo, celebrado en condiciones de simetría, porque les convencen las razones que se aportan en el seno mismo del diálogo¹⁶⁶.

De esta manera, Adela Cortina afirma que la ética discursiva tiene como base el método trascendental filosófico, el cual puede escudriñar la racionalidad humana y descubrir si sólo hay una racionalidad estratégica, calculadora e interesada o si en realidad existe una racionalidad comunicativa que, imparcialmente y más aun solidariamente, posibilita la construcción de una moral cívica dialógica. Aquí, las normas a proponer y de hecho a seguir serán legítimas únicamente si todos los seres que van a ser afectados por ellas han llegado a un consenso y han consentido en aceptarlas.

Al ser el diálogo y la argumentación la parte medular de la ética discursiva es importante enfatizar que todos los que intervenga en las argumentaciones, debe hacerlo con la conciencia plena de ser iguales y libres. Por tal razón deben intervenir en dichas argumentaciones con un espíritu de imparcialidad. El único fin que debe existir es el de buscar la verdad, la cual surgirá de los argumentos con mayor contenido de justicia, equidad, racionalidad, etc. De la misma manera, al ser la libertad una de las condiciones básicas para una argumentación fructífera, toda a persona libre será aquella que intervenga en el diálogo con igual capacidad de iniciativa, argumentación y disensión que todos, nadie debe desconocer esas capacidades a ninguna persona. De esta forma, la condición de igualdad se evidencia en la capacidad de replicar -afirmativa o negativamente- sin que nadie imponga su criterio en forma arbitraria.

3.2. DIÁLOGO Y RESPONSABILIDAD

Es importante notar que el diálogo y la argumentación pueden tener fines y resultados diferentes a los mencionados. Por ejemplo, los pactos estratégicos también recurren a los elementos indicados, pero sus características son diferentes, ya que en un pacto estratégico los individuos que intervienen establecen entre sí una relación de sujeto-objeto. Cada uno considera al otro como un medio para alcanzar sus propios intereses. Como bien lo indica Luis González:

¹⁶⁶ EADR, p. 208.

La razón estratégica acepta la comunicación y sus normas por propio interés, como un mal necesario, y “utiliza” el diálogo tan solo como instrumento para asegurar sus propios intereses. (...) El otro está poniendo precio a mis intereses y yo, de igual modo, pongo precio a los suyos; el pacto es una negociación¹⁶⁷.

En este caso, lo que prima es la razón estratégica, la misma que utiliza el diálogo como un instrumento para asegurar intereses egoístas; el otro es considerado como un enemigo -real o potencial- al que hay que concederle lo mínimo posible con el único fin de conseguir el máximo de beneficios.

Es diferente cuando se entra en el diálogo con la voluntad real de respetar el punto de vista del Otro. Claro está que, para adoptar esta posición, es necesario superar la racionalidad estratégica, y esto sólo será posible si el diálogo se lo realiza en base a una racionalidad diferente –bien puede ser la razón cordial que analizaremos en capítulos posteriores-. Con dicha razón, se buscará en principio el consenso responsable entre los participantes en la argumentación. De darse este hecho, será posible el reconocimiento del Otro siguiendo el segundo enunciado del imperativo categórico kantiano, se reconocerá al Otro como fin en sí mismos y no como medio que puedo y debo manipular para satisfacer mis deseos o conveniencias. Al utilizar una racionalidad que busque el diálogo, es posible crear una moral del consenso, misma que bien puede aplicarse en la resolución de conflictos.

Así pues, cuando en la sociedad aparece cualquier divergencia, sólo el dialogo en condiciones de igualdad puede ser capaz de crear un camino de entendimiento entre las entidades en conflicto. Pero para llegar a una solución consensuada en base al procedimiento dialógico, es menester que las partes mencionadas intervengan en el diálogo con capacidad crítica, alejándose de todo dogmatismo o fundamentalismo. Es imprescindible que exista una voluntad de diálogo, ya que sin ella mal se podría aspirar a entendimiento o consenso alguno. A decir de Francesc Torralba:

El consenso es necesario, especialmente en cuestiones de carácter moral, pero no cualquier consenso, sino el consenso responsable. (...) después del análisis, uno se atreve a afirmar que el consenso en

¹⁶⁷ Cf. GONZÁLES, Luis, *Revista Logos*, Quito, Ed. PUCE, 1998, p. 167.

algunas cuestiones es posible si se dan los requisitos antes establecidos: capacidad crítica, voluntad de diálogo, simetría entre los interlocutores, libertad de espíritu y superación de prejuicios¹⁶⁸.

Sólo si los interlocutores se encuentren en un plano de simetría moral, de respeto al más débil, es decir de libertad de espíritu, será posible liberarse de los intereses coyunturales y reconocer lo razonable que exista en los argumentos presentados por los otros. Sólo en la medida en que se dejen de lado los prejuicios de raza, religión o ideología, será posible encontrar soluciones consensuadas responsablemente y no pseudo soluciones interesadas, injustas y opresivas. Por su lado, Habermas plantea que:

En las argumentaciones, quienes intervienen en ellas han de partir de que, como iguales y libres, participan en un proceso cooperativo de búsqueda de la verdad, en el que no ha de prevalecer otra coacción que la resultante del mejor argumento. Libres significa que, a todos se les ha de suponer la misma capacidad de iniciativa. Iguales, que cada cual puede replicar con un "sí" o con un "no"; en definitiva, que cada uno sólo se representa a sí mismo, es autónomo¹⁶⁹.

Aquí aparecen los elementos de la igualdad y la libertad. Aunque muy difíciles de llevar a la práctica en conflictos de poder político, en el ámbito de la ética, estos elementos son imprescindibles para entablar procedimientos responsables que ayuden a la sociedad a establecer normas de conducta viables en aras de construir una convivencia realmente humana. Claro está que dichos procedimientos dialógicos tienen sus características y sentidos propios como bien lo indica Luis González:

a) Sentido fáctico: Al argumentar se está dando testimonio de haber aceptado la argumentación como modo racional de conseguir el consenso y establecer la norma; se está aceptando con hechos que es práctica, que es capaz de esclarecer normas con validez universal.

b) Sentido prescriptivo: Por ser la argumentación el modo racional -propio de la razón- de acceder a la verdad y a la corrección ética, la argumentación se convierte en norma: un comportamiento racional exige resolver mediante argumentos las pretensiones de verdad y validez universal que se dan en medio de las diferentes prácticas entre seres racionales.

c) Sentido ideal trascendental: Como marco de referencia para establecer las normas de argumentación, se aceptan aquellos ideales que se darían en una comunidad ideal dialogante: una comunidad de personas abiertas, dispuestas a aceptar a todos en el diálogo, a escuchar los argumentos y a someter al juicio de los demás en forma argumentada sus propios deseos.

¹⁶⁸ Cf. TORRALBA, Francesc, "Pluralidad de sistemas éticos: ¿Es posible el consenso?", en: *Labor Hospitalaria*, n: 249, p. 150. Para una ampliación de los temas mencionados ver las páginas 148 y 149 de la misma obra.

¹⁶⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Ed. PAIDOS, ICE. UAB., p. 52.

d) Sentido de compromiso y esperanza: Habiendo aceptado la argumentación como norma y las reglas ideales de la argumentación, tiene sentido esperar que pueda alcanzarse el consenso en todas las cuestiones éticas importantes de la vida en sociedad. Y si es razonable esperar este resultado positivo, es un deber como ciudadano comprometerse en apoyar este modelo de ética procedimental¹⁷⁰.

De esta forma, Luis González, indica que cuando una persona acepta entrar en la argumentación, implícitamente la reconoce como modo racional para legitimar normas por consenso, es así como la argumentación se convierte en norma, ya que es propuesta por personas abiertas que aceptan a todos en el diálogo y están dispuestos a someter sus propios deseos al juicio de los demás. A esto manifestará que el método procedimental es el método más plausible para alcanzar el consenso en cuestiones éticas.

Lo dicho pone de manifiesto la utilidad de la ética discursiva al momento de construir la ética civil ya que proporciona un método para legitimar las normas morales. Del mismo modo se posibilita la legitimación, universalización y obligatoriedad de los mínimos de justicia, permitiendo que sean asumidos por toda la sociedad.

Con los aportes de las éticas procedimentales, Adela Cortina diseña la ética civil, la cual será una ética de la justicia, pero fundamentada en valores mínimos comunes que proceden del consenso fruto del diálogo en condiciones de igualdad. Esto posibilita la aceptación de la ética cívica por personas de distinta etnia, continente, país, opción de vida, etc. En la sociedad actual: laica, pluralista –postsecular-, la ética civil va tomando cada vez más fuerza, especialmente en los países con sistemas políticos democráticos. Sus características han hecho posible que todos los integrantes de la sociedad la tomen como el instrumento idóneo para la creación de un lenguaje moral compartido. El hecho de que la moral no solo se refiere a lo ya dado sino también a la conciencia de lo que debería suceder, indica que:

la moral cívica es hoy un hecho. No porque los ciudadanos de las democracias occidentales respetemos de hecho los derechos humanos y los valores superiores de las constituciones democráticas, ni porque nos desvivamos porque se respeten en los países del tercer mundo. La moral, -conviene recordarlo- no debe confundirse con lo que de hecho sucede, sino con la conciencia de lo que debería suceder. La moral se ocupa de lo que debe ser y desde ese deber ser crítica lo que sucede¹⁷¹.

¹⁷⁰ GONZÁLEZ, Luis, *Ética*, Bogotá, Ed. El Búho, 1998, p. 320.

¹⁷¹ EADR, p. 204.

4. ETICA DE MINIMOS Y ETICA DE MÁXIMOS

Para que los procesos dialógicos sean más fructíferos y la construcción de una ética cívica sea más eficaz, Adela Cortina diferencia dos ámbitos muy importantes en la condición humana y social: los máximos y los mínimos. En el mundo del siglo XXI, es inevitable la convivencia con personas de distinta forma de pensar en cuanto a lo que es una vida buena. Todos y cada uno de los seres humanos tienen sus concepciones particulares de bondad. Esto da pie a que cada persona defina su opción de realización personal. En aspectos como el profesional, el político o el religioso, cada persona o pueblo optará con toda legitimidad por su proyecto particular de felicidad. Claro está que deberá también respetar a los seres con los que interactúa. Esto quiere decir que deberá construir su proyecto de felicidad, sin causar daño ni perjuicio alguno a aquellos que le rodean. Para esto es necesario definir claramente las fronteras morales, sociales, políticas, jurídicas, etc., para garantizar las opciones de felicidad y los derechos de aquellos que piensen diferente. En esta tarea nos ayudan dos aspectos fundamentales estudiados por la teoría moral: lo justo y lo bueno; y son dichos aspectos los que nuestra autora ha utilizado para diferenciar *los mínimos de justicia y los máximos de felicidad*.

Según Adela Cortina, lo justo y lo bueno no son aspectos disociados de la realidad humana, son más bien aspectos complementarios ya que, no es posible crear normas, reglas y leyes, que busquen la justicia sin tener claro qué es lo que las personas tengamos por bueno, y en qué pueda consistir la felicidad¹⁷².

Nadie puede saber qué se entiende por justo, si no tiene una concepción de vida feliz. De igual modo, sin nociones claras de vida buena, es imposible construir un ideal de justicia. Para clarificar las características de la felicidad y la justicia Adela Cortina nos propone un ejercicio: consultar a distintas personas acerca de sus concepciones de felicidad y de justicia. Al preguntar que conciben como felicidad, los criterios serían muy diferentes. Los adultos tendrían opiniones distintas a los jóvenes o los niños; las mujeres pensarían una cosa y los hombres otra, etc. Como ya lo hemos dicho, las concepciones de felicidad están determinadas por las opciones personales. Este hecho nos indica que sería ilegítimo

¹⁷² Ibid. p. 53.

pretender obligar a alguien a ser feliz en contra de su voluntad o de modo distinto al que sus convicciones le indican.

Algo diferente ocurriría al preguntar a las personas del ejemplo anterior, si creen que los países pobres tienen derecho a vivir en paz, a no ser explotados económicamente, a tener las mismas oportunidades de educación, salud, vivienda, que los países del primer mundo. En este caso, las respuestas serían más concordantes ya que las circunstancias consultadas no son opciones personales sino problemas evidentes. Lo planteado tiene características más objetivas que subjetivas. Toda persona, con un mínimo de criterio, se dará cuenta que las diferencias económicas y la desigualdad de oportunidades son una injusticia. Tomando en cuenta el ejercicio planteado, Adela Cortina expresa que

(...), aunque en la vida cotidiana justicia y felicidad sean dos caras de una misma moneda, las cuestiones de justicia se nos presentan como *exigencias* a las que debemos dar satisfacción, si no queremos quedar por debajo de los mínimos morales, mientras que los ideales de felicidad nos atraen, nos invitan, pero no son exigibles.¹⁷³

De estos dos campos fundamentales surgirán las éticas de máximos y las éticas de mínimos.

4.1. ÉTICA DE MÁXIMOS

Como lo indica nuestra autora, los ideales de trascendencia humana, es decir las concepciones y convicciones personales de vida buena son las que determinan los denominados máximos, en este caso los máximos de felicidad. Ya sean seculares o confesionales, dichas convicciones que buscan la realización personal serán los que determinen las éticas de máximos. En la historia de la ética, ya desde Aristóteles, Zenón y Epicuro, se ha analizado cómo llegar a ser feliz, se ha reflexionado acerca de la consecución legítima de llegar a ella. Con todo el precedente indicado, Kant plantea las siguientes interrogantes: ¿el hombre debe ser feliz? ¿Está obligado a serlo? ¿Es un imperativo lograr la felicidad? Más allá de un deber, el ser humano tiene una tendencia

¹⁷³ EADR, p. 55.

natural hacia la felicidad, aún sin conceptualizarla la busca, de ahí que desarrollará muchos estilos de vida para lograrlo¹⁷⁴.

Nuestra autora hará énfasis en que la teoría moral es un medio eficaz para clarificar la legitimidad de los modos de alcanzar la felicidad, en este caso, la ética de máximos nos ayuda a entender qué medios son legítimos para alcanzar la felicidad y que medios no lo son. Adela Cortina clarifica cual es la función de la ética mencionada al expresar que:

Decíamos que son éticas de máximos las que aconsejan qué caminos seguir para alcanzar la felicidad, como organizar las distintas metas que una persona se puede proponer, los distintos bienes que puede perseguir para lograr ser feliz. Aquí no tiene sentido exigir lo que se debe hacer: aquí no tiene sentido culpar a alguien de que no experimente la felicidad como yo la experimento¹⁷⁵.

Como queda en evidencia las éticas de máximos son éticas eudemonistas. En este ámbito, es muy válido el consejo o la sugerencia, se puede esperar que otros sigan el modelo de felicidad que alguien experimenta. De la misma manera, se pueden proponer modelos particulares de realización personal, metas, utopías, sueños, etc. También son legítimas las propuestas y la invitación de líderes carismáticos, a seguir una propuesta u otra. De hecho, no tiene sentido exigir a otros un modo de ser feliz ajeno al propio, Estas son las razones por las cuales toda persona puede elegir qué religión profesar, qué ideología política acoger, qué carrera profesional seguir, etc. Claro está que dichas opciones no pueden rebasar el respeto a los modelos de felicidad de los demás, es otras palabras, no puede atentar contra los derechos de los otros.

Como es obvio, el vivir conforme a una creencia religiosa también es una opción de felicidad, las creencias en un ser supremo proporcionan a muchas personas: opciones de vida, ideales, metas, bases existenciales, etc. Ahora bien, tomando en cuenta la diversidad de opciones religiosas surge las siguientes interrogantes: ¿Sería posible universalizar algún modo de ser feliz en el ámbito religioso? ¿Sería posible la existencia de una religión universal? Ya Kant proponía una posible universalización de la Iglesia, claro está que Kant habla de la iglesia protestante.

¹⁷⁴ Cf. EADR, p. 202.

¹⁷⁵ ESC, p. 57.

La universalidad, y en consecuencia la unidad numérica; de modo que la Iglesia, aun cuando se halla dividida en opiniones sobre cosas accidentales y sujeta a discordancias, debe poseer la propiedad de que por lo que atañe a su objetivo esencial se halla constituida por principios tales que la han de llevar necesariamente a la unión general en una sola Iglesia (sin que haya, pues, escisión alguna en sectas)¹⁷⁶.

Ahora bien, al considerar la universalidad de la naturaleza humana, es decir que todo ser humano quiere ser feliz, podría sugerirse una posible formalización de la manera de ser feliz. En este caso, una moral formal sería aquella que hace una invitación universalizable, que propone una actitud de vida que todo ser humano podría asumir para conseguir la felicidad. Adela Cortina propone como ejemplo a la moral cristiana al expresar que:

El cristianismo, si se interesa por ser una moral, será también una moral de máximos, expresamente remitida al Dios revelado por Jesucristo, y que tiene como mensaje el amor de Dios y al prójimo. Pero será una moral formal porque el amor es una actitud¹⁷⁷.

De esta forma, nuestra autora indica que dicha moral puede ofrecer al hombre un marco referencial que le ayudaría a orientar mejor sus pasos en la construcción del ideal particular de felicidad.

En el caso particular del cristianismo católico, vemos que desde su inicio tuvo la tendencia a la universalidad cuando Jesús ordena a sus discípulos a que vayan por todo el mundo y prediquen la buena noticia. Es interesante observar los encuentros que organiza la Iglesia católica entre el Papa y los jóvenes de todo el mundo. Allí podemos ver jóvenes de toda raza, pueblo, lengua y nación, con un mismo ideal de felicidad. Esto es posible debido a que, lo que guía la moral católica, es el amor a Dios en el amor al hombre, es decir en el respeto a la dignidad humana tan querida por Kant en su segunda formulación del imperativo categórico.

Al defender la dignidad humana, la moral católica tiene como base un referente objetivo. Esto le permite entrar en el campo de la justicia y, lo que es lo mismo, entrar en el campo de lo exigible en lo social y político.

¹⁷⁶ KANT, Immanuel, *La Religión Dentro de los Límites de la Mera Razón*, Barcelona, Zeus, 1972, p. 109.

¹⁷⁷ EADR, p. 203.

4.2. ÉTICA DE MÍNIMOS

Justicia y objetividad serán elementos que Adela Cortina toma como base para proponer la ética de mínimos. Como sabemos, en el momento en que el Hombre entiende que la naturaleza de las cosas, las acciones y aún las intenciones, tienen características intrínsecas, es decir, no dependen solo de la opinión particular, entramos en el ámbito del objeto y la objetividad. Valores como el respeto, la honestidad, la justicia, la paz, el diálogo, la tolerancia, tienen objetividad, no son sólo opiniones subjetivas.

En cuestiones de convivencia humana, los valores mencionados son los mínimos necesarios para garantizar una vida digna, en paz, honesta y justa, de lo contrario la persona y la sociedad caerán irremediabilmente en caos moral, social, político y religioso. Si las personas se empeñan en vivir en paz, con honestidad y justicia, generaran una moral social con características específicas. Al teorizar filosóficamente la moral mencionada, se estará diseñando la llamada ética de mínimos. A breves rasgos, la ética mínima es más bien una ética de la Justicia, pero, como es evidente, la justicia no es el único valor objetivo y exigible. El hecho de destacar la justicia se debe a que es el valor más evidente a la hora de evaluar las acciones de las personas y de los pueblos. En el campo jurídico, en el conocido ámbito de la administración de justicia, es más fácil notar si las decisiones de los jueces son justas o injustas.

También, en el ámbito político y económico no es difícil entender que la concentración de la riqueza en manos de unos pocos, en detrimento de la mayoría de los ciudadanos, es algo injusto desde todo punto de vista. Por tal razón, en cuestiones políticas y económicas, en especial en aquellas decisiones que afectan a la mayoría de la población, la justicia es una exigencia humana, no es una dádiva de los poderosos sino un imperativo moral y social. De aquí entendemos que es justo todo aquello que satisface intereses universalizables e injusto lo que atenta contra tales intereses. Esta es la base sobre la cual se fundamentan las éticas de mínimos, en deberes de justicia exigibles a todo ser racional¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Cf. ET, p. 117.

4.3. MINIMOS DE JUSTICIA

Para hablar de los mínimos de justicia, Adela Cortina hace referencia a los derechos humanos, aquí nos indica que:

Suele llamarse “primera generación” a los derechos civiles y políticos, que sacó a la luz fundamentalmente el liberalismo.... La segunda generación de derechos, por su parte, sería la de los derechos económicos, sociales y culturales, cuyo descubrimiento fue tarea ante todo de los movimientos socialistas. (...) me refiero con esta tercera generación al derecho que toda persona tiene de nacer y vivir en un medio ambiente sano, no contaminado de polución y ruido, (...), y el derecho a nacer y vivir en una sociedad en paz¹⁷⁹.

De hecho, nuestra autora tomara como base los principios generados en la revolución francesa: libertad, igualdad y solidaridad –fraternidad-. Estos a su vez, inspiran las tres generaciones de los derechos humanos reconocidos internacionalmente: los de primera generación, los civiles y políticos, tienen su base en la libertad; los de segunda generación: sociales, económicos y culturales, se basan en la igualdad; y los de tercera generación en la solidaridad. Según Adela Cortina, los derechos basados en el valor de la solidaridad, que de hecho es el de la fraternidad, serían los más importantes ya que si no se genera una solidaridad mundial no se podrá conseguir un medio ambiente sin contaminación y unos pueblos sin guerra.

4.3.1. LIBERTAD

A decir de Adela Cortina, la libertad basada en la autonomía no es fácil de lograr ya que exige cultivo y aprendizaje, pero vale la pena hacer todo el esfuerzo posible para lograrla ya que es uno de los valores más preciados por el hombre. Más aún, la autonomía es algo que bien puede universalizarse, siempre y cuando se practique la solidaridad¹⁸⁰. Entendida así, la libertad es una cualidad humana que se ha materializado como una serie de derechos objetivos de autodeterminación social. Aparece así la libertad de expresión, de culto, de conciencia, etc. De esta forma, la libertad no es un concepto para designar una reacción humana sino algo vital y objetivo; no es un valor que aparece espontáneamente,

¹⁷⁹ Cf. ESC, pp. 104, 105y 106.

¹⁸⁰ MV, p. 80.

sino que se conquista. Toda persona se hace libre en la medida en que mantenga la autonomía de sus acciones. Esto será posible sólo si todo ciudadano desarrolla su capacidad crítica y la lucidez de juicio al momento de analizar aquello que se le presente como bueno, justo o verdadero.

Desde la perspectiva de Walzer, el significado de la igualdad es negativo más que positivo. En sus orígenes era una política abolicionista, que pretendía eliminar un determinado tipo de diferencia en ciertos tiempos y lugares, su meta no era la eliminación de las diferencias en general, sino que buscaba el acceso a una sociedad libre de dominación, es decir una sociedad en donde ningún grupo controla los medios de dominación, sean del tipo que sean¹⁸¹.

Tomando en cuenta lo dicho por Walzer, nuestra autora afirma que la libertad como valor fundamental tiene dos aspectos: a) Es la independencia de un individuo con respecto al poder del estado y a la intromisión de terceras personas, es decir ausencia de dominación y b) Es la posibilidad de participación en las decisiones con respecto a las leyes vigentes en su comunidad política.

Con lo dicho, Adela Cortina afirma que los valores mínimos compartidos en una sociedad democrática son: la libertad, en su sentido tanto negativo como positivo, es decir, entendida como independencia de un individuo con respecto al poder del estado y con respecto a la intromisión de los demás ciudadanos¹⁸². Claro está que, como bien lo afirma Luis González, esta situación no quiere decir que la libertad humana es ilimitada o absoluta, lastimosamente hay quienes no les es fácil aceptar que la libertad también tiene límites¹⁸³. El hecho de vivir en interrelación con seres que tienen iguales derechos automáticamente crea una frontera a mi autonomía. También mis opciones de vida me condicionan ya que al elegir un campo de realización personal específico cierra por sí solo el acceso a otros campos. También, el hecho de vivir espacio- temporalmente determinados, pone una frontera a mi capacidad de realización. Como se puede ver, la autonomía de todo Ser humano está condicionada por factores que muchas veces no dependen de él.

Pero sería un error pensar que, al tener condiciones limitantes, la libertad pierde su plenitud. Al contrario, cuando me enfrento y supero los obstáculos, mi libertad se

¹⁸¹ Cf. WALZER, Michael, *Las Esferas de la Justicia*, Fondo de Cultura Económico, México, 2016.

¹⁸² ESC, p. 107.

¹⁸³ GONZÁLEZ, Luis José, *Ética*, Bogotá, Ed. El Búho, 1998, pp. 94.

incrementa. Esta es la razón por la que, un hombre libre, no es el que rechaza toda opción vital sino el que la asume. De no ser así, la libertad mal entendida se convierte en anarquía y aislamiento dando como resultado un libertinaje inútil y pernicioso. De esta forma, cada persona se hace más libre cuando orienta su racionalidad hacia la liberación optando por algo específico, aunque esa opción lleve consigo renuncia y compromiso.

Es verdad que la libertad personal o social nace en el interior de cada uno, pero esa libertad individual debe estar encaminada a acrecentar la libertad de todos los seres humanos. Jamás se logrará una humanidad libre, si no se combaten los elementos antiéticos que impiden la puesta en vigencia de un lenguaje moral compartido a nivel global

4.3.2. IGUALDAD

Adela Cortina analiza este valor recordando que es el segundo proclamado por la revolución francesa. Afirma que tiene sus raíces en la dignidad humana, la que a su vez proviene de corrientes religiosas como el cristianismo y filosóficas como el estoicismo. Cuando se lo toma como principio de las sociedades democráticas, la igualdad se la vive en aspectos como el jurídico, el legal, el social etc. A este respecto Adela Cortina expresa que:

A las sociedades se les exige, además de garantizar la igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades, proteger lo que se han llamado "derechos humanos de la segunda generación", o bien "derechos económicos, sociales y culturales": El derecho a la educación, a la atención sanitaria, al trabajo, a la vivienda, al empleo, a la jubilación, etc. Todos esos derechos que permiten a una persona proyectar su vida contando con una educación suficiente, sin la angustia que produce la enfermedad, la falta de trabajo o de vivienda¹⁸⁴.

Entendido así, el valor de la igualdad se manifiesta cuando todos los miembros de la sociedad tienen las mismas oportunidades de educación, trabajo, salud, vivienda, y demás derechos humanos; en lo étnico y cultural habrá igualdad si no se discrimina a nadie por pertenecer a una raza o cultura diferente; en lo económico, se buscará la igualdad cuando las políticas gubernamentales defiendan el bien común y busquen el progreso de todos, pero especialmente de los más vulnerables. Es una pena que en pleno siglo XXI, todavía existan sociedades, instituciones, familias y personas que sistemáticamente desconocen el valor de

¹⁸⁴ MV, p. 81.

la igualdad a otras culturas y pueblos. Este hecho suele darse cuando los que poseen poder lo utilizan mal al desconocer la dignidad de los demás irrespetando su autonomía.

Debido a los problemas mencionados, es urgente la creación de una conciencia mundial que se interese por poner en vigencia la igualdad, por respetar al hombre y fomentar su realización. Solo así se reconocerá el derecho de todos a una vida digna y justa, objetivos que, como ya venimos analizando, son los buscados por la ética civil.

4.3.3. SOLIDARIDAD

Cuando observamos que en el mundo se agravan problemas como la deforestación, el hambre en el tercer mundo, la contaminación de la biosfera, la migración ilegal, etc., caemos en la cuenta de que es necesario crear mecanismos de ayuda para quienes sufren directamente los impactos de los problemas mencionados. Dicha actitud es generada por los sentimientos de bondad y compasión que hace posible el trascender el egoísmo, sentimiento connatural al ser humano. Más allá de las motivaciones particulares de tipo religioso o secular, la actitud expuesta es lo que entendemos por solidaridad.

A este término se le ha adjudicado significados como: relación de interdependencia; obligación conjunta de varias personas; adhesión a la causa o empresa de otros, etc. Estas connotaciones se deben a que la solidaridad puede manifestarse en diversos ámbitos, ya sean personales o grupales. Es así como este valor se caracteriza por crear un nexo o una relación intencional de afecto o simpatía. Gracias a esto se supera la indiferencia, cosa que, a su vez, motiva un sentimiento de obligación moral para actuar a favor del otro.

Para que exista la solidaridad, es necesario trascender el mero interés personal, pero lastimosamente hay personas que, llevadas por la influencia del liberalismo económico basado en la idea evolucionista de la supervivencia del más fuerte, niegan cualquier posibilidad de vivenciar el valor analizado. En el ámbito social, existen grupos en los cuales se practica la solidaridad sólo de modo endogámico, hecho que suele tener consecuencias catastróficas. Como bien lo indica Adela Cortina, “también hay solidaridad entre los miembros del Ku Klux Klan cuando se ayudan entre sí para eliminar a los negros y tienen buen cuidado en no delatarse mutuamente”¹⁸⁵.

¹⁸⁵ MV, p. 85.

Es evidente que la solidaridad endogámica, con el fin de dañar a terceros es totalmente ilegítima; sólo será legítima cuando busque fines positivos y universales, dicho de otra forma: cuando no defienda intereses egoístas ya sean personales o grupales.

No es difícil entender que, la solidaridad es uno de los mínimos imprescindibles para impulsar la creación de una sociedad nueva en la que se respeten los derechos y se fomente una convivencia justa, pacífica, respetuosa y tolerante. Solo así podremos tener un mundo sin guerra, un medioambiente sin contaminación y un acceso libre al conocimiento científico y tecnológico, objetivos buscados por los derechos de tercera generación.

5. LOS MÁXIMOS NO PUEDEN IGNORAR LOS MÍNIMOS

Los dos grandes campos de la ética propuestos por Adela Cortina –los máximos y los mínimos- nos ayudan a clarificar los límites de factibilidad de cada uno de ellos. Como ya se indicó, justicia y felicidad van de la mano, es imposible que cada uno se realice ignorando al otro. Esta condición es imprescindible en el ámbito de la sociedad pluralista –postsecular-. El hecho de que las religiones, como opciones de felicidad, nuevamente tengan protagonismo, hace necesaria la reflexión acerca del alcance social y humano de dichas opciones. Este análisis nos ayudará a identificar la legitimidad o la ilegitimidad de la influencia de la religión en la sociedad civil.

Como ya se analizó, las opciones de felicidad: religiosas o seculares, dependen legítimamente de cada persona. Pero también debemos decir que, no siempre la opción de felicidad de alguien en particular incluye el respeto a la dignidad o a los derechos de los demás. Lamentablemente han existido personas, instituciones o pueblos que han labrado su felicidad en base al sufrimiento de aquellos a los que han manipulado, oprimido y explotado.

Debido a que el ámbito religioso no está exento de estos problemas, creemos que es necesario que todo creyente conozca las condiciones dentro de las cuales su fe, puede ser una opción legítima de felicidad y no una opción de destrucción y muerte.

Del análisis realizado, vemos que los planteamientos de la ética mínima son de gran ayuda para que todo creyente oriente constructivamente sus creencias. Al ser los mínimos de justicia valores universales y exigibles, se convierten en un marco de referencia válido

para la correcta realización de los preceptos religiosos. Sólo este referente puede garantizar la razón de ser de toda, moral, ética, religión o ideología política; razón de ser que no es otra que la *dignidad humana*.

Al leer el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, notamos que su objetivo fundamental es promover la libertad, la justicia y la paz en base al reconocimiento de la dignidad y los derechos igualitarios de todo ser humano. Buscará promover un mundo sin miedo y sin miseria en donde haya libertad de expresión y de creencias. Tratará de evitar la opresión de los poderosos para evitar que el hombre acuda a la rebelión violenta. Promoverá las relaciones amistosas entre las naciones, el progreso social y buscará elevar el nivel de vida de todos los ciudadanos¹⁸⁶. Estos son los principios desde los cuales cada país signatario realizará sus leyes y reglamentos con el fin de garantizar el respeto a los Derechos humanos.

Notamos que el objetivo final de la declaración es la felicidad del hombre. En lo referente a la felicidad religiosa, el artículo 18 consagrará el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia¹⁸⁷. Hasta aquí no hay ningún problema, todos tienen derecho a ser felices profesando una religión. Pero ¿qué sucede cuando los preceptos de ciertas religiones van en contra de los derechos humanos?

En el artículo 3, la Declaración universal consagra el derecho a la vida, la libertad y la seguridad. Todo ser humano tiene derecho a que su vida se respete y ningún precepto cultural, político o religioso debe negar la vida de ninguna persona. Lastimosamente hay ciertas agrupaciones religiosas que crean preceptos que atentan en contra de la vida tanto del creyente como de terceros que resultan ser víctimas inocentes.

Podemos tomar como ejemplo el caso del fundamentalismo islámico. Como sabemos, no todo musulmán es un fanático fundamentalista, pero lastimosamente sí existen ciertos grupos extremistas en los cuales sus integrantes sí matan en nombre de Dios. Es

¹⁸⁶ Asamblea General de las Naciones Unidas; Declaración Universal de los Derechos Humanos; Preámbulo, Resolución 217 A (III); 10 de diciembre de 1948, París.

¹⁸⁷ Cf. Ibid. Artículo 18.

conocido que parte de las creencias musulmanas es la *Yihad*; su real significado es *esfuerzo*, de modo más completo: es *el esfuerzo en el camino de Alá*.

Como ejemplos de yihad tenemos: a) luchar contra las tendencias negativas para ser cada día mejor ante los ojos de Alá; b) el esfuerzo militar contra los no musulmanes, cuando se trata de defender el territorio poblado por musulmanes contra los ataques enemigos; c) el esfuerzo contra los musulmanes para combatir a los que no actúan de modo correcto buscando que cambien su actitud. En el sentido militar, la yihad –la guerra santa– estuvo dirigida tanto contra los árabes politeístas como contra judíos y cristianos, pero también contra los que, tras haber aceptado el islam, habían cambiado de opinión y habían abandonado la comunidad musulmana¹⁸⁸.

Lastimosamente ciertos grupos islámicos, utilizan la religión según sus intereses y tergiversan el significado de yihad. De esta forma justifican sus actos violentos en los cuales mueren personas ajenas a los conflictos que motivan dicha reacción. También sabemos que quién muere realizando un acto terrorista, es considerado un mártir y tendrá el paraíso como premio por su inmolación.

Observamos que quien asume esta convicción religiosa ha optado por un máximo de felicidad, pero lastimosamente, esa forma de llegar a la realización personal implica la muerte del creyente y de muchas personas ajenas a los conflictos que motivaron dichos actos. Es más que evidente que las acciones originadas por estas creencias religiosas atentan contra el derecho a la vida. No es justo que alguien, en base a su fe y su deseo de justicia y trascendencia, destruya la vida de seres inocentes, irrespetando la dignidad y los derechos humanos.

El ejemplo citado, uno entre muchos otros, ponen en evidencia la necesidad de no perder de vista la dignidad humana en el momento de diseñar creencias religiosas o interpretar los libros sagrados. Ya sabemos que los derechos humanos son requisitos mínimos que deben o al menos deberían tomarse en cuenta en el momento de dar preceptos de comportamiento religioso en aras de alcanzar la felicidad.

De este análisis se desprende la necesidad de plantear ciertos derechos humanos que, a pesar de no estar explícitos en la Declaración universal, son bastante necesarios.

¹⁸⁸ Cf. Enciclopedia del Estudiante (Santillana - La Nación) Tomo 17 Religiones y Cultura

Estos son: El derecho a recibir una instrucción religiosa libre de fundamentalismos y fanatismos; el derecho a que los textos sagrados se los interprete con objetividad y no antojadizamente; el derecho a no ser manipulado ni estafado fraudulentamente por ningún líder religioso; el derecho a que una fe religiosa actualice sus preceptos y no se siga guiando por leyes o costumbres de tiempos pasados que ya nada tiene que ver en la actualidad, etc.

Queda claro que los ideales de felicidad, en este caso religiosa, son bases desde las que se justifican acciones y omisiones, pero que no deben rebasar los criterios del respeto, la justicia, la paz, etc. Esto deja en evidencia que, si bien es cierto que hay contenidos morales diversos, también es cierto que hay ciertos juicios morales que exigen universalidad. De acuerdo a Adela Cortina, el reconocimiento de dicha universalidad hará posible: a) construir una ética cívica democrática, que consiste en los mínimos que los ciudadanos comparten, alimentados por los máximos que profesan; b) se podrá aplicar esos mínimos a los distintos ámbitos de la vida social con el fin de que se encuentre alta de moral; c) se buscará una ética universal; un “Nuevo Orden Ético Internacional” basado en exigencias de justicia que posibiliten el respeto a los modelos de felicidad de los distintos grupos y culturas¹⁸⁹.

Es imprescindible que los modelos de felicidad reconozcan los mínimos básicos del respeto a la dignidad y a los derechos del Ser humano. Para esto es necesario que los proyectos de felicidad no se defiendan de modo dogmático, sino que se los construya de manera crítica. Si una ética de máximos se inmuniza ante toda crítica, acaba creando ídolos en cuyo altar se seguirán sacrificando seres inocentes. Es imprescindible que las propuestas de felicidad fomenten realmente la felicidad y no la destrucción y la muerte como lo hacen las propuestas subjetivistas, dogmáticas o fundamentalistas¹⁹⁰.

Como podemos observar, los máximos no excluyen los mínimos. Si en algún momento se da alguna confusión, es debido a que los seres humanos unas veces actuamos en base a los máximos y otras en base a los mínimos. Le corresponde a cada persona en particular amalgamar de manera armónica tanto los unos como los otros, solo así se podrán evitar posiciones extremas y perniciosas. Para esto es importante entender que, los mínimos

¹⁸⁹ Cf. ET, P. 118.

¹⁹⁰ Cf. AYC, p. 144.

les proporcionan a los máximos un marco de referencia de justicia, con este referente, las opciones de felicidad, religiosas o seculares podrán realizarse de una manera más humana.

En base al análisis realizado en el presente capítulo, entendemos que la propuesta de Adela Cortina es un modelo de ética que bien puede servir de referente para la creación de preceptos morales válidos en las sociedades actuales marcadamente pluralistas. Al ser su base valores como la justicia, la paz o el diálogo, proporciona a las éticas maximalistas un marco de referencia para su mejor realización; les da unos parámetros rectores que les pueden ayudar a no absolutizarse o fundamentalizarse. Esta idea se afianza con lo dicho por nuestra autora:

Que la ética cívica es una ética de mínimos significa que lo que comparten los ciudadanos de una sociedad no son determinados proyectos de felicidad, porque cada uno de ellos tiene su propio ideal de vida buena, dentro del marco de una concepción del mundo religiosa, agnóstica o atea, y ninguno tiene derecho a imponerla a otros por la fuerza¹⁹¹.

Sólo con el referente de una ética como la civil, las éticas maximalistas serán elementos de realización y no de alienación.

Con el análisis realizado, se ha puesto en evidencia la actualidad de la ética civil; este modelo de ética responde a las necesidades del mundo contemporáneo. Tanto en el plano religioso, secular y postsecular, la ética cívica proporciona los parámetros racionales válidos para orientar la vida personal, familiar, interinstitucional e inclusive internacional. Solo en la medida en que las sociedades del mundo pongan en vigencia esta propuesta ética, podremos tener el mundo que el hombre ha anhelado prácticamente desde los inicios de su historia.

¹⁹¹ MV, p. 121.

CAPÍTULO III

LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA CIVIL

En este capítulo ahondaremos en las bases sobre las que Adela Cortina construye su propuesta ética. Analizaremos principalmente los mínimos de justicia y la razón cordial. Al ser los mínimos de justicia valores morales universalizables, trascienden las opiniones subjetivas de personas, etnias, pueblos, etc. Esto implica que los mínimos de justicia pertenecen más al mundo del objeto que al del sujeto. Para clarificar lo dicho estudiaremos la naturaleza de los valores, en especial la característica de la objetividad. En lo referente al fundamento de la razón cordial, Adela Cortina va más allá de un fundamento meramente racionalista -en este caso axiológico-; propone que la ética cívica no sólo se fundamente en la racionalidad práctica, sino también en un fundamento más humano al que denomina: Razón cordial; una racionalidad del corazón que puede complementarse muy bien con la racionalidad práctica y la del deber kantiano, dicha fusión daría como resultado una ética más humana y universal.

El análisis de la ética cívica hecha en el capítulo anterior mostró que los mínimos de justicia eran uno de los elementos principales sobre los cuales Adela Cortina va construyendo el andamiaje de la ética cívica. También se indicó que los mínimos de justicia eran valores morales que de una u otra forma ya son parte del contenido moral de todas las sociedades del mundo. La realidad de que todo ser humano desee que se le trate con justicia, que se respeten sus bienes, su trabajo, su vida, su dignidad, etc., nos indica que los valores fundamentales de la ética civil son parte integrante del bagaje axiológico de toda sociedad.

Al tratarse de mínimos y no de máximos, dichos valores trascienden cualquier punto de vista particular. Valores morales como la justicia, el respeto, la paz, la solidaridad, no son sólo opiniones particulares, su naturaleza y características van mucho más allá de lo que cualquier ser humano pueda desear, gustar, inventar o imaginar. A pesar de esto, como bien lo indica María Eugenia Olalla en su obra *Ética; una visión global de la conducta*

humana, autores como Meinong, Ehrenfels, Perry y Sartre, creían que los valores solo eran construcciones circunstanciales o coyunturales que dependían de las conveniencias, los gustos, los intereses o las necesidades de cada sujeto¹⁹².

La opción de Adela Cortina es totalmente diferente, como ya se mencionó anteriormente, en el momento en que la ética cívica tiene como base los mínimos de justicia, es evidente que se opta por un fundamento más objetivo que subjetivo. En sus obras *El mundo de los Valores*, así como en *La Ética de la Razón Cordial*, entre otros escritos, nuestra autora aborda el estudio acerca de la naturaleza del valor, aquí desarrollará un análisis para demostrar que los valores no son meras opiniones subjetivas. A través de dicho análisis y siguiendo la línea axiológica de Ortega, mostrará que los valores existen por sí mismos y que, a pesar de que dependen de los bienes para manifestarse, no se reducen a ellos.

Para exponer como la objetividad del valor puede ser un elemento válido para una sólida cimentación de una ética universalizable como es la Ética cívica, es necesario conocer la naturaleza del valor es decir conocer sus características y entender cómo influyen en la formación de la conciencia moral de la persona y de sociedad.

A lo largo del desarrollo de la teoría del valor, unos pensadores han adoptado una línea subjetivista de análisis mientras que otros han visto los valores de un modo más objetivo. Gracias a los aportes axiológicos de Scheler (Ética, 2001), Hartmann, (Ética, 1926), Hildebrand (Ética, 1997), Ortega (OC. VI, 1955), Adela Cortina (El mundo de los valores, 1998), entre otros, se ha ido entendiendo que los valores no son sólo ideas antojadizas de cada sujeto particular. Hoy por hoy conocemos que el valor que se manifiesta en el objeto es el que mueve mi voluntad hacia dicho objeto. Nadie compraría bien alguno, si no se descubriese en él el valor de la utilidad, la comodidad, la belleza, etc. De esto se desprende que, deseamos, queremos o amamos, aquellas cosas que poseen algún valor, mientras que aquello que no lo posee nos deja totalmente indiferentes, cuando no lo rechazamos. A decir de Adela Cortina

¹⁹² OJEDA OLALLA, María Eugenia, et al, *Ética; una visión global de la conducta humana*, Ed. Pearson Educación, México, 2007, pp. 114 y 115.

Consideramos buenas aquellas cosas que son portadoras de algún tipo de valor, como es el caso de una melodía hermosa o el de una propuesta liberadora y las consideramos buenas porque descubrimos en ellas un valor, no porque decidamos subjetivamente fijárselo¹⁹³.

De esta manera nuestra autora expresa que los valores no son solo opiniones, sino que existen independientemente del sujeto.

Ahora bien, ya que los valores tienen una existencia real, surge la interrogante ¿por qué no son asumidos y vividos por todo ser humano? Es triste y preocupante observar que, en la sociedad actual, hay muchas personas que continúan creyendo que los valores son algo que cualquier persona puede definir a su antojo. Al darse este hecho, es fácil dejar de lado todo análisis que posibilite la confrontación entre lo particular y lo universal, creando una forma de vida social sin reglas ni parámetros directrices generales.

En este contexto, Adela Cortina apuesta por la superación del subjetivismo axiológico ya que de lograrse sería más fácil encontrar soluciones a los problemas que enfrenta la sociedad contemporánea. Tales soluciones podrían encontrarse ya que, a decir de nuestra autora, “la creatividad humana forma parte del dinamismo de la realidad, porque actúa como una partera que saca a luz lo que estaba latente, alumbrando de este modo nuevos valores o nuevas formas de percibirlos¹⁹⁴.”

Para entender a ciencia cierta el hecho de que la ética cívica está fundamentada en valores objetivos, en primera instancia, analizaremos la noción de objetividad en general para luego abordar la objetividad del valor. Es importante indicar que Adela Cortina abordará el tema de los valores, haciendo una crítica a la Ética procedimental, debido a que los creadores de dicha ética -Apel y Habermas- ponen más énfasis en la legitimación de las normas que en el análisis de los valores en sí; este hecho lo superará gracias a la propuesta de una Ética de la razón cordial. Dicha propuesta la hace debido a que el hombre no sólo es razón pura o sólo razón práctica, también es razón cordial.

Volviendo al tema de la objetividad, sabemos que la objetividad es aquella cualidad inherente al objeto, por tal razón haremos un breve esbozo de lo éste significa. Dilucidado este tema, analizaremos la necesidad de la objetividad en la sociedad, lo cual nos ayudará a mostrar la solidez axiológica en la que Adela Cortina fundamenta la Ética civil.

¹⁹³ MV, p. 29.

¹⁹⁴ Ibid. p. 30.

1. OBJETO Y OBJETIVIDAD

Como conocemos, la palabra objeto procede del latín *ob-jectum*, algo que se pone delante y opone. Esta etimología nos indica que objeto es aquello que posee materia. Al poseer materia, entendemos que el objeto es un cuerpo físico, tridimensional, que ocupa un lugar en el espacio y que su existencia tarde o temprano llegará a su fin. Estas características son las que hacen posible que el sujeto pueda observar, analizar y entender la naturaleza de los objetos materiales. Como veremos más adelante, también existen objetos cuya naturaleza no es material.

Desde la perspectiva de Kant, existen dos momentos fundamentales en la construcción del Objeto: a) la intuición (*Anschauung*) indeterminada del fenómeno es decir la apariencia (*Erscheinung*) y b) el fenómeno, que ya no es sólo lo que aparece, sino que es el objeto ya construido por el sujeto. En base a este razonamiento Kant llega a definir el Objeto trascendental y la Cosa en sí. El primero lo concibe como la referencia indeterminada, es decir, es la característica de todos los fenómenos como correlato del yo pienso y, el segundo, el sustrato que se admite cuando se conoce el fenómeno que sólo puede ser pensado como algo independiente de la sensibilidad¹⁹⁵. En palabras de Kant:

Son, pues, dos únicamente las condiciones para la posibilidad del conocimiento de objetos: primero, intuición, mediante la cual se da el objeto como fenómeno; segundo, concepto, mediante el cual se concibe un objeto correspondiente a esta intuición¹⁹⁶.

Como podemos ver, para Kant, el objeto depende de la presencia de un “algo existente”. El sujeto cognoscente, a través de su sensibilidad posibilita una intuición empírica. Luego, gracias al entendimiento, ordena y sintetiza lo aprehendido, todo este proceso posibilitará la elaboración del concepto. Desde esta perspectiva, la realidad objetiva la conforman básicamente los objetos materiales y los objetos ideales.

Para Meinong, el objeto es todo aquello que la inteligencia puede representar; también, objeto es todo acto de juicio o de sentimiento. Esta definición es una conclusión que Meinong la deriva del principio de que no se puede pensar sin pensar algo, donde *algo* es el objeto. Es del todo imposible conocer sin conocer algo; el objeto es necesario para el

¹⁹⁵ Cf. BUSTOS, Javier, El Objeto en la Razón Teórica, en *Revista de Filosofía*, N° 25, 1997 -1, pp. 109-130.

¹⁹⁶ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Edit. Losada. Buenos Aires, 1973. p. 236.

acto de conocer, y el acto de conocer requiere del objeto, aunque uno y otro no están en la misma relación, esto quiere decir que el objeto es el *contra polo* del polo que es el acto de conocer. Como los objetos de los actos psíquicos -que no son cognoscitivos- son considerados también objetos, Meinong sugiere la necesidad de una ciencia cuyo tema sea precisamente la totalidad de los objetos, es decir, ve la necesidad de una teoría de los objetos (*Gegenstandstheorie*)¹⁹⁷.

Otro de los filósofos que ha abordado el tema del Objeto es Husserl, en especial en el desarrollo de la fenomenología. Es conocido que para Husserl la fenomenología es el análisis descriptivo de vivencias intencionales. Dichas vivencias, siempre se estructuran en partes y aspectos, siendo la labor de la fenomenología el entender y describir esas partes. En cuanto a las vivencias cognitivas, indica que, de uno u otro modo, siempre se referirán a un *objeto* a pesar de que dicho objeto no pertenezca a dichas vivencias cognitivas. Así pues, Husserl indica que el objeto no es una cosa que esté dentro del conocimiento como si fuera una forma vacía e inmutable, razón por la cual indica que

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar¹⁹⁸.

Como queda en evidencia, para Meinong y Husserl, el objeto es todo lo que puede ser objeto de juicio, es decir, objeto es todo aquello que es o vale de alguna forma. De ahí que los objetos no son sólo materiales, también existen objetos ideales.

Como ya se mencionó, la existencia de un objeto material es limitada. A pesar de que sus límites temporales pueden ser muy prolongados como el tiempo de vida de una estrella o de una galaxia, tarde o temprano llegará a su fin, toda materia es contingente, surge y desaparece. Cosa muy diferente son los objetos ideales. Estos objetos no están determinados ni por el tiempo ni por el espacio. Como ejemplos tenemos: las figuras geométricas, los colores, los números, la igualdad -en sentido matemático-, la redondez, etc. Es evidente que al ser objetos no materiales no cambian con el pasar del tiempo. Es

¹⁹⁷ Cf. VELARDE, Víctor, “El objeto puro en Meinong”, en *Diánoia*, volumen LII, número 58 (mayo 2007): pp. 27-48, p. 29

¹⁹⁸ HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, 2, trad. de Manuel GARCÍA MORENTE y José GAOS, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 40.

imposible que después de que transcurra un determinado número de años, siglos o milenios, un triángulo deje de ser triángulo o que el color rojo se vuelva amarillo o violeta. No es difícil entender que los objetos ideales se caracterizan por ser inmateriales e intemporales. Al tener estas características, descubrimos que los objetos ideales también son universales, ya que todo pueblo ha llegado a entenderlos y utilizarlos. Estas características, más adelante, nos ayudarán a entender la naturaleza de los valores.

Cuando el ser humano aparece sobre la faz de la tierra y se diversifica en etnias, pueblos, sociedades, etc., al mirar un mismo objeto material, cada pueblo, lo conceptualizará de diferente manera desde su realidad específica. Cada cultura, desde su idioma, costumbres, creencias, etc., le adjudicará una connotación diferente, pero como podemos ver, lo particular con respecto al objeto será únicamente su nominación. Cada ser humano, desde su concepción subjetiva, le pondrá un nombre diferente, pero en definitiva se estará hablando de un mismo objeto. Es evidente que todos los pueblos del mundo han visto el sol, han visto un mismo objeto material, pero le han denominado de forma diferente, desde su subjetividad.

Desde esta perspectiva, podemos decir que todo tipo de objeto tiene sus características propias, su naturaleza no depende del sujeto, no es el hombre el que les adjudica sus propiedades intrínsecas o su existencia; más aún, antes de que el hombre aparezca sobre la faz de la tierra ya existían objetos materiales, los colores, las leyes de la naturaleza, etc.

De las características del objeto -material o ideal- se desprende la noción de *objetividad*, la que podemos entender como aquella cualidad inherente al objeto. En el ámbito social, moral, axiológico, epistemológico, etc., la objetividad se la entiende como aquella posición en la que el Ser humano ve las cosas como son y no como antojadizamente desea o le conviene que sean.

2. NECESIDAD SOCIAL DE LA OBJETIVIDAD

En una sociedad pluralista, como Adela Cortina denomina a la sociedad actual, toda persona tiene su propio criterio con respecto a los diferentes aspectos sociales. Ya sea en lo personal, familiar, moral o religioso, los ciudadanos actuales dirigen sus acciones y

omisiones en base a criterios bastante particulares. Esta actitud tiene un aspecto positivo y otro negativo.

Es muy positivo que todo ciudadano tenga libertad de conciencia, de creencia, de culto, etc. Cada quién tiene el derecho de elegir su forma de realización personal en concordancia con sus concepciones de vida buena, es decir acorde a sus máximos de felicidad. Lo negativo surge cuando, en base a los máximos de felicidad, hay quienes causan daño a otros. Como ejemplo podemos citar el caso de aquellas personas que tienen algún tipo de poder y no saben manejarlo positivamente. Cuando los poderosos defienden sus intereses, su comodidad o sus privilegios, lo hacen sin importar el daño que podrían causar a aquellos que carecen de poder. El poderoso, cuando se cierra en su egoísmo o en su concepción personal de vida buena, bien puede ignorar por completo a todos aquellos que también son seres humanos y que tienen el mismo derecho que él a la felicidad.

Una visión subjetivista de la vida buena puede hacer que el hombre desarrolle una conciencia moral muy negativa, hasta el punto de tener una vida inmoral. Concebir negativamente los máximos de felicidad ha producido grandes injusticias, marginación, abusos y muerte. El sicariato, el tráfico de drogas, el terrorismo, la corrupción estatal y privada, el intervencionismo de las grandes potencias en países del tercer mundo, son algunos ejemplos negativos que nos indican la deshumanización a la que se puede llegar el hombre si elige una vía negativa para obtener su realización personal. Esta triste realidad, Adela Cortina la describe de la siguiente manera:

En las cárceles de Abu Ghraib y de Guantánamo, en el gulag ruso y en las atrocidades del Gran Paso Adelante, en las devastadoras matanzas de tutsis en Rwanda y de campesinos en El Salvador o Guatemala, en los campos de concentración y exterminio de todos los tiempos, pero también en los centros de enseñanza primaria y secundaria, cuando grupos de alumnos golpean a los más débiles, llevados por los cabecillas, por los “líderes”, amparados en la sombra vergonzante y borreguil del anonimato, en todo ese inmenso misterio de la maldad humana, adulta o joven, quedan sin respuesta las preguntas: ¿hasta dónde podemos llegar cuando la presión social imperante no abona el más elemental respeto, sino que premia a los torturadores, a los asesinos, a los desalmados, a los que desprecian el dolor y el sufrimiento de otros?, ¿hasta dónde podemos llegar cuando la presión social recompensa a los que no tienen corazón?¹⁹⁹

Estos hechos ponen de manifiesto que es una necesidad social superar el subjetivismo causante de la inmoralidad humana. En aras de lograr dicha superación, en la

¹⁹⁹ ERC, p. 189.

producción filosófica del siglo XXI, en especial en la *Ética de la Razón Cordial*, Adela Cortina propone fundamentar la ética en la *cordialidad*, fundamento que analizaremos más adelante ya que primeramente ahondaremos en la objetividad del valor.

Tanto en el *Mundo de los Valores* como en la *Ética de la Razón Cordial*, entre otros temas, nuestra autora analiza los valores. El objetivo de dicho análisis es el de aprender a estimar los valores, degustarlos, conocerlos, para saber que no son sólo opiniones subjetivas. Por esta razón Adela Cortina indica que el gran problema en cuanto a los valores es averiguar si son reales o si sólo son un invento de las personas; es decir, se debe clarificar si es la persona quien le adjudica un valor a las cosas, o si la persona sólo reconoce el valor que se manifiesta en los objetos²⁰⁰.

Para, posteriormente entender la objetividad del valor, una primera instancia muy útil es el de observar la objetividad del qué hacer cotidiano. Las leyes de tránsito ayudan a organizar el tráfico en la ciudad, la moneda vigente en cada país facilita las transacciones mercantiles, el idioma de cada pueblo permite la comunicación, etc. A decir de José Antonio Marina: “Es imposible construir sin comprobar la consistencia del terreno, escribir sin reglas sintácticas, lanzar aviones sin combustible, construir puentes sin conocer la resistencia de los materiales”²⁰¹.

Así como el tráfico, la economía, la ingeniería, etc. necesitan de la objetividad, la moral y la ética también. Para desarrollar formas de convivencia más razonables, justas y pacíficas es imprescindible superar todo tipo de subjetivismo y relativismo. Si se quiere cimentar una ética de alcance universal como la *Ética cívica*, será necesario demostrar que existen parámetros universales y objetivos que se puedan compartir y se deban respetar.

Según Adela Cortina, para que haya normas compartidas y respetables a escala universal es necesario que exista el reconocimiento entre sujetos. Sólo en la medida en que todo ser humano reconozca a su prójimo como un *alter ego*, un otro Yo con los mismos derechos y deberes, será posible instaurar una ética universal. Dicho objetivo será logrado en base a la *intersubjetividad*²⁰², la que a su vez sólo será posible gracias a la *cordialidad* entre seres humanos y no humanos, es decir entre seres humanos y la naturaleza de la cual el hombre también es parte.

²⁰⁰ Cf. MV, p. 28.

²⁰¹ MARINA, José Antonio, *Ética para náufragos*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1995, p. 109.

²⁰² Cf. AYC, p. 37.

Nuestra autora toma esta base debido a que, a través del diálogo intersubjetivo, honesto, no interesado ni manipulador, los sujetos dialogantes pueden entender si sus puntos de vista son realmente justos, razonables y coherentes, es decir: *objetivos*. Si este procedimiento se lleva de una forma realmente cordial, habrá mucha más probabilidad de trascender del egoísmo a la alteridad y del subjetivismo a la objetividad. Esta trascendencia basada en la intersubjetividad será la que, según Jesús Conill, “sería la base de una ética cívica, núcleo de una ética global, en cuyas venas late, secularizada, la sangre de la alianza”²⁰³.

3. LA NATURALEZA DEL VALOR

Como venimos diciendo, Adela Cortina propone una Ética mínima basada en la justicia. Al ser la justicia un valor, y más aún el valor que funge como el fundamento de una ética universalizable, es necesario hacer este estudio para superar el prejuicio de que los valores sólo son opiniones subjetivas.

Para conocer la naturaleza de los valores, nuestra autora indica que los valores pueden ser conocidos gracias a la capacidad humana de estimar, ya que

Pertenecen los valores a una dimensión especial, que no es pura y llanamente el ser de las cosas, ni siquiera la que las hace susceptibles de ser contadas y medidas, tampoco la que las pone en manos de la comprobación empírica. Los valores no son, ni se cuentan, ni se verifican o falsan: *sólo se degustan*. Quien tiene capacidad de estimar puede apreciar su relieve, y está en su capacidad con la que cuentan todos los seres humanos, entreverada entre la razón y el sentimiento²⁰⁴.

Seguidamente abordaremos el estudio de los valores siguiendo los lineamientos de Scheler, Ortega, Adela Cortina, Diego Gracia, Bilbeny, Hildebrand, entre otros. Para conocer la naturaleza de los valores y su función como fundamento de la ética cívica primeramente debemos conocer la forma en que los seres humanos captamos los valores.

²⁰³ CONILL, Jesús, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”: *Estudios Filosóficos* 128 (1996), pp. 55-73.

²⁰⁴ ERC, pp. 131 y 132.

3.1. LA ESTIMATIVA

Para abordar el tema de la estimativa, es muy esclarecedor el artículo de Ortega y Gasset: *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* De hecho, Ortega expresa que el *estimar* es una función psíquica real a través de la cual los valores se nos hacen patentes²⁰⁵. Pero ¿cómo llegamos a captar aquello que no es material? Ortega describe cómo se realiza la acción de estimar:

Percibimos los objetos, los comparamos y analizamos, los sumamos, ordenamos y clasificamos. Indagando su mutuo condicionamiento, los encadenamos en series de causas y efectos, series que su vez se articulan recíprocamente formando la estructura del universo, ilimitado en el espacio y en perpetua fluencia dentro del cauce del tiempo. Pero he aquí que esos mismos objetos organizados en un mundo según lo que son o no son, sin abandonar su puesto y condición en él, los hallamos organizados en una estructura universal distinta. Para la cual no es lo decisivo qué sea o no sea cada cosa, sino que valga o no valga, que valga más o que valga menos. No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos²⁰⁶.

En concordancia con lo dicho, Adela Cortina, indica que cuando observamos los objetos y las personas que nos rodean, automáticamente “las *estimamos* o las *desestimamos*, las *preferimos* o las *relegamos*: es decir las valoramos”²⁰⁷; más aún, indica que la base de nuestra vida es la *capacidad de valorar*, ya que sin ella no seríamos capaces de *preferir* una cosa u otra, sería imposible hacer elecciones ni tomar decisiones²⁰⁸. También Diego Gracia expresa que el hecho de *valorar* es una de las necesidades biológicas más básicas del Hombre, a tal punto que se la equipara al percibir, recordar, imaginar o pensar. Desde este punto de vista puede decirse que ningún ser humano podría vivir sin valorar²⁰⁹.

Un ejemplo cotidiano de estimativa lo tenemos cuando observamos los objetos materiales; es evidente si son pequeños o grandes, útiles o inútiles, duros o suaves. Al observar a las personas y sus acciones percibimos si son solidarias, justas, bondadosas, compasivas, o por el contrario son egoístas, injustas, malvadas o indiferentes. Como

²⁰⁵ ORTEGA y GASSET, José, “Introducción a una Estimativa, ¿Qué son los valores?”, *Obras Completas*, VI, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1955, pp. 315-335, p. 330

²⁰⁶ Ibid. p. 318.

²⁰⁷ ERC, p. 132. Ver también *El Mundo de los Valores*, p. 27.

²⁰⁸ Cf. PQSRE, p. 52.

²⁰⁹ Cf. GRACIA, Diego, *La Cuestión del Valor*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2010, pp. 9 y 10.

podemos ver, en una persona, además de la apariencia física también evaluamos aquellas características que nos llevan a estimarlas o a rechazarlas.²¹⁰

En el ámbito de la creación humana -sistemas legales, propuestas políticas, opciones religiosas, costumbres culturales, etc.-, también realizamos una valoración, hay propuestas que nos gustan y nos atraen, pero hay otras que nos disgustan y las rechazamos. Como podemos ver, a cada momento, percibimos lo valioso de todo lo que nos rodea.

Gracias a la estimativa también podemos entender que cada valor tiene unas características específicas dependiendo del ámbito vital en que se manifiestan, así tenemos valores económicos, estéticos, religiosos, políticos, etc. Si miramos una obra de arte, podemos ver que tiene un valor estético, pero también tiene un valor económico, cultural o religioso. También caemos en la cuenta de que, si algo carece de valor, simplemente no nos interesa²¹¹. Como vemos, la capacidad de valorar nos ayuda a apreciar lo valioso y a relegar aquello que no tiene valor.

Para conocer la naturaleza del valor, primeramente, es necesario conocer las características de los objetos materiales y los objetos ideales. Según Ortega y Gasset, una primera diferenciación entre objetos materiales y objetos ideales se dio en la Grecia clásica.

(...) para los primitivos pensadores de Jonia no existían más objetos que los corporales o físicos. Ninguna otra clase de objetos había entrado aún en el campo de su intelección. Consecuentemente, para ellos no existía la distinción, tan obvia para nosotros, entre el ser y el ser físico corporal. Sólo este último conocían, y, por tanto, en su ideario cuerpo y ser valen como sinónimos. El ser se define por la corporeidad, y su filosofía es *fisiología*. Más he aquí que Pitágoras, errabundo en Italia, hace el dramático descubrimiento de unos objetos que son incorpóreos y, sin embargo, oponen la misma resistencia a nuestro intelecto que los corporales a nuestras manos: son los números y las relaciones geométricas²¹².

Este descubrimiento cambió radicalmente la noción del ser. Después de Pitágoras, al hablar del ser, ya no se haría referencia sólo a la corporeidad de los objetos físicos sino también la idealidad de los objetos matemáticos.

En esta misma línea de reflexión, Luis González indica que una primera aproximación al ser de los valores puede verse en la diferencia entre cosas reales y objetos

²¹⁰ Cf. MV, p. 27.

²¹¹ Cf. GONZÁLEZ, Luis, *Ética*, Editorial el Búho, Bogotá, 2002, p. 29.

²¹² ORTEGA Y GASSET, José, Ob. Cit. p. 317.

ideales. Lo que podemos ver, oír, medir, pesar, y en general producen efectos fenoménicamente perceptibles, los denominamos cosas reales. Los objetos ideales son diferentes, no son cosas. Como ejemplos tenemos: los números, el círculo, la igualdad²¹³. “Son seres cuya esencia todos comprendemos; pero que no poseen una existencia real, fenoménica, sino ideal²¹⁴.”

3.2. EL SER Y EL VALER

Antes de realizar un estudio específico del valor, es preciso analizar el ámbito al que pertenecen los valores. A diferencia de los objetos materiales cuyo ámbito de realización es el ser, el campo de realización de los valores es el Valer. Ortega lo define de la siguiente manera:

Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro; por ventura, lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada²¹⁵.

Para Frondizi, el ser y el valer son estudiados por dos disciplinas diferentes: la ontología y la axiología. Según él: “A dos preguntas ha de contestar la filosofía: ¿Qué es?, y ¿Qué vale lo que es? O más sencillamente: ¿Qué es?, ¿Qué vale? La ontología es la teoría del ser. La axiología es la teoría del valor”²¹⁶. Alfred Stern indica que, a través de la historia, los distintos filósofos que se adentraron en los campos de la ética, la estética, la economía, etc., sí tomaron en cuenta los valores, pero no cayeron en la cuenta de que la bondad, la belleza, la utilidad, etc., tenían una cualidad en común, que era el *valer*; en virtud de la cual podían ser estudiados por una disciplina específica: la axiología²¹⁷.

El análisis del ser y del valer, ayuda a entender la diferencia entre objetos y valores. Adela Cortina indica que

²¹³ Cf. GONZÁLEZ, Luis, Ob. Cit. p. 115.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ ORTEGA Y GASSET, Ob. Cit. p. 118.

²¹⁶ FRONDISI, Risieri, *El Hombre y los Valores en la Filosofía Latinoamericana del Siglo XX*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 210.

²¹⁷ STERN, Alfred, *La Filosofía de la Historia y el Problema de los valores*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1970, p. 116.

Un valor no es un objeto, no es una cosa, no es una persona, sino que es una cualidad que descubrimos en la cosa (un *hermoso* paisaje), en la persona (una persona *solidaria*), en una sociedad (una sociedad *respetuosa*), en un sistema (sistema económico *justo*), en las acciones (una acción *buen*)²¹⁸.

Una vez entendida la diferencia entre objetos y valores, es más fácil abordar el tema de los bienes y los valores. Para ahondar en este tema es de mucha utilidad remitirse al campo de la economía, específicamente al ámbito de las transacciones mercantiles. En este ámbito resulta bastante evidente la diferencia entre los elementos mencionados ya que, para intercambiar un objeto por otro es necesario conocer su valor de uso, referente fundamental para definir su valor de cambio.

Ya en la obra de Aristóteles podemos observar que él será el primero en explicitar la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. En el análisis que hace acerca de las nociones de *oikonomía* y *chrematística* y para explicitar el contenido de los dos términos, distingue dos clases de arte adquisitivo:

(...) una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa. Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada, (...) es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad.

Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman -y está justificada que así lo hagan- *chrematística*, para el cual parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad. Muchos consideran que existe uno sólo, y es el mismo que, ya mencionado a causa de su afinidad con él. Sin embargo, no es idéntico al dicho ni está lejos de él. Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica.²¹⁹

Según Aristóteles, la diferencia fundamental entre ambas formas de arte adquisitivo está en que la una tiene carácter natural y la otra no. Es conocido el ejemplo que pone acerca del uso de las sandalias. Aristóteles indica que cuando se las usa como calzado, es la utilización que le es propia a su naturaleza, mientras que cuando se la usa como objeto de cambio no es propia ya que las sandalias principalmente no se fabrican para cambiarlas²²⁰. Desde la perspectiva de Jesús Conill, esta es la base sobre la cual se forja la distinción entre

²¹⁸ ERC, p. 139.

²¹⁹ ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 67-68.

²²⁰ *Ibid.* p. 68.

el “valor de uso” y el “valor de cambio”, distinción que en su momento Carlos Marx retomará para estructurar su pensamiento económico²²¹.

Desde el punto de vista de Bilbeny, la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio aparece también en la economía política inglesa la cual distinguía entre *bienes* y *valores*, de hecho, una mercancía es un bien que posee un valor. Más adelante Marx, basándose en Aristóteles, como ya lo indicamos, distinguirá específicamente entre *valor concreto* de un bien (valor de uso) y su *valor abstracto* en el mercado (valor de cambio)²²².

Como podemos ver, mientras que un *bien* es un objeto tangible, un valor es algo que se manifiesta en el objeto al modo de una cualidad no natural. Una pintura, una reserva natural, una administración honesta en cualquier país pueden llegar a ser bienes, pero la belleza de un cuadro o la de un paisaje, así como la bondad de un funcionario, no son propiamente un bien, sino un valor²²³.

Desde la perspectiva de Ortega, los valores son “una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres.”²²⁴ También dirá que

Los valores no son cosas, no son realidades, pero el mundo de los objetos -aun excluyendo toda mística pseudo-realidad- no se compone solo de cosas. Un número no es una cosa, pero es un objeto indubitable, tan claro, más claro que cosa alguna²²⁵.

Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Solo cabe “sentirlas”, y mejor estimarlas o desestimarlas²²⁶.

Es evidente que para Ortega los valores son cualidades de las cosas, pero irreales. En este punto Adela Cortina diverge de Ortega. Nuestra autora indica que, en cuanto a los valores, hubiese sido más acertado decir que son cualidades no físicas, es decir no

²²¹ Cf. CONILL, Jesús, *Horizontes de Economía Política*, Tecnos, Madrid, 2004, p. 84.

²²² BILBENY, Norbert, *Humana Dignidad*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990, p. 75.

²²³ Cf. *Ibid.*, p. 86.

²²⁴ ORTEGA Y GASSET, José, *Ob. Cit.*, p. 328.

²²⁵ *Ibidem.*

²²⁶ *Ibid.* p. 330.

materiales, como bien lo muestra el ejemplo de la elegancia dado por el mismo Ortega²²⁷. Esta es la razón por la cual nuestra autora indica que:

(...) los valores son *cualidades* reales de las cosas, las personas, las acciones, las sociedades, la naturaleza y las instituciones. No son cualidades físicas, por supuesto, y en esto llevaba razón Ortega, pero sí son reales, y en esto no llevaba razón. Son cualidades reales, que no inventamos, sino que reconocemos, pero las descubrimos creativamente²²⁸.

Bilbeny también comparte la idea de que los valores no son materiales, ya que indica que los valores carecen de sustantividad, tanto analítica, al modo de las nociones matemáticas, como sintéticas, cual las nociones experimentales, es por eso que, los valores, al ser propiedades no naturales no confieren ni añaden ser a nada²²⁹. El hecho de que un juez sí aplique la justicia en su trabajo, no le añade nada a nivel ontológico, un juez justo y uno injusto no se diferencian ontológicamente, otra cosa es el nivel axiológico y moral en donde sí hay una gran diferencia.

Así pues, a pesar de carecer de materialidad, los valores tienen una existencia real. La justicia, la solidaridad, la honestidad, la compasión no son materiales, pero su existencia es tan evidente que la podemos apreciar día a día en las acciones tanto de las personas como de las instituciones.

Desde la perspectiva de Hildebrand, a pesar de que también comparte la idea de que ser y valer son diferentes, propone la existencia de una *unión esencial entre el ser y el valor*. Cuando se dice que un acto de arrepentimiento es moralmente bueno o se elogia a una persona honesta, se hace referencia a méritos que son cualidades de las personas concretas, no son cualidades etéreas o indefinidas. Lo que se reconoce es la bondad y la belleza moral del arrepentimiento que se manifiesta en la persona específica²³⁰. Así pues

(...) cuando aprehendemos esta bondad intrínseca, este valor que es inherente al arrepentimiento, no se trata solo de una percepción similar a la que nos permite afirmar que la sangre es roja. Más bien comprendemos y captamos que ahí existe una unión esencial entre el valor y el objeto²³¹.

²²⁷ MV, p. 33.

²²⁸ ERC, p. 139.

²²⁹ Cf. BILBENY, Norbert, Ob. Cit. p. 76.

²³⁰ Cf. HILDEBRAND, Dietrich, *Ética*, Madrid, Ed. Encuentro, 1997, p. 91.

²³¹ Ibid. p. 91.

Lo dicho por Hildebrand ratifica que un objeto se convierte en un bien sólo cuando existe una unión sustancial entre el ser y el valer, pero como es evidente, ser y valer no son lo mismo. Adela cortina explicita esta afirmación de la siguiente manera:

(...), “ser” y “valer” no se identifican, porque hay cosas que son y, sin embargo, las valoramos negativamente, como podría ser el caso de una enfermedad, mientras que otras no son y las valoramos positivamente como puede ser la justicia perfecta, que en ningún lugar de la tierra está todavía realizada y, sin embargo, merece toda nuestra estima²³².

Y es que, gracias a que los valores son estimables y valen por sí mismos, los seres humanos podemos crear sociedades más justas, libres, solidarias, etc. Gracias a la justicia, a la libertad, a la belleza, a la solidaridad, es posible crear un mundo habitable por seres humanos. Cosa muy distinta es un mundo sin justicia, sin libertades, sin belleza o sin eficacia. Una sociedad con esas características bien puede tener el calificativo de inhumana²³³, basta con ver el infierno en la tierra que se vive en aquellos lugares en donde impera el estado de guerra, aquel estado de violencia en donde sólo sobrevive el más fuerte.

Otra de las cosas que se pueden distinguir gracias al *valer*, son las cualidades que sí pueden entenderse como valores, ya que, si de cualidades se trata, existen muchas que no son valores. Al hablar de cualidades, debemos aclarar a qué tipo de cualidades se hace referencia. Como lo indica Luis González, cuando se dice que un atardecer es bello o que una mujer o una obra de arte es bella, el término bello se refiere a una misma cualidad, pero, como estamos diciendo, no toda cualidad es un valor. Por ejemplo, la blancura es una cualidad de los objetos que tienen el color blanco, pero el color blanco no es un valor²³⁴.

El autor citado dirá que “las cualidades que engendran valores consisten en relaciones de sentido que el hombre descubre en los seres”²³⁵, siendo una relación de sentido, toda referencia entre un ser y un campo de interés o satisfacción humana. En este caso, el ser primordial es el hombre y el campo de interés viene determinado por el área particular que él este enfocando en un momento dado, pudiendo ser ésta el área social, económica, religiosa, etc.

²³² MV, p. 28.

²³³ Ibid. p. 32.

²³⁴ LUIS, González, Ob. Cit. pp. 116 y 117

²³⁵ Ibid. p. 117.

Según Adela Cortina, el hecho de que el ser y el valer no se identifican fue uno de los factores que alejó a los filósofos del tema de los valores. Apenas en el siglo XIX Lotze y Brentano empezarán a abordar el tema de los valores, luego Windelband y Rickert se convertirían en los representantes de la Filosofía de los Valores hasta llegar a Scheler y Hartmann quienes desarrollaron la Ética de los valores. Gracias a todos los filósofos mencionados entre otros, ha sido posible entender mejor el mundo de los valores y su relación directa con la formación de la conciencia moral y el desarrollo de la ética, ya que para formarse un buen carácter es necesario saber elegir los mejores valores²³⁶.

3.3. SUBJETIVISMO Y OBJETIVIDAD AL MOMENTO DE VALORAR

Para formarse un buen carácter, es decir, formar un ser ético en lugar de un ser antiético, es necesario perfeccionar la estimativa. La capacidad de valorar, como toda capacidad humana, debe ser formada y ejercitada, de otra forma corre el riesgo de atrofiarse o deformarse. Y es que según Adela Cortina

El mundo de los valores en general es, pues un mundo escurridizo y complejo en el que parece que todo se resuelve en el puro subjetivismo del “a mí me gusta”, “a mí no me gusta”, “yo lo valoro positivamente, y él, negativamente”²³⁷.

Es por eso que, para ejercitar positivamente la estimativa, es necesario desarrollar el hábito de ver las cosas con objetividad, es decir ver las cosas como son y no sólo como arbitrariamente desearíamos que sean. Nuestra autora explicita esta disyuntiva de la siguiente forma:

(...) el gran problema a cuento de los valores, el nudo gordiano en todo este asunto consiste en averiguar si tienen realidad o si, por el contrario, los inventamos; concedemos un valor a las cosas y por eso nos parecen valiosas, o si más bien reconocemos en ellas un valor y por eso nos parecen valiosas²³⁸.

Como podemos ver, aquí se enfocan las dos formas de valorar: la una objetiva y la otra subjetivista. De hecho, si se acepta que los valores son sólo una creación personal, el

²³⁶ ERC, pp. 132 y 133.

²³⁷ MV, p. 24.

²³⁸ Ibid. p 28.

subjetivismo sería inevitable, cada persona, institución o sociedad inventaría los valores a su antojo, claro está que los subjetivistas no podrían pedir, ni mucho menos exigir a otras personas o grupos que compartan sus valores. Por el contrario, si valoramos a las personas y sus acciones de modo más objetivo, veremos que los valores tienen una realidad independiente del sujeto, es decir son valiosos por sí mismos²³⁹.

Bilbeny coincide con lo dicho por Adela Cortina. Expresa que hay que analizar si “la valoración se realiza como reconocimiento de una objetividad o, por lo contrario, constituye solo la expresión de una subjetividad”²⁴⁰. Dicho de otro modo, hay que definir si se prefieren las cosas porque las consideramos valiosas, o si decimos que algo es valioso por el hecho de preferirlo.

Las posiciones planteadas dieron lugar a la pugna entre objetivistas y subjetivistas. Como lo indica Ricardo Maliandi

La cuestión de si los valores son “objetivos” o “subjetivos” (es decir si ellos son descubiertos o creados por el sujeto valorante) fue motivo de grandes discusiones. (...) Un ejemplo clásico de polémica entre distintas posiciones subjetivistas del valor es el que sostuvieron Alexius von Meinong y Christian von Ehrenfels²⁴¹.

El primero veía al valor como lo que produce placer. El segundo lo vio como lo que podía producir deseo²⁴². Pero el placer, el deseo, lo agradable, aún lo desagradable, sólo son opiniones particulares. Cuando el sujeto experimenta agrado o placer, lo hace desde distintas fuentes lo que ocasiona las más variadas opiniones, muchas veces hasta contradictorias de sujeto a sujeto, aún el mismo sujeto puede tener distintas opiniones acerca de la misma fuente de placer cuando se halle en situaciones diferentes. Si a alguien le gusta la lluvia y ésta cae cuando esté en buenas condiciones de salud, sentirá placer con ese evento, pero si cae cuando tenga una enfermedad que le cause una fiebre elevada, la sensación, definitivamente no será placentera. De la misma manera, alguien puede alegrarse si un enemigo sufre un accidente, pero si el accidente lo sufre un amigo o él mismo, no sentirá la misma alegría, a menos que la persona en cuestión sufra de algún desorden

²³⁹ Cf. ERC, p. 136

²⁴⁰ BILBENY, Norbert, p. 77.

²⁴¹ MALIANDI, Ricardo, “Axiología y Fenomenología”, en: CAMPS, Victoria, et. al. *Concepciones de la Ética*, Madrid, Ed. Trotta, 1992, pp. 75 y 76.

²⁴² Ibidem.

mental. Es evidente que, en el ámbito personal, lo placentero y agradable es legítimo, basta con que no afecte a otras personas.

Adela Cortina objeta el subjetivismo. Expresa que “frente al refrán que aboga por el subjetivismo de los gustos, alegando que sobre ellos no hay normas, no hay nada escrito, es imposible discutir, está el que mantiene que algunas normas si debe haber, porque “hay gustos que merecen palos”²⁴³. Esta frase indica claramente que hay valoraciones subjetivistas bastante incoherentes. Más aún, dichas valoraciones muchas veces provocan verdaderas catástrofes sociales. Por ejemplo, el gusto por la violencia debido al racismo, la xenofobia o la aporofobia que experimentan ciertos grupos extremistas. Y decimos gusto, ya que, si les disgustara o les produjera alguna aversión el actuar violentamente, no realizarían ningún acto racista, xenófobo o aporófono.

La otra cara de la moneda la representa la valoración objetiva. Adela Cortina aborda el tema tomando como referencia a Kant. Según Kant en el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Todo lo que puede intercambiarse por su equivalente en dinero o especie, tiene un precio acorde a la utilidad del objeto, es decir tomando en cuenta *para qué* sirve cada cosa, pero cae en la cuenta de que hay seres que no tienen un valor de uso y por tanto no tiene un valor de cambio, es decir no tienen un precio. Esta idea es la que lleva a Kant a formular el segundo enunciado 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”²⁴⁴.

El enunciado de Kant indica que los seres humanos valen “por sí mismos” y no pueden intercambiarse ni por dinero ni por objeto alguno. De esta manera infiere que las personas tienen dignidad y no precio. Dicha dignidad también implica que el ser humano es autónomo, condición que le capacita para darse sus propias leyes²⁴⁵.

Si bien es cierto que Kant tiene razón, también es cierto que hay personas que no están dispuestas a reconocer la dignidad del hombre. En este punto Adela Cortina va más allá de Kant cuando pregunta:

²⁴³ MV, p. 25.

²⁴⁴ KANT, Emmanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Traducción de Manuel García Morente, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan de Puerto Rico, 2007, p. 42.

²⁴⁵ Cf. ERC, p. 134

¿qué ocurriría con esta fuente de la obligación moral si fuéramos incapaces de estimar, incapaces de percibir los valores? Quien no lleve los lentes de la estimativa mal puede apreciar que hay seres con un profundo valor interno, seres que, por los mismo, nunca pueden intercambiarse por un precio, porque no tienen precio, sino dignidad²⁴⁶.

Por esta razón, “quien carezca de estimativa y sea ciego para la dignidad, será ajeno al mundo del valor”²⁴⁷. Para evitar la carencia de estimativa y la consecuente ceguera de la dignidad humana y el valor, es necesario ejercitar diariamente la capacidad de valorar. Cuando una persona se ejercita día a día en apreciar los valores le es más fácil apreciar que los valores son realidades objetivas y no sólo un invento subjetivo.

Adela Cortina optará por la objetividad como queda en evidencia cuando indica que “los valores valen realmente, y por eso nos atraen, no son una pura creación subjetiva”²⁴⁸. Las cosas que son portadoras de algún tipo de valor las apreciamos, no porque nos parecen valiosas sino porque son valiosas, es decir la naturaleza del valor es objetiva no subjetiva. Esto lo podemos constatar en el caso de los valores morales.

Cuando los valores morales son estimados con objetividad, forman una conciencia moral positiva, más allá de los determinismos culturales, políticos o religiosos, es decir, más allá de los pueblos concretos en los que nace todo ser humano. Esta característica es la que determina que dichos valores sean universalizables, siendo además exigibles ya que son los únicos que pueden construir una sociedad justa y un mundo realmente humano. Y esto es así debido a, como bien lo indica Adela Cortina, “Que los cánones de belleza cambien no representa mayor problema, pero que cambie la forma de concebir la justicia sí es esencial para una ética mínima, y más si cabe para una que se quiera cordial”²⁴⁹.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Ibid. 137.

²⁴⁹ ERC, p. 148.

4. CARACTERÍSTICAS DE LOS VALORES

4.1. POLARIDAD

Una de las características más evidente es la polaridad, son siempre positivos y negativos, es decir siempre existe el valor y su respectivo antivalor, Adela Cortina expresa que

Cuando percibimos un valor, captamos al mismo tiempo si es positivo o negativo, es decir si nos atrae o nos repele. En el primer caso, el valor nos agrada y por eso nos atrae; en el segundo nos desagrada y por eso nos repele²⁵⁰.

A la justicia se le opone la injusticia, a la honestidad la deshonestidad, al respeto el irrespeto. Es evidente que por cada valor existe su contrario. Aquí es necesario puntualizar lo siguiente: como venimos diciendo, los valores tienen su naturaleza propia, no los inventamos, pero, al fin y al cabo, es el hombre el que asumirá el valor o el antivalor. En el momento en que el hombre se siente motivado a realizar un valor o evitar un antivalor, queda en evidencia que, como bien lo dice Adela Cortina, los valores dinamizan nuestra acción, nos sacan de la indiferencia, no nos dejan en la neutralidad, nos impelen en un sentido u otro²⁵¹, lo penoso es cuando las personas, por una u otra razón, optan por los antivalores. De todos modos, vemos que los valores, positivos o negativos, poseen el dinamismo del que habla nuestra autora.

4.2. HISTORICIDAD DEL VALOR

En acápites anteriores vimos que el hombre tiene la capacidad de estimar los valores. Pero dicha capacidad, como toda capacidad humana, estaba condicionada por factores sociales, culturales, educativos, políticos y, de hecho, temporales. Esto quiere decir que la capacidad de valorar era ejercida por las personas en consonancia con la época y las circunstancias sociales imperantes en un momento determinado. Más aún, gracias a los errores de apreciación de los valores cometidos en épocas pasadas, la humanidad ha ido perfeccionando su estimativa en aras de superar dichos errores.

²⁵⁰ MV, p. 34.

²⁵¹ Ibid. p. 35.

Al analizar la historia podemos ver que hay valores que han tenido vigencia en una época, pero con el paso del tiempo y los cambios sociales, se los aprecia de distinto modo o han dejado de apreciarse en su totalidad. Adela Cortina ejemplifica muy bien lo dicho cuando expresa que “aunque todas las épocas conciernen en asignar a la justicia la tarea de “dar a cada uno lo que le corresponde”, no es menos cierto que hemos ido caracterizando de distinto modo qué es lo que le corresponde a cada uno”²⁵².

En el ámbito latinoamericano, un ejemplo claro es lo ocurrido en la época de la conquista española. En esa época, los valores humanos no eran concebidos como en la actualidad, ni siquiera entre los europeos. De la misma manera, el oro, para los indígenas precolombinos, tenía apenas un valor estético, mientras que para los españoles tenía un valor económico. Ya en la actualidad vemos que el oro tiene un valor de uso y un valor de cambio muy diferente al de otras épocas.

Como podemos apreciar, el valor no cambia con el tiempo, lo que cambia es la intensidad en el modo de estimarlo. También puede darse el caso de que un valor puede ser encubierto por otros valores que, en un momento dado, la sociedad los viva con más intensidad, tal es el caso de los valores religiosos, que, en ciertas sociedades, están siendo reemplazados por valores hedonistas y economicistas.

4.3. JERARQUÍA

Gracias al análisis que vamos llevando, notamos que los valores se manifiestan en infinidad de espacios, así tenemos: la familia, el trabajo, la política, la economía, la religión, etc., este hecho permite clasificarlos de diversas maneras, dependiendo de las zonas de interés de la vida humana y los autores que realicen la clasificación. Unos los clasifican en valores lógicos, éticos y estéticos; otros en místicos, eróticos y religiosos; también en vitales, lógicos, estéticos, éticos y religiosos, etc.²⁵³

Desde el análisis axiológico de Max Scheler, existen valores superiores e inferiores, esto lo explicita de la siguiente manera:

²⁵² MV, p. 55.

²⁵³ Cf. ÁLVAREZ, Luis José, Ob. Cit. p. 120.

Un orden peculiar de todo el reino de los valores es que éstos poseen en su mutua relación una “jerarquía”, en virtud de la cual un valor es “más alto” o “más bajo” (superior o inferior) que otro, respectivamente. Esta jerarquía, como la diferencia de valores “positivos” y “negativos”, reside en la esencia misma de los valores y no es aplicable meramente a los “valores conocidos” por nosotros²⁵⁴.

Continuará Scheler diciendo que, la jerarquía de los valores empieza por un primer nivel: los valores de lo agradable y desagradable. Estos valores tienen la función de percibir lo afectivo sensible a través del goce y del sufrimiento; también están los estados afectivos de los sentimientos sensibles, así tenemos el placer y el dolor sensibles. Estos valores no se refieren a actividades concretas que pueden resultar agradables o desagradables, ya que una misma actividad puede ser agradable para una persona y desagradable para otra, se refieren a aquellos valores cuya diferencia de lo agradable y desagradable es una diferencia absoluta, claramente perceptible antes del conocimiento de esas cosas agradables o desagradables²⁵⁵.

Una segunda modalidad son los valores vitales; pertenecen a la dualidad de lo noble-vulgar; excelente-ruin, están situados en la esfera del bien o bienestar y subordinados a lo noble e innoble. Como estados caben aquí todos los modos del sentimiento vital como el de la vida ascendente y decadente: salud, enfermedad, vejez, muerte, agotado, vigoroso, etc. También pertenecen a esta modalidad aquellos que se experimentan como reacciones sentimentales: alegrarse, afligirse; y también aquellos que se experimenta a causa de reacciones instintivas: valor, angustia, venganza, cólera, etc.²⁵⁶

Un tercer tipo son los valores *espirituales*. Estos valores son aprehendidos a través de las funciones del percibir sentimental y los actos de preferir -amar u odiar espirituales- que se diferencian de las funciones y actos vitales sinónimos, tanto fenomenológicamente como también por sus leyes particulares. Se manifiestan como una unidad y son superiores a los valores vitales, mismos que bien pueden sacrificarse en aras de los espirituales. Otra característica es su jerarquización interna: a) de lo bello y lo feo, y todos aquellos valores que pertenecen a lo puramente estético; b) de lo justo e injusto diferenciándolos de lo recto y no recto, es decir, conforme o no a una ley, y c) los valores del puro conocimiento de la verdad, tal como pretende realizarlos la filosofía y no la ciencia. Así pues, los valores de la

²⁵⁴ SCHELER, Max, *Ética*, Caparros Editores, Madrid, 2001, p. 151.

²⁵⁵ Cf. SCHELER, Max, Ob. Cit. p. 173.

²⁵⁶ Cf. Ibid. pp. 174 y 175.

ciencia son valores que se refieren al conocimiento técnico simbólico, en cambio los valores espirituales serían aquellos valores de cultura que pertenecen a la esfera de valor de los bienes; aquí tenemos: tesoros artísticos, instituciones científicas, legislación positiva, etc. También están la alegría y tristeza espirituales -a diferencia del contento y descontento vitales-, así como el agrandar y desagradar, aprobar y desaprobar, aprecio y menosprecio, deseo de revancha (a diferencia del impulso de venganza), simpatía espiritual, como la que produce la amistad, etc.²⁵⁷

En el nivel más alto están los valores de lo *santo* y lo *profano*. Scheler indica que estos valores se muestran únicamente en objetos que son dados en la intención como objetos absolutos. No se refiere a una clase específica de objetos, sino a cada objeto de la esfera absoluta. En las personas se manifiestan como estados: los sentimientos de felicidad y desesperación, independientes por completo de la suerte y desdicha, e independientes también de que perduren o cambien; se los aprecia en la vivencia de la proximidad o alejamiento de lo santo. A estos valores la persona reacciona a través de la fe e incredulidad, veneración, adoración y actitudes análogas. El acto en que se captan los valores de lo santo es un acto de una determinada clase de amor. Este acto se dirige a todo aquello que tome la característica de ser personal, es decir, son valores de personas. De hecho, toda persona puede captar estos valores en las formas de adoración dadas, parte en el culto, parte en los sacramentos, constituyendo verdaderos valores simbólicos y no meros símbolos de valor.²⁵⁸

A decir de Adela Cortina, Ortega no presenta una jerarquización de los valores, sólo hace una clasificación. De hecho, Ortega expresa que

El problema de la clasificación de los valores requeriría muy complejas observaciones. Quede, pues, intacto para mejor coyuntura. Solamente con el fin de facilitar al lector la meditación propia sobre tan sutil materia indicaré las grandes clases que, atendiendo a su materia, forman los valores²⁵⁹

Ortega presenta primero una clasificación entre positivos y negativos, luego los divide en cuatro grupos fundamentales: Útiles, Vitales, Espirituales, y Religiosos. En los útiles están: Capaz-Incapaz; Caro-Barato; Abundante-Escaso, etc. En los vitales: Sano-

²⁵⁷ Cf. Ibid. pp. 176 y 177.

²⁵⁸ Cf. Ibid. pp. 177 y 178.

²⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, José, Ob. Cit., p. 334.

Enfermo; Selecto-Vulgar; Enérgico- Inerte; Fuerte-Débil; etc. A los valores espirituales los divide en: Intelectuales, Morales y Estéticos. En los Intelectuales están: Conocimiento-Error; Exacto-Aproximado; Evidente-Probable; etc. En los Morales: Bueno-Malo; Bondadoso-Malvado; Justo-Injusto; Escrupuloso-relajado; Leal-Desleal; etc. En los estéticos: Bello-feo; Gracioso-Tosco; Elegante-Inelegante; Armonioso-Inarmónico; ... Finalmente están los Religiosos: Santo o Sagrado-Profano; Divino-Demoniaco; Supremo-Derivado; Milagroso-Mecánico: etc.²⁶⁰

También podríamos clasificar los valores en atención a tres aspectos de la naturaleza humana, siendo éstos: lo corporal, lo racional y lo espiritual. En esta división, pertenecerían al área corporal aquellos valores relacionados con el alimento, el vestido, la vivienda, la reproducción, la salud. En el área racional ubicaríamos aquellos que tienen que ver con el desarrollo de lo cognoscitivo, es decir todo lo referente al crecimiento intelectual en sus diferentes manifestaciones. Por último, en el área espiritual, estarían los valores personales (relación conmigo mismo), los fraternales (relación con los otros) y los trascendentes (relación con Dios).

De la clasificación hecha en atención a los aspectos corporal, racional y espiritual, inferimos que, si el hombre aprecia los valores a una escala meramente corporal, no logrará perfeccionarse totalmente como persona, quedándose únicamente al nivel de la animalidad. Si sólo desarrolla los valores pertenecientes al área racional aún estará en un estado incompleto ya que solo el conocimiento científico, por sí mismo, no forma buenas personas. Por esta razón, si alguien quiere llegar a un estado de realización plenamente humana, debe desarrollar los valores espirituales, que de hecho son los valores morales (justicia, honestidad, paz, solidaridad)

4.4. OBJETIVIDAD DEL VALOR

Ortega, al objetar la teoría de Ehrenfels -que identifica al valor con el deseo-, desarrolla una segunda acepción de deseo a través de la cual demuestra la objetividad del valor. Indica que, deseable, es “*merecer* ser deseado, el *ser digno* de ello aun cuando de

²⁶⁰ Cf. Ibid.

hecho nadie jamás los desee ni aún, en cierto modo pueda desearlo”²⁶¹. En este sentido, el ser digno de algo es una cualidad de las cosas, no depende del agrado o deseo que el sujeto experimente al entrar en contacto con ellas ya que es una exigencia propia del objeto. De esta forma, en este significado de lo “deseable” -como lo que merece ser deseado-, Ortega descubre que los valores presentan un carácter objetivo²⁶².

En la misma línea de la objetividad del valor, Hildebrand indica que

(...) la existencia real y concreta de un ser portador de un valor no es en modo alguno condición necesaria para el descubrimiento de ese valor; la nobleza moral de un acto heroico puede aprenderse de igual manera en la acción del héroe de una novela²⁶³

Así pues, cualquier valor moral puede ser captado perfectamente desde un personaje ficticio como el de una novela, fábula, parábola²⁶⁴, etc. Esto nos indica que los valores trascienden al sujeto o a la circunstancia que los manifiesta, valen por sí mismos y no los inventamos los seres humanos, sólo los estimamos, más aún, como propone Adela Cortina, los degustamos.

El hecho de estimar el valor más allá del ser o la acción que los pone en evidencia, nos da a entender que la naturaleza del valor es de carácter *necesario*, no es contingente²⁶⁵, es decir, no depende de otro para existir, trascienden al sujeto, en consecuencia, pertenecen al campo del objeto, tienen objetividad.

Gracias al estudio del objeto realizado al inicio de este capítulo, conocimos que los objetos ideales tenían las características de: inmaterialidad, intemporalidad, universalidad y objetividad. Sin ser objetos ideales, los valores también comparten dichas características, lo cual ratifica que no son meras opiniones subjetivas.

²⁶¹ ORTEGA Y GASSET, Ob. Cit. p. 326.

²⁶² Ibidem.

²⁶³ HILDEBRAND, Dietrich, Ob. Cit. p 93.

²⁶⁴ En el mundo cristiano es interesante ver cómo Jesús utiliza las parábolas para enseñar a sus seguidores. Es conocido que el hijo pródigo no existió realmente, es sólo un personaje de una parábola que enseña que Dios es un padre amoroso que ama, perdona y salva. Los valores transmitidos a través de esta parábola no dependen de la existencia real del personaje.

²⁶⁵ Cf. HILDEBRAND, Dietrich, Ob. Cit. p. 92.

5. EL PROCEDIMENTALISMO COMO MEDIO PARA OBJETIVAR EL VALOR

Como conocemos, el procedimentalismo dialógico, es un aporte de la teoría moral contemporánea. Diseñado principalmente por Apel y Habermas, personajes que, según Adela Cortina,

(...) comparten también una sólida construcción filosófica, compuesta fundamentalmente por una pragmática no empírica del lenguaje –“trascendental” en el caso de Apel, “universal” en el caso de Habermas-, una teoría de la acción comunicativa, una teoría consensual de lo verdadero y lo correcto²⁶⁶.

Adela Cortina, en la introducción a la obra de Apel: *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, indica que la base de la reflexión -en Apel- ya no serán los juicios sintéticos *a priori* de las ciencias exactas, tampoco los imperativos como proposiciones prácticas sintéticas *a priori*; será el lenguaje como expresión de la *intersubjetividad* humana. Por esta razón, en la reflexión trascendental, serán más importantes la racionalidad de las condiciones de sentido y la validez de los enunciados y las *normas*. Así pues,

El aspecto que se evoca preferentemente con la denominación «ética del discurso» es el que hemos mencionado en primer lugar, es decir, la caracterización del discurso argumentativo como medio indispensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y del derecho²⁶⁷.

Por su parte, Habermas, en la obra *Teoría de la Acción comunicativa*, propone una teoría comprensiva de la sociedad en base a las dinámicas de interacción que se dan en la sociedad misma. Dirá que la interacción social debe basarse en *normas* recíprocamente definidas por los sujetos, es decir, normas reconocidas y comprendidas intersubjetivamente. También indica que las proposiciones que pretendan tener rectitud normativa o veracidad subjetiva deben ser susceptibles de *fundamentación y de crítica*, aún aquellas que no busquen ser válidas o aquellas que expresen únicamente un sentimiento o una necesidad personal. De esta manera, el deseo de irse de vacaciones, preferir un paisaje, rechazar el servicio militar, etc., pueden justificarse recurriendo a juicios de valor. Claro está que, los

²⁶⁶ CORTINA, Adela, “Ética Comunicativa”, en: CAMPS, Victoria, Ob. Cit., p. 177.

²⁶⁷ APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, (Introducción de Adela Cortina), Ediciones Paidós, Barcelona - Buenos Aires – México, 1991, p. 148.

juicios de valor no tienen la universalidad de normas intersubjetivamente reconocidas ni tampoco son totalmente privados²⁶⁸.

Adela Cortina, en base al análisis del pensamiento de Apel y Habermas, cae en la cuenta de que:

(...) desde sus primeros escritos los creadores de la ética del discurso insisten en separar en el amplio mundo de la moralidad las normas de los valores, y en poner su atención sólo en las primeras por entender que constituyen la expresión de la racionalidad en la medida en que son universalizables²⁶⁹.

Ya desde *Alianza y Contrato* y más aún en *Ética de la Razón Cordial y Justicia Cordial*, nuestra autora aborda esta carencia de la ética procedimental proponiendo a la racionalidad cordial como el medio más adecuado para fundamentar una ética realmente humana. Y esto es así ya que, sin la capacidad de estimar los valores, será muy difícil crear normas realmente justas, ya que si no es posible estimar como seres valiosos a aquellos que intervienen en el diálogo, “la justicia y las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante”²⁷⁰.

Lo expresado por Adela Cortina es verdad y será acertada su propuesta de una razón cordial, la cual analizaremos más adelante, por lo pronto queremos centrar nuestro análisis, más en el método dialógico, que en el direccionamiento hacia las reglas y las normas que le dan Apel y Habermas.

Pensamos que el procedimentalismo dialógico, al ser intersubjetivo, es un medio adecuado para entender la naturaleza objetiva del valor, a dicho proceso es a lo que en este apartado hemos denominado: objetivar el valor.

Cuando dos o más personas o grupos entran en conflicto, generalmente lo hacen porque quieren defender sus intereses o conveniencias y no se ponen de acuerdo en el bien común. La defensa de intereses particulares hace que los valores sean interpretados subjetivísticamente, de este modo, valores como el bien y la justicia llegan a ser tergiversados.

Como conocemos, toda regla o norma siempre tiene como base un valor. En la medida en que identifiquemos con objetividad el valor que inspira una regla o una norma,

²⁶⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Ed. Cátedra, Madrid, 1997, p. 34 y 35.

²⁶⁹ JC, pp. 16 y 17.

²⁷⁰ Ibid. p. 17.

será posible hacer normativas realmente justas. Es ahí en donde el procedimiento dialógico es útil, ya que la justicia o la injusticia de una norma, regla o ley, queda en evidencia en el momento en que las partes en conflicto entran en diálogo.

A través del diálogo intersubjetivo, se pone en evidencia las reales intenciones de los dialogantes, poniéndose en evidencia si sus argumentos se basan en valores o en antivalores. Ahora bien, una cosa es entender que los valores valen por sí mismos y por eso son necesarios a la hora de dialogar, y otra muy distinta asumir los valores como norma de vida. Es más, cuando asumir un valor para definir las reglas y las normas políticas o sociales, no conviene a una de las partes en conflicto, muchas veces se rechaza.

Para superar tal rechazo, Adela Cortina propone a la *racionalidad cordial* como el instrumento para que los valores sean los que dirijan las normas y las reglas. En todo diálogo debe primar la racionalidad cordial más que la racionalidad instrumental, estratégica o manipuladora.

Como ya lo indicamos, verdad y corrección son los valores defendidos por Apel y Habermas como distintivos de las reglas y las normas, pero si la verdad y la corrección sólo dependiesen de lo que cada quien opina, cree, desea, anhela o se imagina, el subjetivismo sería inevitable. Afortunadamente, gracias a la objetividad del valor, es decir a la capacidad de estimar los valores, vemos que la verdad y la corrección de las normas, rebasan los límites de la mera opinión de las personas, grupos e instituciones.

Tal es así que, en el momento en que se da el diálogo intersubjetivo en condiciones de igualdad, es posible distinguir si tales juicios tienen como base un valor o si su fundamento son sólo opiniones o intereses subjetivistas. Claro que también es posible que, mediante el diálogo y el consenso, se podría adjudicar arbitrariamente el estatus de correcto o verdadero a aquello que no lo tiene. Adela Cortina expresa que

El diálogo no es, pues, sólo el procedimiento del que un individuo racional se sirve con vistas a persuadir a los demás para que atiendan a sus intereses subjetivos. Tal instrumentalización es posible, pero no pertenece a la finalidad primaria del discurso. Para un ser, que no sólo tiene intereses empíricos, sino que también presenta en su lenguaje pretensiones de corrección y verdad, el diálogo tendente a un consenso es el único medio posible para resolverlas; el único medio con que un ser racional cuenta para averiguar si se encuentra en la pista de la corrección y la verdad intersubjetivas, o en la del interés subjetivo y la apariencia²⁷¹.

²⁷¹ RCRS, p. 166.

Lo dicho por nuestra autora es tan cierto que, aun cuando los participantes en el diálogo convinieran en que algo injusto sea consensuado como justo, el procedimiento dialógico pondría en evidencia que estarían optado por un antivalor en lugar de un valor. Para evitar este problema Adela Cortina propone el uso de la racionalidad cordial. Cuando un procedimiento dialógico se basa en la racionalidad cordial más que en la racionalidad estratégica o instrumental, será posible no sólo definir principios, normas y leyes justas y universalizables, también será posible ponerlas en práctica, hecho que beneficiará grandemente a evitar todo tipo de injusticia.

De ahí que la competencia comunicativa y la capacidad de entablar un diálogo presupongan inevitablemente la capacidad de estimar valores, la capacidad de sentir y la capacidad de formarse un juicio a través de la adquisición de las virtudes²⁷².

Desde esta perspectiva, se supera la injusta relación entre dominadores y dominados, ya que todos participan del diálogo en condiciones de igualdad. También se indica que se trata de una ética objetiva debido a que, gracias a la intersubjetividad, se busca superar los intereses subjetivistas y llegar a la verdad y a lo correcto. De esta forma se pueden crear preceptos morales consensuados, lo que a su vez posibilitaría crear legislaciones más justas y equitativas. Gracias a una ética objetiva hay más probabilidad de superar todo intento de discriminación, marginación y muerte.

9. EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA CIVIL

El análisis del aporte ético de Adela Cortina que estamos realizando, en especial lo dicho en el capítulo II, y el estudio axiológico precedente, serán de mucha utilidad para mostrar el fundamento de la Ética civil. En principio mostraremos cómo los valores morales, en esencia objetivos, van forjando el andamiaje de una propuesta de ética universalizable como lo es la Ética cívica. Pero nuestra autora va más allá de un fundamento que proceda sólo de la racionalidad práctica; propondrá un fundamento más humano al que denomina: Razón cordial, fundamento que será analizado más adelante. Por lo pronto centraremos nuestro análisis en la objetividad de los valores morales.

²⁷² JC, p. 16.

Para abordar el tema de la fundamentación de la ética cívica en valores objetivos, haremos una breve síntesis de lo analizado hasta el momento. El estudio acerca del *objeto* nos permitió distinguirlo del sujeto. Observamos que existen objetos materiales y objetos ideales. Los segundos, se caracterizaban por ser: intemporales e inmateriales. Tanto materiales como ideales, los objetos tenían cualidades específicas: naturaleza propia -el hombre no les adjudica el ser, universalidad, -todo ser inteligente capta la misma realidad, solo cambia la nominación-. Así entendimos que la *objetividad* era una cualidad propia de la naturaleza del objeto. En lo referente a los objetos ideales sus características básicas eran: la intemporalidad, la inmaterialidad y la universalidad.

En cuanto a los valores, descubrimos que, sin ser objetos ideales, también eran inmateriales, intemporales y universales. Su característica fundamental no era el ser sino el valer. Poseían naturaleza propia y eran estimables por todo ser humano. Estos factores nos indicaban que los valores poseían objetividad. Mencionamos también que el procedimentalismo era un medio bastante eficaz para evidenciar la objetividad del valor.

Debido a que el tema central de este capítulo es mostrar cómo la objetividad del valor es un elemento que ayuda a fundamentar la ética civil primeramente analizaremos el tema de la *fundamentación*. Esto es necesario debido a que, en la actualidad, como bien lo indica Adela Cortina, existen varias corrientes filosóficas que proponen la imposibilidad de fundamentar el hecho moral. Así tenemos: el cientificismo, el racionalismo crítico, el pensamiento débil o postmoderno, el etnocentrismo ético, etc., niegan la posibilidad de que el hecho moral pueda fundamentarse. Nuestra autora nos indica que “La repulsa cientificista a toda fundamentación de lo moral se basa en la tajante separación que establece entre los hechos y los valores, entre lo que es y lo que debe ser”²⁷³.

Para Adela Cortina, una cosa es fundamentar y otra cosa es cerrarse irracionalmente en puntos de vista particulares, como bien se puede en la vida cotidiana. Así pues, cuando alguien realiza una acción u omisión, generalmente la justifica o la condena. De la misma forma, los que observan los actos de los otros, también justifican o rechazan dichos actos. Esto nos indica que constantemente estamos realizando una actividad crítica. Así buscamos esclarecer el sentido de tales hechos, tratamos de entender si están apoyadas en razones o,

²⁷³ ET, pp. 132 y ss. Ver también: *Ética Mínima*, pp. 89-92; *Ética sin moral*, pp. 98-102.

por el contrario, se apoyan en incoherencias. Con este proceso, justificamos las acciones que tienen racionalidad y rechazamos las que son irracionales²⁷⁴.

En lo referente al comportamiento moral y a los sistemas morales, buscar razones que le den base y sentido a sus propuestas, es algo totalmente racional, útil y necesario. Nada puede ni debe ser propuesto sin más fundamento que la opinión subjetiva. Si el fenómeno moral careciese de fundamento, se desarrollaría un *êthos* tan volátil que difícilmente ayudaría a construir una sociedad justa ni a buscar una felicidad verdadera.

Adela Cortina explicita el contenido del hecho de la fundamentación de la siguiente manera:

Fundamentar algo significa mostrar las razones que hacen de ese algo un fenómeno coherente, razonable, no arbitrario. (...) De modo parecido, nos podemos preguntar por los fundamentos de la moralidad, es decir, por las razones que justifican el hecho de que en todo grupo humano haya una cierta moral, el hecho de que todos pronunciemos juicios de aprobación y reprobación moral, y el hecho de que, al hacer tales juicios, pretendamos estar en lo cierto sobre lo que cualquier ser humano debería hacer en unas circunstancias determinadas²⁷⁵.

Así pues, fundamentar, no es más que expresar las razones por las cuales pensamos que algo es coherente, tiene racionalidad, no se trata solo de algo imaginario o que busca intereses egoístas. De hecho, el fenómeno moral requiere de ese ejercicio de racionalidad para entender que aquello de lo cual afirmamos que es bueno o malo tiene una base coherente, racional y razonada. Más aún, si un sistema moral pretende tener validez en su función de rectora del comportamiento humano, debe tener una base sólida sobre la cual sustentar sus propuestas.

Podemos ver que fundamentar racionalmente los actos o las ideas, tiene más ventajas que desventajas. Entonces ¿a qué se debe la oposición o el temor a los fundamentos? Parece que en realidad el temor no es a los fundamentos sino al fundamentalismo. Para clarificar el significado de los dos términos Adela Cortina expresa lo siguiente:

El fundamentalismo sería específico de aquel tipo de doctrinas que mantiene un conjunto de principios como racionalmente intocables, a partir de los cuales se deriva el resto de la doctrina.

²⁷⁴ Ibid. p. 125.

²⁷⁵ Ibid. pp. 130, 131.

Mientras que "fundamentar" significa únicamente intentar "dar razón" hasta el final. El fundamento es sin duda un dogmatismo, pero mala defensa frente a él es *prescindir de todo fundamento y conformarse con lo dado*: con los hechos sociológicos, con las instituciones y leyes vigentes, con los -siempre oscurantistas- poderes fácticos²⁷⁶.

Como podemos ver, el fundamentalismo es una adhesión ciega, irracional y fanática a unos principios de carácter religioso, político o filosófico. Pero, es obvio que el hecho de buscar un fundamento a las acciones o las propuestas morales no es un acto de fundamentalismo. Al dar razones del por qué se asumen los valores y no los antivalores, es posible evitar la cerrazón en un subjetivismo que podría negar validez a otros argumentos. De esta forma es más fácil evitar aferrarse incondicionalmente a creencias ciegas, fanáticas o fundamentalistas.

Como podemos observar, la opción de Adela Cortina por un fundamento racional de la ética no solo es posible sino necesaria. Mal podría proponerse un modelo de ética sin dar razones que justifiquen su validez, más aún si pretende tener un alcance universal. Claro está que, como lo expresa Vidal, para hablar de la fundamentación de la ética civil primeramente hay que justificar la ética en general²⁷⁷.

Para analizar las bases sobre las que se afianza la Ética cívica recordemos las características de dicha ética. Gracias al análisis hecho en el capítulo anterior sabemos que la Ética cívica es una ética secular, no se apoya en ningún ser trascendente, en cosmovisiones totalizantes u opciones partidistas, de hecho, la racionalidad humana -y no las cosmovisiones opcionales- y el consenso social -y no las opciones partidista- son características importantes de la ética en análisis, es por eso que, respetando el pluralismo, se unifican las diferentes identidades en unos mínimos compartidos²⁷⁸. Así pues, la ética civil tiene como bases la racionalidad humana y en el consenso ético del cuerpo social en general.

Como ya lo hemos dicho, las visiones particulares del mundo, al tener el carácter de subjetivas, no pueden legitimar un tipo de ética de alcance universal, ya que su naturaleza no es objetiva ni universal. Esta es la razón por la cual lo subjetivo, así sea subjetividad colectiva, no puede ser el fundamento de la ética cívica ya que lo que pretende dicha ética es superar las concepciones particulares en lo legítimamente superable.

²⁷⁶ ESM, p. 32.

²⁷⁷ Cf. VIDAL, Marciano, *La Ética Civil y la Moral Cristiana*, p. 154.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 156.

Veamos ahora uno de los pilares fundamentales de la ética cívica: los mínimos de justicia. Ya definimos que los mínimos de justicia son valores morales de hecho objetivos; al pertenecer al ámbito de la justicia eran exigibles a toda persona, institución o pueblo. Esta es la razón por la que, los mínimos de justicia son capaces de ser compartidos por todas las sociedades sin importar las creencias particulares, la cultura, la raza o la tendencia política. Este es el fundamento que permite la creación de una ética capaz de identificar a todos los pueblos de la tierra, ya que descansa en el respeto a la autonomía y dignidad del hombre; es así como Adela Cortina indica que

El sentido profundo de la moral civil descansa, pues, en unos valores compartidos, que por verdaderos hemos aceptado explícitamente un buen número de sociedades, sin dejar un resquicio de posible acierto al hipotético contrario²⁷⁹.

Como podemos ver, nuestra autora expresa que la ética cívica se basa en valores compartidos y verdaderos, es decir objetivos, valores que todos estimamos.

Otro de los fundamentos de la Ética civil es el pluralismo. Su característica principal es el respeto a las diferentes formas de pensar de todos los integrantes de la sociedad. Claro que, para que un modo diferente de pensar sea respetable, hay que definir si dicho pensamiento es legítimo o, por el contrario, carece de legitimidad. Este análisis es importante ya que, en las distintas sociedades, hay personas que optan por el enriquecimiento ilícito, la trata de seres humanos, el sicariato, etc., es evidente que estas opciones no pueden ser aceptadas sólo porque los que se dedican a estas actividades piensen diferente que el resto de la sociedad.

En el ámbito de la Ética civil, aquello que le da legitimidad a un modo particular de pensar, es su contenido axiológico. Si el pensamiento particular es motivado por valores morales, es legítimo. Al contrario, si su motivación son los antivalores, objetivamente nos damos cuenta de que carecen de legitimidad. Como ya lo mencionamos en apartados anteriores, para definir la legitimidad de los pensamientos plurales, uno de los medios pertinentes era el procedimentalismo dialógico, ya que permitía evidenciar si los argumentos presentados eran objetivos o subjetivistas.

²⁷⁹ EM, pp. 154, 155.

Gracias a lo expuesto podemos ver que la ética civil tiene como bases la racionalidad, el pluralismo, el diálogo, los mínimos de justicia y una normatividad consensuada. Al ser una ética de la justicia, la ética civil se fundamenta en un valor objetivo por excelencia; y es dicho fundamento el que hace que la ética cívica sea capaz de superar todo tipo de subjetivismo y relativismo.

10. LA RACIONALIDAD CORDIAL

En la etapa más reciente del desarrollo del pensamiento ético de Adela Cortina, aparece un nuevo tipo de fundamento para la ética civil: la Racionalidad Cordial; una racionalidad del corazón que complementa los aportes de la racionalidad práctica y la del deber kantiano dándole a la ética un fundamento más humano y universal. Ya Scheler proponía la lógica del corazón como aquella que fundamenta el mundo de los valores. Esto lo expresa de la siguiente manera:

El corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, en su propio dominio, que, sin embargo, no coincide con la lógica del entendimiento. Hay en él leyes inscritas (como ya nos enseñaba la doctrina del *nomos agraphos* de los antiguos) que responden al plan según el cual está edificado el mundo en tanto que mundo de valores. (...) Existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva²⁸⁰.

Continuando con Adela Cortina, ya mencionamos la crítica que hace a Apel y a Habermas por buscar más la legitimación de las normas y las reglas en lugar de poner énfasis en la estimativa de los valores. A decir de María Pires, nuestra autora

(...) presenta un distanciamiento crítico de la ética del discurso, ya que llama la atención sobre el hecho de que en cualquier situación argumentativa se trata de más elementos y no sólo los del orden lógico/formal. Destaca la importancia de otro tipo de argumento basado en narrativas, historias, sentimientos y virtudes y enfatiza cada vez más la cuestión de la compasión y el reconocimiento, mostrando la interrelación entre la justicia y el cuidado y vinculando el carácter cordial de la ética. Por otra parte, también hace más explícita la idea de que los vínculos humanos no pueden reducirse a los *intereses*, mostrando así las limitaciones de las perspectivas contractualistas²⁸¹.

²⁸⁰ SCHELER, Max, *Ordo amoris*, II -GW 10, 362-. Traducción española de Xavier Zubiri: Max Scheler, *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, 2ª edición, p. 55.

²⁸¹ PIRES, María do Ceu, *Justicia y Cuidado en Adela Cortina, Bosquejos de la Ética en un Mundo Global*, - Tesis Doctoral-, p. 49

La propuesta de un fundamento cordial para la ética, Adela Cortina lo desarrolla principalmente en las obras: *Alianza y Contrato*; *Ética de la razón cordial* y *Justicia Cordial*. A continuación, se describe brevemente la evolución de la propuesta de una ética cordial. En *Alianza y Contrato* nuestra autora enfoca las dos narrativas sobre las que se desarrolla la historia de Occidente: la de la *Alianza* y la del *Contrato*. En esta obra, Adela Cortina muestra cómo el olvido de la narrativa de la *Alianza* fue muy perjudicial para la vida del hombre y la sociedad. Esto es así ya que las relaciones humanas no se limitan sólo al interés y a la reciprocidad, también están la compasión y el reconocimiento mutuo, elementos que, dicho sea de paso, también son parte del ser religioso de la persona. A través de la narrativa del pacto, nuestra autora introduce en la ética el elemento de la *cordialidad*, siendo éste el punto de confrontación con autoras como Seyla Benhabib o Martha Nussbaum que problematizan el tema del cuidado²⁸².

En la obra mencionada, Adela Cortina hace referencia al *Leviatán* de Hobbes y al Génesis, esta comparación le permite hacer un paralelismo entre las relaciones contractuales o de convenio y las relaciones basadas en el reconocimiento recíproco. Claro está que, tanto el convenio como el reconocimiento recíproco no son autosuficientes, los dos discursos deben integrarse de modo armónico. Con este análisis nuestra autora muestra que la ética cívica no se fundamenta solamente en la Justicia, sino que también debe involucrar dimensiones como la compasión o la solidaridad, de esta forma se podrá integrar de mejor manera los mínimos de justicia con los máximos de felicidad.

A los veinte años de publicada *Ética mínima*, Adela Cortina escribe *Ética de la Razón Cordial*. Como conocemos, en *ética mínima*, nuestra autora describe el proceso que llevaron muchas sociedades del occidente europeo e incluso muchos países de Latinoamérica, proceso que consistía en ir del monismo moral a un pluralismo que muchas veces llegaba a ser un politeísmo axiológico. Para evitar las tergiversaciones del politeísmo axiológico, era necesario aclarar los principios éticos mínimos para generar una sociedad en donde se viva un verdadero pluralismo moral, político, religioso, etc.

²⁸² Cf. Ibid. pp. 49-50.

Inmersa en el marco de la globalización, la ausencia de una alternativa al capitalismo, el multiculturalismo, la crisis económica mundial, etc., nuestra autora expresa que:

Este elenco de nuevas cuestiones configura un escenario asimismo nuevo que, aunque hundiéndose sus raíces en el antiguo, exige nuevas respuestas. Tal vez podría darlas aquella ética mínima que hace veinte años quería reforzar el capital ético de las sociedades pluralistas, pero de tal modo reformulada que pueda superar sus limitaciones. Esta es la tarea que se propone *Ethica cordis*: intentar superar las limitaciones de una ética mínima procedimental, actualizando a la vez sus planteamientos en una ética que no es ya sólo de la razón procedimental, sino de la razón humana íntegra, de la razón cordial²⁸³.

Para analizar el hecho de que, en lo referente a principios y valores morales, una cosa son los enunciados y otra muy distinta llevarlos a la práctica, Adela Cortina propone una reflexión en base a la novela de H. G. Wells, *La isla del Dr. Moreau*. Dicha fábula describe cómo se intenta humanizar a los animales en base a un adoctrinamiento racional. Los “humanimales” no llegan a entender la ley, la necesidad de no perder la vida o la propiedad, no pueden desarrollar sentimientos de estima social, no entienden qué es ser hombre ni el valor de serlo, tampoco llegan a tener conciencia de sí mismos como seres libres capaces de darse sus propias leyes para obligarse consigo mismo y con los demás, de hecho, no son capaces de estimar valores ni de vivirlos, son incapaces de comunicación, no pueden ni pedir ni dar argumentos²⁸⁴. Esta condición más bien biológica, Adela Cortina la traduce al ámbito filosófico de la siguiente manera:

Ciertamente es sencillo poner nombres filosóficos a esos escenarios: Maquiavelo, Hobbes y los actuales hobbesianos; los representantes anglosajones de la teoría del sentimiento (Hutcheson, Shaftesbury, Hume, Smith, Mill y también hoy Pettit); Kant; la ética de los valores en la tradición de Scheler y Hartman, pero también de Ortega y Marías; y por último, la ética del discurso en la versión de sus creadores, Apel y Habermas. Cada una de estas corrientes, como veremos, leería de una forma distinta el fracaso de Moreau²⁸⁵.

Ante tal fracaso, nuestra autora propone una opción, un escenario en donde el lenguaje ayuda a descubrir que el “*reconocimiento recíproco y cordial*” es el vínculo, la

²⁸³ ERC, p. 32

²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 50.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 50 y 51.

ligatio que genera una *ob-ligatio* con las demás personas y consigo mismo”²⁸⁶. Aquí el reconocimiento no sólo es racional, es decir lógico, el reconocimiento también es afectivo, empático, compasivo, es decir amoroso. Esta perspectiva coincide con la responsabilidad por el Otro, propuesta hecha por Lévinas.

Según Lévinas, la característica del hombre es ser exterioridad e infinito, estas cualidades hacen que sea imposible entender plenamente al hombre solo desde la razón teórica, técnica o práctica. El hecho de mirar el *rostro* del otro: del niño, de la viuda, del migrante, del marginado, me impele a dar una respuesta; ya no es posible quedarse en la indiferencia. El rostro del otro despierta en mi un sentimiento de compasión, sentimiento que me lleva a ser, según Lévinas, responsable del Otro, “(...) una responsabilidad ante el otro a la que estoy condenado *antes* de todo deseo, antes de serme presente a mí mismo y de retornar a mí mismo”²⁸⁷. Esa responsabilidad es la *ob-ligatio* de la que habla Adela Cortina, una obligación que ya no procede sólo de la razón sino también del corazón.

Al hablar de la obligación con los seres no humanos, es evidente que no hay un reconocimiento recíproco, ahí es donde actúa la razón cordial que hace posible estimar lo valiosos o lo vulnerables que son, ahí es donde se despierta el sentimiento de compasión que lleva al hombre a proteger y ase responsables de dichos seres.

Adela Cortina indica que no se trata de eliminar la razón práctica, el deber, el placer, o la virtud, se trata de tomar de ellos todo lo que pueda ayudar a comprender la obligación moral. Es importante tener en cuenta todos los aportes hechos por las distintas corrientes éticas ya que dichos aportes han ido allanando el camino hasta llegar a descubrir en el *reconocimiento cordial* la fuente de la obligación ética²⁸⁸.

En *Justicia Cordial*, nuestra autora no introduce nuevos temas, más bien organiza la obra como si se tratase de un pequeño manual. Recapitula y sintetiza las ideas que había desarrollado anteriormente para concluir con la propuesta de que el corazón sea el que prime en la demanda de la justicia. En esta obra, Adela Cortina diseña la fisonomía definitiva de la *ética cordis*. Cabe mencionar que dicha obra resultó de la adaptación del

²⁸⁶ Ibid., p. 51.

²⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel, “Del uno al otro, trascendencia y tiempo”; *Entre Nosotros*, Ed. PRE-TEXTOS, Valencia, 1993, p. 179

²⁸⁸ ERC, p. 52

discurso *-Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas-* que pronunció en su incorporación a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 2008²⁸⁹.

10. ÉTICAS MAXIMALISTAS Y VALORES OBJETIVOS

Del análisis de la propuesta de Adela Cortina realizado en el capítulo anterior, sabemos que una ética maximalista es aquella que tiene como objetivo la felicidad del hombre. Como ejemplos de éticas de máximos tenemos: la ética de virtudes, la estoica, la epicúrea, el utilitarismo. En el ámbito de la moral confesional el objetivo es el mismo, pero en este caso los valores religiosos son los que guían a la persona para lograr su felicidad. En última instancia, la búsqueda de la felicidad estará orientado por los preceptos dados por un Ser supremo.

En el ámbito secular, la búsqueda de la felicidad se fundamenta en valores laicos, sean valores sociales, políticos, humanistas, ecologistas, etc., estos valores son los que orientan al ser humano hacia su realización personal.

Tanto en el ámbito religioso como en el secular, las personas buscan su realización personal desde su subjetividad, es decir desde sus concepciones particulares de vida buena. Es evidente que una búsqueda subjetiva de la felicidad es totalmente legítima ya que todo ser humano o pueblo tiene derecho a buscar su felicidad en concordancia con su cosmovisión, cultura, sistema de creencias o ideología. También es importante recalcar que nadie puede imponer a otro su manera de ser feliz. Nadie puede obligar a otros a asumir creencias o ideologías que no comparta, ya que, como garantiza la declaración universal de los derechos humanos, toda persona o pueblo goza de libertad de expresión, de conciencia, de culto, etc.

Adela Cortina lo expresa claramente, la felicidad no se impone. La única manera de pretender que otros sigan nuestras opciones de felicidad es invitar o sugerir.

En el terreno de la felicidad tiene sentido dar consejos, asesorar, sugerir a otra persona cómo podría alcanzarla, bien desde la propia experiencia, bien desde la confianza que otros nos merecen y que indican que ese es el buen camino²⁹⁰.

²⁸⁹ PIRES, María do Ceu, Ob. Cit., p. 52

²⁹⁰ ESC, p. 57.

Continuará diciendo que las éticas maximalistas no se preguntan por el deber del fenómeno moral, no se cuestionan el por qué hay que ser feliz, sino, más bien, tratan de esclarecer la forma de ser feliz. La respuesta no puede referirse al fundamento “¿por qué?, sino al modo de serlo”²⁹¹.

Como sabemos, todo ser humano busca la felicidad, bien podemos decir que dicha búsqueda tiene carácter universal. El hecho de que toda persona, más allá de su etnia, cultura, religión o clase social, busque la felicidad, plantea un interrogante: ¿sería posible formalizar algún modo de ser feliz? ¿sería posible diseñar una moral formal que sea universalizable? Esta moral sería aquella que proponga actitudes de vida que puedan ser asumidas por todos los seres humanos. Como ejemplo de dicha moral, en la línea confesional, tenemos a la moral cristiana.

Más allá de los problemas de manipulación o fundamentalismo al que están expuestas las morales religiosas, éstas pueden ofrecer lineamientos muy válidos para dirigir el comportamiento del hombre y la sociedad. En el caso específico del cristianismo católico, su moral ofrece una opción vital que está en absoluta consonancia con los mínimos de la ética civil. Si alguien dice ser cristiano, no puede tratar mal a otro ser humano, no puede desconocer su dignidad o faltarle al respeto, ser injusto o intolerante. Adela Cortina describe un ejemplo de ética maximalista que bien podría ser universalizable:

Una ética creyente, al menos la cristiana, por su parte, busca orientarse en la revelación a la hora de proponer caminos de realización, y por eso fundamenta en ella tales orientaciones. Que Dios es padre y los hombres son hermanos es, en definitiva, la clave última de una ética que no puede a renglón seguido sino invitar al amor a todos y cada uno de los hombres, en lo cual cifra su pretensión de universalidad²⁹².

En la actualidad postsecular, la moral cristiana católica se desenvuelve en el campo de la propuesta. Gracias al proceso de secularización y los cambios sociales de los últimos tiempos, ya no tiene ese poder inquisitorial que tuvo en épocas pasadas. Hoy, dicha moral ofrece a la humanidad una propuesta de felicidad que bien podría ser compartida a nivel

²⁹¹ EADR, p. 202.

²⁹² ESC, p. 145.

universal. Un ejemplo de lo dicho lo podemos ver en el mensaje de la encíclica *Laudato si* del papa Francisco, ahí hay una propuesta ecológica que trasciende en mucho los determinismos de culturas, razas, credos, etc.

En la línea secular tenemos el ejemplo del movimiento ecologista. Cada vez más fuerte y muy variado, sus integrantes optan por la realización personal defendiendo el medio ambiente. Los efectos devastadores de la indiscriminada tala de los bosques, la contaminación de los ríos, el crecimiento desmesurado de los basureros en las grandes ciudades, la contaminación del aire por el CO₂, etc., son motivos suficientes para que día a día más personas se sumen a la causa de defender la naturaleza. Personas de distinta cultura y nacionalidad, buscan una opción de trascendencia a través de la defensa del medioambiente; este medio de buscar la felicidad puede llegar a ser universalizable.

De entre las éticas maximalistas, es interesante analizar las religiosas. Al proponer la realización personal en atención a lo trascendente, dichas éticas tienden a desarrollar en el hombre un *ethos* espiritual. En el caso particular del cristianismo católico, el contenido axiológico de esta ética es muy rico en valores humanos. Así tenemos valores como: la misericordia, el sacrificio, el perdón, la solidaridad. Estos valores superan a valores morales como la justicia, el deber o la obligación. Los primeros superan el ámbito de la mera racionalidad práctica para entrar en el campo de la razón cordial.

Es conocido que en varios países existe la pena de muerte por homicidio o asesinato, si alguien mata a un ser humano es justo que pague con su vida. Aquí es donde la misericordia y el perdón, pueden encontrar opciones más humanas para que el culpable responda por su delito sin que ello signifique que deba morir. De lo dicho se infiere que, si las éticas maximalistas buscan el respeto al ser humano, bien podrían superar los distintos subjetivismos, ya que no hay nada más objetivo que la dignidad y los derechos del Hombre.

Pero ¿qué sucede cuando se busca la felicidad irrespetando la dignidad del Otro? Ninguna opción de felicidad es legítima si se fundamenta en la injusticia que socava la felicidad de aquellos que por no tener poder se convierten en víctimas. Toda ética de máximos debe tener su marco de referencia en los mínimos de justicia, pero más aún en la racionalidad cordial. Dicho marco les permitirá integrar de manera armónica los campos de lo subjetivo y lo objetivo, así se podrán desarrollar opciones de felicidad personal sin perder de vista la felicidad del otro. Las éticas maximalistas deben tomar en cuenta los

valores objetivos y los valores cordiales. Valores como los mínimos de justicia y los del reconocimiento recíproco y la compasión, ayudarán al ser humano a superar el fundamentalismo y el fanatismo. Al tener lineamientos universalizables, toda persona guiará sus acciones y omisiones en base a argumentos razonables, esto le permitirá al hombre conducirse mejor en el campo de la gratuidad, el amor, el perdón, etc.

11. FORMAR LA CONCIENCIA EN VALORES CÍVICOS

Con la reflexión hecha hasta ahora se muestra que la propuesta de Adela Cortina puede ayudar grandemente en la formación de ciudadanos que defiendan los derechos humanos y construyan sociedades no sólo más justas sino también más solidarias y compasivas. Para llevar a la práctica esta posibilidad, es necesario que todos los pueblos de la tierra incorporen en sus sistemas educativos los planteamientos dados por la ética cívica. Tanto cuanto *los ciudadanos del mundo* logren integrar en su conciencia moral los valores cívicos, será posible superar las injusticias, la corrupción, la violencia y demás problemas que enfrentan muchas sociedades en la actualidad.

Es necesario tomar en cuenta que toda educación y en especial la educación en valores tiene el aspecto formal y el no formal²⁹³. La educación tanto en valores cívicos como en valores cordiales se inicia de modo no formal, es decir desde el hogar. Tanto cuanto los padres vivan los valores mencionados, los hijos podrán asimilar dichos valores. A este respecto, Adela Cortina expresa que también la familia, el grupo de amigos y los medios de comunicación son espacios en los que se transmiten tanto valores como antivalores, pero hay que tomar en cuenta que, en la actualidad, los medios de comunicación masiva transmiten más información que la que se da en la escuela, el colegio, o la universidad²⁹⁴.

Aquí tropezamos con un problema especialmente para los jóvenes. El hecho de recibir datos e información de forma indiscriminada causa confusión al momento de definir

²⁹³ CAÑELLAS, Antonio, “Continuidad y Complementariedad Entre la Educación Formal y no Formal”, *Revista de Educación*, núm. 338 (2005), pp. 9-22. A decir de Antonio Cañellas la educación formal es aquella que se imparte en los sistemas educativos oficiales y que culminan con la obtención de títulos otorgados por el Estado. En contraposición la educación no formal es aquella cuya responsabilidad no recae directamente en el Estado.

²⁹⁴ Cf. ESC, p 123.

lo realmente valioso y lo que no lo es. Al no tener un criterio formado, dan por buena cualquier información que reciben de las redes sociales o cualquier medio de comunicación. Esta realidad lleva a Adela Cortina a ver la necesidad de desarrollar en los jóvenes la capacidad de estimar los valores, ya que, si no pueden distinguir los valores de los antivalores mal se puede querer educar a los jóvenes en la autonomía y la solidaridad.

La falta de estimativa sería la causa principal que llevaría a los jóvenes a someterse a nuevas tiranías representadas en el grupo de amigos, la televisión, los juegos de video, las redes sociales, etc., ya que

(...) de igual forma que hay diversos tipos de dogmatismos, incluso el de quien tiene ciegamente por verdadero lo que dice un periódico o algún personaje famoso, hay también distintos modos de tiranía, y bien puede ocurrir que actualmente esté más dispuesto un niño a dar por bueno lo que oye en la televisión o lo que sus amigos por bueno tienen, que lo que sus padres o maestros le aconsejan²⁹⁵.

La consecuencia más perniciosa de este problema es que, en el momento de desarrollar modelos de comportamiento moral, la mayor influencia la ejercen el grupo de amigos o los medios de comunicación. Por esta razón las personas desarrollan actitudes superficiales motivadas por valores exclusivamente consumistas, la autonomía del hombre se ve disminuida ya que se restringe su área de realización a lo meramente superficial: corporal y material. La sociedad se ve sometida al dominio de la moda en productos y costumbres. Lo peor de todo es que, quien padece este problema, cree que está siendo totalmente autónomo y libre²⁹⁶.

Adela Cortina afianza su posición cuando indica que, para defender la supuesta autonomía, hoy se pregona mucho el derecho a la diferencia, se critica en forma desmedida la razón moderna y se exalta el relativismo posmoderno. Pero, sin embargo, la autenticidad promovida no es tan real. En la actualidad se vive un proceso universalista generado por las transnacionales, las cuales venden los mismos productos en todos los países en los que tienen influencia. De esta forma, la objetada universalidad racional moderna, es subplantada por la universalidad alienante de los paradigmas comerciales²⁹⁷.

²⁹⁵ Ibid., p. 123.

²⁹⁶ Cf. Ibid., p. 124.

²⁹⁷ Ibidem.

Esta situación nos da a entender que, si queremos formar una sociedad con valores morales y más aún cordiales, es necesario proporcionarle parámetros dignos de ser enseñados. Pero ¿cuáles serían esos parámetros? Además, se debe analizar si son legítimos o no, y si realmente conviene su enseñanza en ámbitos como la economía, la política, la medicina, etc. A este respecto, una opción válida para dirigir el comportamiento moral, son aquellos valores que comparten las personas que viven en sociedades democráticas, sin que sus creencias religiosas o sus ideales de felicidad impidan su aceptación. Dichos valores son los propuestos por la ética civil como bien lo indica Adela Cortina:

(...) la moral que hemos de lograr a través de la educación de una forma común es la de la moral cívica, es decir la moral que comparten los ciudadanos de una sociedad democrática, sea cual fuere su credo religioso o su increencia, su concepción de vida buena o sus ideales de felicidad²⁹⁸.

Valores como la justicia, el respeto, la tolerancia o la igualdad, han sido madurados por la humanidad a través experiencias, muchas veces traumáticas -guerras, intolerancia, xenofobia, persecuciones políticas, etc.- y sería un retroceso si todo ese patrimonio axiológico se perdiese. Sería un error permitir que las nuevas generaciones vuelvan a recrear los valores partiendo de cero. Sería lo mismo que volviesen a inventar nuevamente todo lo alcanzado en el mundo tecnológico. Tal cosa es imposible en el área científica y creemos que en lo moral también es inconveniente²⁹⁹, esta es la razón por la cual nuestra autora objeta la negativa de ciertas personas a educar a los niños en valores ya existentes:

En este orden de cosas, resulta incomprensible la actitud de algunos profesores, totalmente reticentes a educar en determinados valores morales, por el temor a producir ciudadanos domesticados, y, sin embargo, dispuestos a enseñar el teorema de Tales o el de Pitágoras y a transmitir cuantas habilidades hemos ido aprendiendo –sobre todo en occidente- a lo largo de la historia. ¿Por qué coaccionar las mentes de los niños en el sentido de una determinada geometría o de unas determinadas tecnologías, si a lo mejor son capaces de encontrar propuestas mejores? ³⁰⁰.

Para mantener los logros en el campo axiológico y moral, es necesario que se enseñen los valores ya establecidos como universales. Por esta razón creemos que es muy importante que se eduque en una moral cívica. De no hacerlo se perderían valores que, por

²⁹⁸ Ibid. pp. 126 y 127.

²⁹⁹ Cf. Ibid., 128.

³⁰⁰ Ibid., pp. 127, 128.

su naturaleza objetiva, ayudarían a la sociedad a superar los problemas que enfrenta y que al parecer tienden a empeorar.

Algo que también se debe tener en cuenta en lo referente a la educación en valores, es que dicha educación tiene carácter personal y colectivo. En lo correspondiente a la persona, la formación moral suele marcar la orientación vital de todo ser humano. Lo hará un hombre de bien o, todo lo contrario. Debido a los fundamentos y objetivos de la ética cívica, si alguien es educado bajo estos parámetros, tendrá una gran probabilidad de ser una persona de bien.

En lo colectivo sabemos que nadie es una isla y que todos dependemos de todos. Pero es necesario que superemos lo meramente instrumental para llegar al plano de la alteridad, en donde el otro aparece también como un ser humano y no únicamente como un medio. De la misma forma este objetivo puede ser alcanzado con la educación en una moral cívica. Adela Cortina hace notar la dimensión personal y universal de la educación cuando indica que “Una educación integral tiene, pues, que tener en cuenta la dimensión comunitaria de la persona, su proyecto personal, y también su capacidad de universalización”³⁰¹. Y esto es así debido a que

Los valores, como todo descubrimiento de la humanidad, son valiosos por sí mismos, pero se descubren en la implicación con la experiencia. Sin esa implicación, sin vivir con los marginados, los que sufren, los vulnerables, es difícil apreciar el valor de la solidaridad; sin haber experimentado en carne propia la marginación, el sufrimiento o la vulnerabilidad, es imposible apreciar el valor de la solidaridad y de la aspiración a la igualdad; es imposible apreciar lo que vale poder echar una mano y poder recibirla. Los valores se descubren en la implicación con la experiencia, en la implicación con la realidad, no se descubren en los libros. Se aprenden (...) a través de un *proceso de degustación*.³⁰²

Con una educación en los términos planteados, se desarrollará una moral personal y social que ponga en evidencia valores universalizables como la solidaridad, la igualdad, la tolerancia, etc., se logrará formar ciudadanos con valores comunes que sean capaces de un entendimiento dialógico en un mismo lenguaje ético. Sólo con la educación en valores universalizables y cordiales se podrá superar los distintos subjetivismos y los consiguientes abusos de poder que generan tantas injusticias.

³⁰¹ Ibid. p. 135.

³⁰² EVRC, p. 33.

CAPÍTULO IV

LA ÉTICA CIVIL Y LA CRISIS DE VALORES

Otro de los aspectos abordados por Adela Cortina en su obra filosófica es la Crisis de Valores. En el capítulo anterior analizamos las bases sobre las que se cimenta su propuesta ética, principalmente la objetividad del valor y la racionalidad cordial, bases que permitían la formación de un ethos universal. De llegar a concretarse tal ethos universal sería posible la formación de una sociedad cosmopolita en la que los valores morales mínimos regirían la convivencia humana.

Lastimosamente, este anhelo de la Ética cívica y de la humanidad entera se ve obstaculizado debido a que muchas personas en lugar de vivir en base a los valores morales optan por los antivalores. Actos como la violencia, la deshonestidad, el odio, la venganza, la corrupción en sus innumerables formas, determinan una realidad social diametralmente opuesta a la buscada por la Ética civil. Este fenómeno de corrupción y violencia es el que va configurando la llamada *crisis de valores*.

En este capítulo analizaremos los planteamientos fundamentales de Adela Cortina con respecto a la crisis de valores y su posible superación a través de su propuesta ética. Para contextualizar el tema planteado primeramente analizaremos la noción de crisis en general, así conoceremos los factores que intervienen en cualquier tipo de crisis. Seguidamente aplicaremos lo analizado al ámbito moral, aquí entenderemos cual es la real dimensión de aquello que se ha dado en llamar crisis de valores. Analizaremos también las consecuencias axiológicas producidas por el pensamiento posmoderno y cómo ha influido en la generación de una situación crítica en la percepción de los valores. Clarificaremos también que un valor en sí mismo no puede entrar en crisis, lo cual nos permitirá explicar qué es realmente la crisis en cuestión. Seguidamente analizaremos cómo las características y los planteamientos de la ética cívica pueden contribuir para una posible superación de la crisis planteada. Veremos cómo, la moral cívica y la moral creyente, pueden integrarse en aras de superar la crisis de valores, de esta manera abordaremos nuestro tema desde la perspectiva postsecular. Para finalizar describiremos cómo la educación en una moral

cívica se convierte en un factor preponderante en la superación de aquello que denominamos crisis de valores.

1. CRISIS EN GENERAL

Nuestra civilización, altamente tecnificada en cuanto a medios de comunicación masiva, nos permite cada mañana enterarnos de los eventos que han acaecido en el mundo. En los noticieros de las cadenas locales e internacionales, es común ver los acontecimientos más catastróficos que tuvieron lugar en los últimos minutos, incluso, muchas veces, se nos presentan eventos en pleno desarrollo. El último bombardeo, la última masacre, la estafa o el caso de corrupción más escandaloso son el pan de cada día. Constatamos día a día que: la economía, el estado, la política internacional, el mundo entero, están en crisis.

El ámbito de la convivencia familiar y social no es la excepción. Los casos de violencia intrafamiliar, agresiones sexuales de padres a hijas, el abandono de niños recién nacidos en basureros, parques, o cualquier lugar público, el femicidio, etc., nos dan a entender que el grado de violencia e irresponsabilidad humana va en aumento. La cuestión inmediata es: ¿A qué se debe toda esta situación tan caótica? Las respuestas suelen ser de lo más variadas, pero hay una que se destaca entre todas: la *crisis de valores*.

Un hecho que debemos destacar es que un número importante de la población no conoce a ciencia cierta el tema de los valores, esta es la razón por la cual se suele mal interpretar dicha crisis. Para entenderla a ciencia cierta acudiremos a lo analizado por Adela Cortina, Ortega, Scheler, Habermas, entre otros. Así haremos un estudio detallado de su origen y características.

Para una primera aproximación al concepto de crisis, Adela Cortina expresa que

La palabra “crisis” significa, según el Diccionario: “aquel momento en que se produce un cambio muy marcado en algo, por ejemplo en una enfermedad o en la naturaleza de una persona” En el caso de la enfermedad , entra en crisis cuando se decanta hacia la recuperación o hacia la muerte; en el caso de los valores personales, entran en crisis cuando alguien empieza a poner en cuestión sus convicciones, a dudar de que sean verdaderas, y se produce una situación de inquietud o de angustia porque no sabe si se reafirmará en ellas o acabará abandonándolas”³⁰³.

³⁰³ ECR, p. 35.

De lo dicho por nuestra autora entendemos que toda crisis es un proceso que tiene un desenlace positivo o negativo, es decir es un proceso de transición que necesariamente implica un cambio. Esta característica es de gran importancia ya que revela que, pasados los momentos críticos las cosas bien podrían mejorar. De aquí se infiere que una crisis no es necesariamente una caída en lo negativo o lo catastrófico, sino más bien puede ser una oportunidad para mejorar las cosas que existían antes del momento crítico. A este respecto Vidal indica que

El uso arbitrario del vocablo ha acumulado sobre él, significaciones de carácter preferentemente negativo: decaimiento, depresión, pérdidas de ánimo, situación problemática (en economía, en política), desorientación (en cultura, en religión) etc. Por el contrario, el uso culto propende reivindicar para el término de crisis, un contenido semántico positivo, en conformidad con su etimología griega: juicio, discernimiento, decisión final sobre un proceso iniciado, cambio decisivo, elección, etc.³⁰⁴

Como es evidente, para que se produzca un estado crítico, primero debe existir y de hecho se da, un estado en el cual los factores personales, familiares, sociales, políticos, morales, etc., se experimentan como normales, aceptables, equilibrados, buenos. En el momento en que lo vigente no satisface los requerimientos de la sociedad, se objeta el estatus establecido y la crisis se desencadena. Se generan procesos de transición que llevarán a la entidad que lo padece a un nuevo estado en donde todo aparecerá nuevamente como lo aceptado, lo prudente, lo que está bien. De ahí, en un momento dado, volverá a objetarse lo establecido y se generará nuevamente el ciclo de transición.

Savater expone las fases de toda crisis: “Los economistas expertos en teoría de las crisis, distinguen en cada una de ellas cuatro fases: surgimiento, crisis propiamente dicha, depresión y relanzamiento”³⁰⁵. Al analizar los momentos de transición y los factores que los motivan, notamos que hay eventos críticos en los que la voluntad del hombre puede modificar los factores que causan la crisis. Si una relación de pareja entra en crisis, los involucrados pueden recurrir a una terapia de pareja, y con la buena voluntad de ambas partes bien pueden superar dicha crisis. Igualmente, en una crisis política, gobernantes y

³⁰⁴ VIDAL, Marciano, *La Ética Civil y la Moral Cristiana*, Madrid, Ed. San Pablo, 1995, p. 29.

³⁰⁵ SAVATER, Fernando, *Imperativos y Desafíos*, Madrid, Ed. Legasa, 1981, p. 25.

governados pueden llegar a acuerdos y superar los problemas que, de una u otra manera, siempre surgen en la Res pública.

Pero también existen aquellas circunstancias en las que el Hombre no puede hacer nada para encaminar los resultados de la crisis. En eventos naturales como erupciones volcánicas, inundaciones o terremotos, la voluntad humana poco puede hacer para evitar su aparición o para encaminar sus consecuencias. En estos casos, solo es posible esperar que los procesos terminen para evaluar sus consecuencias y tomar acciones compensatorias.

Debido al hecho de desconocer la dirección que puede tomar la crisis, distintos pensadores han propuesto métodos y teorías para conocer sus características y predecir sus consecuencias. Así tenemos lo expuesto por Wiener y Kahn³⁰⁶, en donde se hace un análisis que describe las características de las crisis. Aquí se destaca el alto grado de ansiedad e inseguridad que se experimenta en un momento de crisis, así como como lo impredecible de los resultados. De cualquier forma, las crisis siempre van a producir cambios que bien pueden ser positivos. Por esta razón, en materia de moral, educación, política, etc., las crisis bien pueden ser oportunidades para diseñar nuevas formas de relación humana. En base a las crisis se pueden superar errores del pasado y mejorar el presente y el futuro. Ya sea en el ámbito personal, familiar, social, político, religioso, etc., las crisis, bien pueden ser oportunidades para mejorar.

2. POSTMODERNIDAD Y CONSECUENCIAS AXIOLÓGICAS.

Uno de los factores que han objetado la vigencia de valores tradicionales, es el fenómeno conocido como posmodernidad. En el capítulo I describimos que una de las

³⁰⁶ Ibid. p. 23. “En 1962, Wiener y Kahn dieron una definición abstracto-analítica de la crisis en doce puntos: 1) La crisis es, a menudo, el punto crucial en el desarrollo de una secuencia de acontecimientos y acciones. 2) La crisis es una situación en la que los participantes experimentan en alto grado la necesidad de acción. 3) La crisis pone en peligro los fines y los objetivos de quienes están envueltos en ella. 4) La crisis desemboca en un desenlace cuyas repercusiones van a configurar el futuro de los participantes. 5) La crisis consiste en una convergencia de acontecimientos que dan como resultado un nuevo conjunto de circunstancias. 6) La crisis crea incertidumbre, tanto al valorar la situación crítica como al formular situaciones alternativas para hacerle frente. 7) La crisis disminuye el control sobre los acontecimientos y sus efectos. 8) La crisis acentúa la sensación de urgencia, lo cual frecuentemente, produce tensión y ansiedad en los participantes. 9) La crisis es una circunstancia en la cual la información de la que disponen los participantes es extraordinariamente inadecuada. 10) La crisis acentúa la impaciencia de las partes envueltas en ella. 11) La crisis se caracteriza por los cambios que sobrevienen en las relaciones que existían entre los participantes. 12) La crisis agrava la tensión entre los participantes, especialmente en las crisis políticas entre las naciones”.

características de la posmodernidad era el de reaccionar ante los fracasos de las certezas y logros de la modernidad. Dichos fracasos se traducían como la crisis de los grandes relatos, el fin de las ideologías, la negación del sujeto, el fin de la historia, el desencanto del progreso ilimitado, etc.

Para establecer el nexo entre el movimiento posmoderno y la crisis de valores comentemos brevemente el significado de las manifestaciones mencionadas. En lo referente a la muerte del sujeto, son los diferentes estructuralismos los que han provocado su destrucción. Ellos propugnan que ya no hay que reconstruir o descubrir al sujeto sino disolverlo, ya que la estructura no depende de ningún sujeto ni se aloja en conciencia alguna. De esta forma el sujeto deja de ser persona y pasa a ser una cosa entre las cosas³⁰⁷.

En lo referente al fin de la historia en su versión contemporánea, tenemos lo dicho por Francis Fukuyama. Para llegar a su concepción de fin de la historia Fukuyama analiza lo dicho por Hegel y Marx. Como es conocido, el concepto de historia como proceso dialéctico con un principio, una etapa intermedia y un final fue propuesto por Hegel, el cual pensaba que la historia llegará a su culminación en el momento en el que la razón fuera la que organice la sociedad y el Estado. Marx toma en parte lo dicho por Hegel e indica que el desarrollo histórico de las distintas sociedades era impulsado por la interacción de fuerzas materiales. Dicho desarrollo llegaría a su fin en el momento en que la utopía comunista llegase a realizarse, terminando las pulsiones de las fuerzas mencionadas³⁰⁸.

La lectura de Hegel que hace Fukuyama le lleva a afirmar que el fin de la historia sería el triunfo del liberalismo capitalista sobre otras ideologías políticas y económicas. No en vano expresa que

El fin de la Historia será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores³⁰⁹.

³⁰⁷ Cf. OBIOLS, Guillermo, *Postmodernidad y escuela secundaria*, Buenos Aires, Ed. Kapeluz, 1994, p. 28.

³⁰⁸ Cf. FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el Ultimo Hombre*, Barcelona, Editorial Planeta, 1992, pp. 12 y 13.

³⁰⁹ *Ibid.*, p 26.

Según esta visión, serían las grandes transnacionales las que representarían el desarrollo del espíritu absoluto hegeliano. El bienestar de los seres humanos se daría gracias al trabajo generado por la iniciativa capitalista, disolviendo toda lucha de clases y la necesidad de revolución alguna.

Si tomamos en cuenta el número de muertos y desplazados que han producido los desalojos de campesinos en centro y sur América llevados a cabo por las transnacionales agrícolas en complicidad con los gobiernos locales; los miles de campesinos enfermos de cáncer debido a la contaminación del suelo y del agua causada por las grandes transnacionales petroleras; la pauperización de pueblos enteros debido a las políticas económicas de gobernantes corruptos; y un largo etc., es imposible pensar que haya desaparecido la necesidad de revoluciones que busquen justicia, equidad, igualdad de derechos, etc. Como se puede observar la historia continúa, especialmente la de las víctimas del neoliberalismo depredador e inhumano.

Otra de las características de la posmodernidad es el denominado fin de los *grandes metarrelatos*. Aquellos planteamientos de la modernidad que pretendían legitimar la marcha de la historia de la humanidad por el camino de la emancipación de toda dominación, sujeción y alienación, entraron en crisis. Se dejó de entender a la Historia como dotada de un curso predeterminado. El planteamiento hegeliano, *todo lo real es racional, y todo lo racional es real*, como el anhelo de que la razón sea la que determine la realidad y la cristalice en el Estado³¹⁰, no se llevó a cabo -esto se constató en los totalitarismos y las dictaduras del siglo XX que, entre Europa y Latinoamérica costaron millones de vidas humanas-; la revolución proletaria como recuperación de la verdadera esencia humana es objetada por el totalitarismo de Stalin; la validez de la economía libre de mercado es objetada por las distintas crisis del sistema capitalista³¹¹.

³¹⁰ HEGEL, Georg Wilhelm, *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 100. “Lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos. Hemos considerado ya la voluntad subjetiva; hemos visto que tiene un fin, que es la verdad de una realidad, precisamente por cuanto es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y sólo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el *Estado*. Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente”.

³¹¹ Cf. VATTIMO, Gianni, *Ética de la Interpretación*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992, pp. 16, 17.

Así pues, metarrelatos como el ilustrado que propugnaba la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y del principio de igualdad; el del idealismo consistente en la realización del espíritu absoluto (la razón); el positivista con el desarrollo de la ciencia, la técnica y la industria, como realizadores de un mundo de bienestar; el Marxista y la liberación de la explotación y de la alienación por medio de la revolución; el capitalista y la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecno-industrial³¹², no llegaron a cumplirse, al menos, no en su totalidad ni para todos los habitantes de la tierra.

Este incumplimiento generó la crítica posmoderna, la cual no era más que una respuesta a las fallas del proyecto progresista-absolutista de la modernidad. Ahora bien, ¿cuáles fueron las consecuencias en el campo de los valores morales?

Desde la perspectiva de Vattimo, el enunciado de Nietzsche: Dios ha muerto, no tiene por objeto negar la existencia de un Ser trascendente, lo que realmente expresa es el fin de la creencia en fundamentos y valores últimos o en esencias inmutables³¹³. En las antípodas de este planteamiento estaría la propuesta axiológica de Scheler y Hartman quienes reconocen en los valores la característica de *esencia*. Como bien lo indica Derisi:

(...) en Scheler, los valores son para el sentimiento, lo que las esencias de Husserl para la inteligencia. Los valores serán como esencias valiosas que se manifiestan formalmente en la intencionalidad de los sentimientos espirituales. Así como el ente es captado por el entendimiento, los valores son captados por los sentimientos, ya que son hechos o realidades ofrecidas por sí mismas sin deducción ni raciocinio alguno³¹⁴.

Si tomamos como base lo propuesto por Scheler, podemos decir que la objeción nietzscheana no objeta realmente lo esencial del valor, lo que objeta es la llamada: *absolutización de los valores*, en este caso, la absolutización de Dios en detrimento de la felicidad del Hombre.

En lo que a la sociedad se refiere, la absolutización de los valores es entendida como la idolatrización de algún valor específico. A lo largo de la historia, ciertas sociedades o grupos humanos han oprimido o aniquilado a sectores más débiles en nombre de valores

³¹² Cf. MUÑOZ, Jacobo, *Introducción a Lyotard Jean Francois, ¿Por qué Filosofar?*, Barcelona, Paidós 1998, p. 63.

³¹³ VATTIMO, Gianni, Ob. Cit. p. 46.

³¹⁴ DERISI, Octavio, *Max Scheler, Ética Material de los Valores*, Madrid, Ed. Magisterio Español S. A., 1979, p. 36.

como: la Naturaleza, el Imperio, el Capital, la Técnica, el Poder, la Raza, la Nación, la Revolución, la Fe³¹⁵. Dichos valores, en lugar de ayudar a crecer al hombre en humanidad representaron todo lo contrario, es decir, valores que normalmente tienden a la realización de la persona y a la búsqueda de su equilibrio y felicidad, se convirtieron en motivaciones para aniquilar a quienes pensaban diferente y de hecho carecían de poder. En nombre del valor fetichizado, se cometieron los más abominables crímenes. Son ejemplos tristemente célebres: el exterminio de judíos por parte de los Nazis, las masacres de creyentes católicos en la Revolución francesa, en la Revolución mexicana y en muchas otras revoluciones; el genocidio llevado a cabo por los ingleses en contra de los indígenas en el siglo XVIII en lo que hoy es Norteamérica, etc.

Estos hechos del pasado, que no se diferencian mayormente de los del presente, nos muestran que los detentadores del poder suelen perder de vista valores supremos como el respeto a la vida y a la dignidad humana. Suelen absolutizar valores particulares, negándole sus derechos a los débiles carentes de tecnología propia o de recursos económicos.

Es así como, al intentar acabar con los parámetros absolutos o esenciales, se produjo la negación de valores y normas universales. Dicha negación permitía a todo ser humano tomar un rumbo axiológico particular cayendo nuevamente en una suerte de absolutismo. Para decirlo con Vattimo: “al invalidar un metarrelato se colocó otro metarrelato”³¹⁶. Al querer demoler ciertos valores, se absolutizaron otros, cayendo en el mismo error.

Como se puede observar, el movimiento posmoderno no fue la opción para humanizar al hombre. Su influencia en el comportamiento social nos indica que fue uno de los factores que también ha contribuido a producir la llamada crisis de valores.

Afortunadamente en el mundo de la filosofía y en especial en el de la filosofía moral, han surgido opciones que pueden ayudar a la sociedad contemporánea a superar la situación crítica mencionada, una de esas opciones, como lo vamos mostrando en este trabajo, es la propuesta ética de Adela Cortina.

Como profundizaremos más adelante, la ética cívica coloca al ser humano como protagonista. De esta forma, todas las disciplinas sociales: ética, política, economía, etc., ya no dependen de entes omnipotentes como lo fueron en su momento la Iglesia o el Partido

³¹⁵Cf. GONZÁLEZ, Luis, *Ética*, Bogotá, Editorial el Búho, 2002, p. 125.

³¹⁶ VATTIMO, Gianni, *Ob. Cit.* p. 18.

comunista en Rusia o China, sino de lo que los ciudadanos libres e independientes decidan. Será la responsabilidad humana la que establezca y perfeccione el modo de superar el oleaje crítico-axiológico generado por la posmodernidad.

3. CRISIS DE VALORES.

Gracias a lo analizado en los acápites precedentes podemos entender de mejor manera qué es aquello que conocemos como crisis de valores. Seguidamente ahondaremos el tema en su real dimensión. Ya en el siglo XIX Nietzsche anunciaba el advenimiento de una crisis de valores en la sociedad europea, crisis que la cataloga como una transvaloración de todos los valores que se daría gracias a la llegada del *nihilismo*.

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del *nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar³¹⁷.

Nietzsche, en *La Voluntad de Poder*, indica que la llegada del nihilismo es necesaria y se dará en el momento en que los valores e ideales vigentes se pongan en tela de juicio hasta sus últimas consecuencias, también dirá que es necesario experimentar personalmente el nihilismo para comprender el verdadero valor de los “valores”, experiencia que revelará la necesidad de nuevos valores³¹⁸.

Pero ¿cuál es el origen del nihilismo? Según Nietzsche, el nihilismo entendido como “el rechazo radical del valor, el sentido, el deseo” no se da por las crisis sociales, la degeneración fisiológica o la corrupción; enfatiza que la miseria espiritual, corporal e intelectual tampoco tienen la capacidad para producir el nihilismo; lo que sí lo produce es la interpretación cristiana de la moral³¹⁹.

Para explicar cómo la interpretación cristiana de la moral genera el nihilismo, Nietzsche indica que

³¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*, EDAV, Madrid 2000, p. 31.

³¹⁸ Cf. Ibid. p. 32.

³¹⁹ Cf. Ibid. p. 33.

La decadencia del cristianismo, en su moral (que es inmóvil) que se vuelve contra el Dios cristiano (el sentido de la verdad altamente desarrollado por el cristianismo se transforma en asco ante la falsedad y la mentira de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. La reacción del «Dios es la verdad» en la creencia fanática «todo es falso».

Aquí observamos que Nietzsche expresa que la moral cristiana es “inmóvil” y que el sentido de la verdad que desarrolló el cristianismo fue alto, este cristianismo lógicamente es el cristianismo inicial, no se refiere al cristianismo que existía en la Alemania del siglo XIX, que como conocemos fue un cristianismo de característica protestante³²⁰. Ahora bien, Nietzsche indica que la decadencia del cristianismo en su moral se vuelve en contra del Dios Cristiano. Este hecho se da debido a la falsedad y la mentira de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia³²¹. Como podemos ver, aquí de alguna manera ya se va perfilando la idea nietzscheana de la muerte de Dios.

Continuará diciendo que “Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la decadencia de la interpretación moral del mundo”³²², que “después de haber intentado huir hacia un más allá acaba en nihilismo”. Es evidente que Nietzsche atribuye el escepticismo moral a su base en algo que esté fuera de este mundo, en una proyección hacia un más allá. Esta crítica la podemos ver más claramente en un pasaje del Zarathustra.

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡*sea* el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobretelerales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!³²³

Dicha separación entre el mundo concreto y un más allá, es la que, según Nietzsche, hará que el cristianismo caiga en un nihilismo, caída que le lleva a sospechar que todas las interpretaciones del mundo bien podrían ser falsas. Estas ideas son las que llevan a

³²⁰ Recordemos que Nietzsche procede de una familia protestante, y que incluso él había iniciado sus estudios teológicos con miras a ser pastor.

³²¹ Ya conocemos que uno de los pilares del protestantismo luterano fue la libre interpretación de la Biblia con lo cual cualquier persona podía construir sus creencias cristianas a su antojo.

³²² NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*, EDAV, Madrid 2000, pp. 33-34

³²³ NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, Alianza Editorial, 2006, pp. 36 y 37.

Nietzsche a afirmar que el nihilismo es una consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia, afirmando que el nihilismo significa “que los valores supremos pierden validez”³²⁴. Como lo podemos ver, Nietzsche pone como base de la transmutación de los valores a la interpretación errónea de la moral cristiana, es decir al subjetivismo religioso. No objeta al valor en sí mismo sino a su interpretación subjetivista.

Como ya se mencionó, Nietzsche relaciona *la muerte de Dios* con la crisis de los valores y del sentido, es decir “como consecuencia de los ideales existentes hasta el momento: absoluta falta de valor”³²⁵. Con la muerte de Dios, -carencia de valores supremos-, se da paso a la creatividad humana. Ya en esta instancia se concede al hombre el poder para configurar todas las cosas, dicho de otra manera, “La carencia de ser tiene su réplica en la voluntad de poder, en el perspectivismo y en la aceptación del devenir. Una facticidad infundamentada y afirmada es su alternativa a la pregunta de sentido”³²⁶.

En este punto mencionemos la crítica de Heidegger a Nietzsche. Heidegger lo acusa de continuar con una *metafísica de la subjetividad* ya que la voluntad de poder se expresa como el eterno retorno e incluso como *amor fati*, ese amor a lo predestinado³²⁷. Aceptar incondicionalmente la facticidad que se impone, se revela como la otra cara de la metafísica de la subjetividad en la que la voluntad de poder es una de las formas de manifestación del ser del ente³²⁸.

Para Heidegger, no es suficiente con suprimir el querer para producir la nada absoluta, por esta razón la muerte de Dios por sí misma no puede hacer que el superhombre sea el generador de sentido al mundo del ente.

El superhombre es la figura suprema de la más pura voluntad de poder, es decir del único valor. El superhombre, el dominio incondicionado del puro poder, es el “sentido” (la meta) de lo único que es, es decir de “la tierra”. No la “humanidad”, sino el *superhombre* es la meta³²⁹.

³²⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*, EDAV, Madrid 2000p. 35.

³²⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, IV, Madrid, 22008, 9 [1], pg. 235.

³²⁶ Cf. ESTRADA, Juan, “La crisis axiológica y el nihilismo en Heidegger”, *PENSAMIENTO*, vol. 74 (2018), núm. 281 pp. (549-565), p. 556.

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ Cf. ERNST, Jünger; HEIDEGGER, Martín, *Acerca del nihilismo*, Paidós ICE, UAB, Barcelona, 1994, p. 94.

³²⁹ HEIDEGGER, Martín, *Nietzsche II*, Ediciones Destino S.A., Barcelona, 2000, p. 40.

Según Heidegger, en el momento en que Nietzsche, después de la muerte de Dios, coloca al Hombre como el generador de sentido está generando una metafísica, ya que, al colocar al hombre como principio y fundamento a través de la voluntad de poder motiva “el nihilismo que ignora la diferencia ontológica. La muerte de Dios se vuelve, según Heidegger, contra Nietzsche, que desconoce las sombras divinas persistentes en el superhombre”³³⁰.

Como es conocido, el pensamiento de Heidegger busca superar el subjetivismo reinante en la Europa de los años veinte, a diferencia del pensamiento de Nietzsche que seguía representando un humanismo muy particular, ya que entendía al ser como valor desde una subjetividad, este entendimiento generaba la confusión entre lo óntico y lo ontológico, es decir, se confundía el ente con el ser. Para Heidegger el ser no surge de la conciencia, ni de un Dios postulado a la manera de Kant; ni de un ideal moral, ni de la razón, es por eso que, “dejar el ámbito del ser por el del valor, lleva tanto a la metafísica como a la civilización científico-técnica y con ellas al nihilismo”³³¹; tanto el ser como la nada escapan a la voluntad de poder debido a que el hombre está referido a un ser que no posee, de esta forma se da más bien un ocultamiento del ser más que a su revelación. Esta es la razón por la cual no basta la muerte de Dios, sino que hay que abrirse también a la muerte del hombre, como también lo propusieran Foucault y Malraux ³³². Así pues,

la desvalorización última implica al hombre y a la experiencia dionisiaca, que Nietzsche proponía como alternativa a la moral. Transvalorar y crear, asumiendo la nada, ya no es la forma divina del pensar, sino un estadio más de la primacía del sujeto y del valor. Hay que consumir la voluntad de nada, pero desde la diferencia ontológica que problematiza toda valoración³³³.

Queda en evidencia que, a través de la crítica a Nietzsche, Heidegger objeta toda valoración que parta del sujeto y todo aquello que sea fuente de sentido como la ciencia y la técnica. Esta objeción es necesaria para Heidegger debido a que todo aquello que proporcione sentido al sujeto motiva el olvido del ser y de la nada, eliminando la pregunta radical que desvela la angustia. De aquí infiere que hay que experimentar la ausencia del ser mismo, existencia del ser para la muerte. En el momento en que el hombre elimina todo

³³⁰ ESTRADA, Ob. Cit., p. 557.

³³¹ Ibidem.

³³² Ibidem.

³³³ Ibid. 558.

fundamento y todo sentido es afectado por el no ser y es arrojado a una existencia nihilizante. En esta situación se sustrae al ser y la nada desde la autoafirmación. Al impugnar la realidad objetiva la radicalización de la subjetividad, es decir objetiva el subjetivismo³³⁴.

Si bien es cierto que Heidegger objetiva el subjetivismo, también es cierto que no opta por la objetividad ya que su filosofía tiende al nihilismo, ya no como negación de todo valor absoluto como lo haría Nietzsche sino como la nada que revela al ser. Hay que sentir la nada para poder llegar al ser del ente, hay que experimentar el vacío del valor para llegar al valor, el cual ya no proviene de la razón o de un ser supremo, sino del hombre mismo.

Pero las dos grandes conflagraciones mundiales vividas muy de cerca por Heidegger le revelan el poder devastador del hombre gracias a la ciencia y a la técnica. Muchos de sus críticos le reprochan el que se haya quedado en una meditación abstracta y especulativa. A pesar de que le reconocen el haber despertado el interés y el análisis filosófico de la técnica como problema, le critican el no haber profundizado en los problemas técnicos como la contaminación, el experimentar con seres humanos, la manipulación de las conciencias a través de los medios de información, etc. De hecho, se critica a Heidegger el no ir al fondo de la cuestión de la técnica, es decir, buscar el modo para que la técnica esté al servicio del hombre y no al contrario³³⁵.

Desde la perspectiva de Elisabetta di Castro

Al pánico producido por la deshumanización de la técnica se le agrega el horror ante el nihilismo campeante por el mundo entero. Por lo que se exige con urgencia que en lugar de buscar la *Gelassenheit*, la serenidad, como recomienda Heidegger al final de su vida, mejor se diseñe una ética que proponiendo valores contrarreste el nihilismo y permita orientar el uso de la técnica³³⁶.

La realidad filosófica, social, política y científico-técnica, analizada por Heidegger, nos revela la realidad crítica que vivió la sociedad europea en la primera mitad del siglo XX. La objeción a la validez de valores supremos, así como el uso destructivo de la ciencia y la técnica fueron muestras claras de que los valores fueron ignorados totalmente, hecho que motivó una de las más catastróficas crisis, no solo de valores sino, principalmente, de humanidad.

³³⁴ Cf. *Ibidem*.

³³⁵ Cf. Di CASTRO, Elisabetta, “¿Hacia una nueva racionalidad?”, en *Martín Heidegger, Caminos*, YAÑEZ, Adriana y GUERRA, Ricardo, (Compiladores), CRIM/UNAM, Cuernavaca, 2009, p. 23

³³⁶ *Ibidem*.

Contemporáneo a Heidegger, José Ortega y Gasset también vive en la época de las dos guerras mundiales, las dos grandes conflagraciones en las cuales la ciencia y la técnica fueron los instrumentos utilizados para la destrucción y muerte de millones de seres humanos. No es por casualidad que el filósofo madrileño en su momento expresaba que

Los que nos repiten todos los días con conmovedora beatería que hay que salvar a la civilización occidental, se me aparecen como disecadores que se fatigan en volver a poner de pie a una momia. La civilización occidental ha muerto con bella y honrosa muerte. Ha muerto por sí misma: no la han matado los enemigos: ha sido ella la fuerza que ha estrangulado sus propios principios haciéndoles dar todo lo que “tenían en el vientre”, y probando, para terminar, que estos principios no lo eran. Y por eso se trata de una muerte que no significa una desaparición³³⁷.

Así pues, según Ortega, a pesar de la ruptura de los principios de la sociedad occidental esta no desaparece. Si bien es cierto que la crisis que enfrenta hace que dude de sí misma, también es cierto que “no parece que ninguna civilización haya muerto, y con una muerte total, por un ataque de duda”³³⁸, más aún, Ortega cree que las civilizaciones mueren sólo si dejan de dudar, si sus creencias se petrifican.

Para Ortega las creencias son un componente muy importante en la vida del hombre y la sociedad, esto lo podemos constatar cuando leemos en el inicio del primer capítulo de su obra *Ideas y Creencias*: “*Las ideas se tienen; en las creencias se está*”³³⁹. Para clarificar el contenido de los términos mencionados Ortega indica que

Conviene, pues, que dejemos este término «ideas» para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras tina faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma³⁴⁰.

Es importante tener en cuenta que para Ortega las creencias son fundamentalmente sociales. Las creencias que determinan nuestra vida y que marcan la característica de una época son aquellas que contienen a los individuos, es decir, aquellas en las que las personas se encuentran inmersas. Desde este punto de vista, las creencias realmente importantes, las

³³⁷ ORTEGA y GASSET, José, “Pasado y Porvenir para el Hombre Actual” en: *Hombre y cultura en el siglo XX*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1957, p. 111.

³³⁸ Ibid. 113.

³³⁹ ORTEGA y GASSET, José, *Ideas y Creencias*, Revista de Occidente, Madrid, p. 8; www.todocolección.net

³⁴⁰ Ibid. p. 10.

que pueden desencadenar una crisis son las creencias sociales. Esto es así ya que dichas creencias son las que imponen el espíritu de una u otra época³⁴¹.

Pero las creencias pueden cambiar, modificarse, reemplazarse unas por otras, etc. Esta realidad pone en evidencia que las creencias pueden entrar en crisis, y no sólo entrar en crisis sino provocar crisis de todo tipo en los diferentes ámbitos de la vida del hombre y la sociedad; de esta manera entendemos que creencia y crisis se relacionan muy estrechamente.

Según Ortega hay crisis histórica cuando el sistema de convicciones de una generación pierde significado. Al quedarse sin convicciones, se genera un estado vital vacío, es decir se queda sin mundo. En esta situación el hombre pierde el rumbo de su vida ya que realmente no sabe qué pensar sobre el mundo. Al estar el mundo constituido por las creencias, el cambio de creencias implica el cambio de mundo³⁴². Y esto es así ya que, *Ser en el mundo*, desde la perspectiva de Ortega, significa estar en las convicciones y creencias. Esta condición humana implica que cuando unas creencias pierden significado, el hombre asume otras. Esto quiere decir que en el momento crítico una persona continúa estando inmerso en una creencia, aunque ésta sea negativa. Así pues “La vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas.”³⁴³

Otro de los aspectos importantes acerca de las creencias es que ellas determinan la conciencia moral y de hecho la moral de todo pueblo y sociedad. A este respecto es importante entender lo que Ortega define como moral.

Me irrita ese vocablo, "moral". Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición moral-inmoral, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está desmoralizado (...) Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, no fecunda, no hinche su destino."³⁴⁴

³⁴¹ Cf. BERRIOS, Víctor, “Creencia y Crisis en la Perspectiva de Ortega y Gasset” en: *Revista Electrónica diálogos educativos*. AÑO 1, N°1, 2001; http://www.umce.cl/~dialogos/n01_2001/berrios.swf; p. 7

³⁴² Cf. ORTEGA Y GASSET, José, *En torno a Galileo*, O. C.; V, p. 64

³⁴³ *Ibid.* p. 70.

³⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, José, "Por qué he escrito El hombre a la defensiva"; tomado de: <http://trazandocamino.blogspot.com/2015/12/las-razones-de-la-experiencia-moral.html>

Así pues, la desmoralización es dejar de esforzarse cada día por ser un mejor ser humano ya que la vida es una tarea constante de perfeccionamiento personal. Desde este punto de vista un hombre desmoralizado es aquel que no está en posesión de sí mismo ya que no se esfuerza en ser mejor día a día. Esta actitud negativa es la que hace que una persona descienda en sus cotas de humanidad ya que ha perdido el deseo de llegar a ser mejor ser humano.

Debido a que la desmoralización es algo muy pernicioso para el hombre y la sociedad es importante hacer todo lo posible para superarla. En aras de lograr este objetivo es muy importante inculcar a todo ser humano creencias edificantes. En la medida en que toda persona crea que la justicia es mejor que la injusticia, que el perdón es mejor que la venganza, que la solidaridad es mejor que la indiferencia, se podrá crear una sociedad alta de moral, es decir una sociedad más humana.

Partiendo de lo dicho por Ortega, bien podemos decir que lo que llamamos crisis de valores, son realmente crisis de creencias. Si, como lo hemos analizado en el capítulo III, el valor es objetivo y su naturaleza no cambia con el tiempo, el lugar o la circunstancias, el valor no entra en crisis, lo que sí entra en crisis son las creencias de las personas y en consecuencia las de la sociedad.

Herederero del pensamiento de Ortega, José Luis Aranguren también abordó el tema de la crisis de valores entendida como crisis moral. Aranguren expresó una honda preocupación por la desmoralización de la Europa del siglo XX y en especial por la desmoralización del pueblo español. Esto lo podemos ver cuando, en una entrevista al diario el País en marzo del 90 del siglo anterior, expresó que el sentir moral de la sociedad oscilaba "entre el desencanto y la desmoralización". Al darse tal situación quedaba en evidenciaba la necesidad de "reavivar el intelectual colectivo para, en el sentido deportivo, levantar la moral del pueblo español"³⁴⁵ -en esta última frase notamos la marcada influencia que tuvo Ortega en el pensamiento de Aranguren-.

Seguidor del pensamiento de Unamuno, Aranguren recuerda que Unamuno indicaba que el problema de nuestro tiempo, es decir el origen de la crisis moral, es la pérdida de la dimensión trágica, entendida esta como la ausencia de grandes preguntas y la entrega a lo

³⁴⁵ MÉNDEZ, José, "Aranguren: 'Ahora vivimos entre el desencanto y la desmoralización'", *El País*, Madrid 7 Mar. 1990.

inmediato³⁴⁶; ya no existen interrogantes profundas acerca del Hombre, del bien, del mal, de los ideales, etc., esa actitud se ha reemplazado por lo coyuntural y lo efímero, por el tedio e incluso por lo catastrófico, es decir por el miedo³⁴⁷.

Pues bien, hoy la humanidad, a la inversa de Unamuno, está poseída por el sentimiento catastrófico – horror a la guerra nuclear, fascinación de las revoluciones, sed de matanzas en masa, fiebre de destrucción– y ha olvidado el sentimiento trágico.³⁴⁸

Ante esta situación pesimista, Aranguren plantea la necesidad de sobreponerse a la desmoralización, para lograr este objetivo opta por el compromiso intelectual de crear un mundo mejor. A pesar de la contradicción y el conflicto que padecía la sociedad del siglo XX, era necesario hacer una crítica que partiría desde el dolor y la indignación, pero también desde la esperanza desde la cual se podía vislumbrar el horizonte de una vida mejor³⁴⁹.

En tal búsqueda Aranguren coincide con el pensamiento de Ortega, es así como concluye que los planteamientos de Ortega estaban muy lejos de la ética existencial, de esa ética que presenta al hombre como menesteroso, indigente y muchas veces angustiado o desesperado. Dirá que la ética de Ortega es muy diferente a la ética del existencialismo, ya que es una ética de la ilusión que tonifica y entusiasma, una ética llena de esperanza y por lo tanto llena de humanismo. Estas características indican que la ética orteguiana no es una ética de crisis, es más bien una ética que presenta opciones para salir de la crisis moral, de la crisis de creencias -como ya habíamos mencionado-, pero más que todo, para salir de la crisis de humanidad. Con lo dicho, queda en evidencia que Aranguren reconoce y comparte ampliamente el valor del pensamiento filosófico de Ortega³⁵⁰.

Otro de los aspectos que Aranguren considera como los causantes de la crisis moral es el de la tecnologización de la sociedad; como bien lo indica Jesús Conill

La tecnología se convierte en el agente moralizador, que constituye al hombre en cuanto tal en su ser tecnológico, con una ética de la eficacia como horizonte. En este nuevo horizonte marcado por la

³⁴⁶ Cf. ARANGUREN, José Luis, *Obras completas*, 6 vols. Madrid, Trotta, (Ed. de F. Blázquez); VI, p. 466.

³⁴⁷ Cf. PANEA, José, “J.L. López Aranguren (1909-1996) y el Problema de Nuestro Tiempo”, en: *Revista Internacional de Pensamiento Político* - I Época - Vol. 10 - 2015 - [273-289], p. 275.

³⁴⁸ ARANGUREN, José Luis, Ob. Cit. VI, p. 468.

³⁴⁹ Cf. PANEA, José, Ob. Cit. p. 275.

³⁵⁰ Cf. PANEA, José, Ob. Cit. p. 278.

técnica (como expresión de la voluntad de poder fáctica) se ha producido una transmutación de los valores, en la que prevalece la razón instrumental, la verdad como utilidad, el bien como bienestar y el ideal de lo posible como factible³⁵¹.

(...)

¿Tecnología en vez de religión y de moral? ¿Nihilismo y Pragmatismo? La tecnología se adapta mejor a la condición humana actual, que consiste en desear, aspirar y anhelar ilimitadamente lo que no se tiene y lo que no se es. El órgano de la felicidad como satisfacción de los deseos está siendo la técnica de un modo creciente³⁵²

La realidad descrita es la que motiva a Aranguren a buscar un camino para superar la crisis generada por la tecnologización de la sociedad. En el momento en que la racionalidad instrumental es tomada como base para diseñar la moral -e incluso la religión- surge un nihilismo y un pragmatismo sin precedentes³⁵³. Desde la perspectiva de Aranguren, la cultura tecnológica es la que ha generado la sociedad de consumo y del bienestar. Dicha sociedad requiere de consumidores, esta es la razón por la cual educa a sus ciudadanos para ser entes de producción y consumo³⁵⁴.

Esta realidad ha hecho que la moralidad pase del plano personal al social, de esta forma se desplaza la responsabilidad moral de la persona a la organización tecnológica. Es así como la tecnología social desplaza a la moral a la hora de definir el bien y el mal en el comportamiento humano. Dicho desplazamiento sería el origen de la crisis moral y el nihilismo que ha llevado a la sociedad contemporánea a un alto grado de desmoralización³⁵⁵.

Para Aranguren, el problema ético fundamental generado por la tecnologización de la sociedad estaría focalizado en la desigualdad entre el progreso técnico y el progreso moral. El hecho de que la civilización tecnológica haya fomentado la desmoralización al remplazar el sentido moral en pro del consumo, el éxito y la imagen, ha llevado a Aranguren a proponer la creación de un “nuevo humanismo”, un humanismo que conjugue el desarrollo técnico y los principios morales adoptando una actitud moral en lugar de una actitud de desmoralización³⁵⁶. Sólo en la medida en que haya una unión armónica entre del

³⁵¹ CONILL, Jesús, “Ciencia, técnica y filosofía en nuestra situación intelectual desde la perspectiva de Ortega, Zubiri, y Aranguren”, en: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. (67-78), p. 73.

³⁵² Ibid. p. 74

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ L. ARANGUREN, José Luis. *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973; *La izquierda, el poder y otros ensayos*, Madrid, Trotta, 2005.

³⁵⁵ Cf. CONILL, Jesús, Ob. Cit. p. 74.

³⁵⁶ Cf. Ibid. pp. 75-76.

desarrollo tecnológico y la educación en valores morales será posible superar la crisis que enfrenta la sociedad de consumo altamente tecnologizada.

3.1. ¿PUEDEN LOS VALORES ENTRAR EN CRISIS?

Gracias al análisis del valor hecho en el capítulo III, concluimos que los valores son realmente existentes, de hecho, trascienden al hombre ya que no dependen de subjetividad alguna. También se entendió que los valores tienen su propia naturaleza: el valer, y que sólo dependen de las cosas únicamente para manifestarse. Es más, el valor hace posible que las cosas valgan, de otro modo, los objetos se darían únicamente en acto, no habría motivación alguna para apreciarlos. En síntesis, los valores se caracterizan por ser estimables, inmateriales, intemporales, universales, objetivos, y además tienen polaridad y jerarquía. Estas características nos indican que, debido a su naturaleza, no cambian ni pueden cambiar, es decir no pueden entrar en crisis.

Si hacemos una analogía con los objetos ideales, en este caso el teorema de Pitágoras, observamos su inmutabilidad, no cambia con el tiempo ni existe opinión humana que pueda alterar su contenido. De la misma manera, la suma interna de un triángulo nunca dejará de ser 180 grados, ni el desarrollo del binomio al cuadrado será diferente hoy de lo que fue hace 100 años o más. Enfocando esta analogía a valores como la justicia, el respeto, la honestidad, la paz, la fidelidad, notamos que, igualmente, no cambian con el tiempo, la cultura, la ubicación geográfica, etc. Entonces: ¿qué es realmente la crisis de valores?

El estudio realizado acerca de los valores nos muestra que lo único que cambia en lo referente a ellos es nuestro interés con respecto a uno u otro valor. Cambia nuestra actitud ante ellos. Asumimos unos y rechazamos otros; priorizamos valores inferiores en detrimento de valores superiores; encarnamos antivalores, etc. Estos hechos nos indican que la real crisis no es la de los valores, la verdadera crisis es la de estimativa, lo que genera aquello que podríamos denominar: crisis de *enfoque axiológico*. No es una crisis axiológica en sí, es más bien una crisis de priorización o inhibición del interés en valores superiores.

3.2. ORÍGENES DE LA CRISIS

Ya hemos descrito la situación catastrófica de la sociedad actual. Tanto en lo local como en lo internacional, la corrupción, el irrespeto, la xenofobia, la aporofobia, el racismo, la guerra, el terrorismo ponen en evidencia el estado caótico de la sociedad. Al buscar las causas de tal estado social las opiniones son muy variadas. A este respecto, Adela Cortina expresa que, ciertos sectores de la sociedad atribuían el problema a la pérdida de valores tradicionales. Los partidarios de esta idea añoraban tiempos remotos en los que los valores se vivían con más intensidad, una “Edad de Oro” en donde la convivencia era más fraterna y solidaria³⁵⁷. Pero

La verdad es que nunca existió tal Edad de Oro más que en la ficción y, por lo tanto, que la ética ande de moda no puede deberse a que antes se vivían con naturalidad unos valores que ya no se viven y, por lo tanto, ahora estamos notando su ausencia³⁵⁸.

Parece ser que el Ser humano tiende a lanzarse a los extremos. Es verdad que nunca ha existido una época ideal en la que los valores se hayan vivido en plenitud, pero tampoco es cierto que en época alguna los valores se hayan ignorado totalmente. En tiempos pasados y actuales, vicio y virtud han coexistido en todo tipo de sociedad. Esta realidad nos lleva a plantearnos las siguientes interrogantes: ¿Qué hace que el Ser humano asuma antivalores en lugar de valores? ¿Qué lleva a las personas a preferir valores inferiores en lugar de valores superiores? Para intentar responder a estas preguntas, analicemos los factores que motivan las acciones y omisiones de las personas en la actualidad.

Como sabemos, Horkheimer y Adorno, fueron los primeros en exponer el fracaso de la modernidad debido a la absolutización de la *racionalidad instrumental*. Ellos muestran el sentir de la modernidad cuando indican que

(...) el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada... Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta³⁵⁹.

³⁵⁷ Cf. MV, pp. 96 y 97.

³⁵⁸ Ibid., p. 97.

³⁵⁹ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, CEME, p. 6

Gracias al desarrollo de la razón instrumental en la sociedad del occidente europeo, se produjo el advenimiento de la revolución científico- técnica, esta a su vez produjo la revolución industrial. Estos hechos generaron un deseo desenfrenado por producir más y más rápido. Se ponía un interés inusitado en la eficiencia y la velocidad, hecho que propició el incremento de la explotación de la clase obrera. Este hecho, Horkheimer lo pone de relieve cuando expresa que: "la historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre"³⁶⁰.

En el momento en que la razón técnica se absolutiza, también toma el control del comportamiento social y personal desplazando a un segundo plano todo lo referente a la moral, la estética, el arte, la religión. Con esta racionalidad, lo que no podía cuantificarse era tenido por irracional y supersticioso, y tenía que erradicarse de la vida del hombre y de la sociedad³⁶¹.

Al tomar a la racionalidad instrumental como la única válida para legitimar el comportamiento social, se produjo un cambio radical en el enfoque de los valores. La estimativa del hombre moderno fue dirigida hacia valores pragmáticos y utilitaristas. Vivía únicamente en un mundo científico en el cual los valores humanos, supuestamente, impedían el avance de la civilización. Como consecuencia lógica, se pensó que este tipo de racionalidad sería capaz de legislar todas las esferas de la vida. Se creyó que la felicidad del hombre sería posible únicamente con el progreso científico-técnico³⁶².

De este modo se desarrolló un pensamiento individualista, se motivó la aparición del *espíritu burgués*, al que sólo le interesaba optimizar las ganancias económicas y obtener bienes materiales. Gracias a esta visión se valoró al hombre más por lo que tiene, que por lo que es. En este contexto, la sociedad industrial-mercantilista, tenía la necesidad imperiosa de vender sus productos. Para lograr este objetivo, lo más conveniente era convertir al hombre en un ente de consumo, en un ser que busque estar a la moda y deseche aquello que esté desactualizado a pesar de que aún sea útil. Para este efecto, lo mejor era educar al hombre en los valores consumistas y hedonistas. De esta forma se lanzó a los ciudadanos a

³⁶⁰ HORKHEIMER, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, Ed. Sur, Buenos Aires, p. 97

³⁶¹ Cf. GASTALDI, Ítalo, *El Hombre un Misterio*, Quito, Ed. Don Bosco, 2002, p. 14

³⁶² *Ibidem*.

buscar únicamente el lucro, sin importar si se dejaban de lado valores más importantes como la justicia, la equidad o el respeto.

El resultado de este proceso fue que las personas apreciaron más los valores superficiales que los valores morales. Desde la perspectiva de Derisi, el hombre moderno priorizó los valores pertenecientes al aspecto de la corporalidad humana, es decir al aspecto emocional-instintivo.

Cada día es mayor el número de los hombres para quienes su única norma de conducta es el instinto y o la inclinación natural de la vida animal. La inteligencia espiritual, dominada por esta vida inferior, se aplica casi exclusivamente al refinamiento de los medios para hacer agradable la vida de los sentidos³⁶³.

Al estimar como principales los valores correspondientes al área corporal, es decir a los valores hedonistas, se rechazó todo lo que se oponía a la satisfacción de lo sensual y placentero, sin importar si esa oposición fuese moral, ética o religiosa.

Otro aspecto fundamental que motivó el cambio de enfoque axiológico fue el *dinero*. Cuando la sociedad puso al dinero como valor fundamental, las personas, obsesionadas por el deseo de disfrutar de los placeres de la vida, buscaron obtener recursos económicos de una forma u otra, ya sea a través medios lícitos o ilícitos. Si para obtener recursos económicos se usaban medios honestos era una vía totalmente legítima, ya que el trabajo es una fuente de satisfacción y realización personal y merece su recompensa. Cosa muy distinta es obtener dinero a través de medios ilícitos como el tráfico de armas, narcóticos, seres humanos, extorsión, secuestro, etc. No es difícil entender que estas opciones para obtener dinero son ilegales e inmorales y por tanto repudiables desde todo punto de vista.

Como podemos ver, en el momento en que una persona, familia, institución, empresa, etc., coloca al dinero como lo más importante, relega los valores morales a un segundo plano. De la misma manera, al convertir al dinero en lo máspreciado para la persona, los valores humanos también son relegados o de plano ignorados. Es conocido que los conflictos bélicos a nivel mundial son provocados por las grandes potencias con el fin de comercializar su producción de armas. No importa el número de víctimas que se vayan a

³⁶³ DERISI, Octavio, *La Filosofía de la Cultura y de los Valores*, EMECE, Buenos Aires 1963, p. 212.

producir en dichos conflictos o las injusticias que se puedan cometer, el fin último es el lucro.

Según Adela Cortina, esta realidad catastrófica, llena de codicia y corrupción, tiene un origen determinado

Más se debe la corrupción, a mi juicio, al hecho que estemos perdiendo el gusto a cada una de las actividades sociales que podemos realizar (política, empresarial, informática, docente, sanitaria), y nos conformamos con hacerlas o bien por el dinero que proporcionan, por el prestigio o por el poder³⁶⁴.

Otro de los aspectos negativos de la sociedad consumista y hedonista, es el de promover en los jóvenes modelos de identificación ficticios fundamentalmente economicistas y superficiales. Dichos modelos no permiten a las nuevas generaciones un descubrimiento de valores superiores, motivándolos únicamente a engrosar las filas de los buscadores de dinero y placeres. Es sí como

Con una especie de terrible simplicidad extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos extrañamos de ver traidores entre nosotros. Castramos y exigimos a los castrados que sean fecundos³⁶⁵.

Esta realidad hace imposible la construcción de una sociedad en la que la justicia, el respeto, la solidaridad, el diálogo, la equidad, etc., sean los parámetros rectores del comportamiento de las personas, más aún, si los adultos, con sus acciones concretas inculcan a sus hijos antivalores, no podemos esperar que las futuras generaciones tengan un comportamiento basado en valores morales.

Debido a las razones analizadas, muchas personas han desarrollado una actitud facilista ante la vida. Si alguien tiene que elegir entre un valor ético que cueste, como la honradez en el trabajo honesto pero muchas veces mal remunerado, y aceptar sobornos para facilitar trámites o evadir responsabilidades, tranquilamente se opta por la opción facilista.

A juicio de Adela Cortina, parece ser que el facilismo se ha filtrado también en el campo de la teoría moral. Nuestra autora expresa que, a finales del siglo XX, aparecieron pensadores como Richard Rorty, por ejemplo, que proponían que a la moral no había que

³⁶⁴ MV, p. 97.

³⁶⁵ LEWIS, C. L., *La abolición del Hombre*, Madrid, Ed. Encuentro, 1990, p. 29.

tomarla en serio. Argumentaban que mucha seriedad en este campo podría devenir en dogmatismo e intolerancia, por lo tanto, sería deber de todo ser humano, tomar la moral con frivolidad, quedándose únicamente en la superficie³⁶⁶.

(...) la razón que dan Rorty y sus seguidores para considerar la frivolidad como un deber moral no es la dificultad de tomar decisiones, sino una bien diferente: el que toma las cosas en serio -opinan- es un intolerante potencial y puede acabar poniendo en peligro la democracia, que es un sistema político basado esencialmente en la tolerancia mutua³⁶⁷.

Con esta forma de pensar se fomentaba una superficialidad de convicciones, más aún, se proponía que ya no existan convicciones. Debía haber solo una adaptación al oleaje social y ético, sin más compromiso ni deseo de cambio, contemplando los eventos sin mayor reflexión ni criterio. No es difícil darse cuenta de las consecuencias negativas que traería esta forma de comportamiento moral. La sociedad produciría personas incapaces de asumir seriamente valores que impliquen constancia y sacrificio. Cualquier proyecto para crear una sociedad justa, sería abandonado al primer momento en que aparezcan problemas que impliquen la necesidad de convicciones, y como bien indica Adela Cortina, quien no tiene convicciones propias “puede acogerse a otras que vienen de afuera y, sobre todo, es incapaz de construir nada valioso, incluida una sociedad verdaderamente democrática, abierta y plural”³⁶⁸.

Otra consecuencia de la actitud facilista, superficial y subjetivista en lo referente a la captación de los valores es el promover una selectividad antojadiza de los mismos. Al asumir valores con la única motivación de los gustos, las conveniencias o los intereses, las personas suelen adoptar actitudes duales, produciéndose una doble moral, o como bien lo indica el título de una de las obras de Adela Cortina: una *moral del camaleón*. Hay una manera de actuar en lugares en donde se quiere aparentar la vivencia de valores superiores, pero en otros espacios, la manera de actuar es diametralmente opuesta. De esta forma, se tiene una moral en el trabajo y otra en la casa, una en la iglesia y otra en la calle, una con los superiores y otra con los subalternos, etc. Así pues, adaptamos nuestro comportamiento sin otro parámetro rector que el de nuestras conveniencias o nuestra visceralidad.

³⁶⁶ Cf. ESC, p. 85.

³⁶⁷ Ibid. p. 85.

³⁶⁸ Ibid. p. 90.

Calculamos únicamente los réditos egoístas que esas actitudes nos producen. Es así como los valores superiores son relegados a segundo término.

Al darse la postergación de los valores morales, la persona queda a merced de lo meramente hedonista buscando principalmente la satisfacción de necesidades primarias. Este hecho lleva al hombre a no tener un norte claro en el aspecto moral. Como consecuencia, se ha desarrollado una actitud moral superficial, actitud que propone únicamente adaptarse, al modo del camaleón, a las circunstancias y obtener los mayores beneficios posibles.

4. CRISIS DE JUICIO MORAL, SOCIOLOGICA, FILOSÓFICA Y DE SENTIDO

Seguidamente analizaremos lo dicho por Adela Cortina en lo referente a cuatro aspectos de la crisis de valores experimentada por la sociedad contemporánea: crisis de juicio moral, crisis sociológica, crisis filosófica y crisis de sentido.

4.1. CRISIS DE JUICIO MORAL

Desde la perspectiva de Adela Cortina, la crisis moral tiene su origen en el hecho de que, en las sociedades pluralistas, no existen juicios morales claros dados de antemano³⁶⁹. En las sociedades con códigos morales únicos era diferente. Tanto en la España de Franco o la URSS de Stalin³⁷⁰, se vivía bajo códigos morales dados por el poder vigente. Con el paso del tiempo y gracias a los cambios sociales y políticos, muchas sociedades en el mundo han experimentado la transición de un monismo a un pluralismo tanto moral como ideológico.

En lo que referente a las creencias religiosas, muchas personas pensaron que, al eliminar a Dios como fundamento último del comportamiento moral, todo estaría permitido, daría lo mismo ser honesto o deshonesto, fiel o infiel, justo o injusto. Como es

³⁶⁹ Cf. ECR, p. 38.

³⁷⁰ En Ecuador el Estado confesional fue abolido ya hace más de cien años. El Estado laico, fue instaurado por la Revolución liberal de Eloy Alfaro en 1901 declarando la independencia entre el Estado y la Iglesia. Desde esa época el Ecuador ha vivido formas plurales de pensamiento. A pesar de ello, la cultura ecuatoriana, se ha caracterizado por su fe religiosa fundamentada en el cristianismo católico. También, a mediados del siglo XX, el cristianismo protestante se ha arraigado en el Ecuador. Por otro lado, también se experimenta un regreso a las creencias ancestrales indígenas.

evidente, tal afirmación fue y es totalmente falsa. A este respecto Adela Cortina expresa que es un error creer que la idea de que Dios no existe permite la inmoralidad:

(...), y algunas gentes hicieron suya la famosa afirmación de Dostoyevski en Los hermanos Karamazov “si Dios no existe, todo está permitido”, y la aplicaron a la realidad social española, sacando la siguiente conclusión: en una sociedad que, en su conjunto, no cree en Dios, todo está moralmente permitido. Afirmación totalmente errónea, porque las invitaciones y exigencias morales se plantean a cualquier persona, profese el tipo de fe que profese, sea o no creyente³⁷¹.

Lo dicho por nuestra autora es una gran verdad. Si una persona niega la existencia de Dios, dicha negación no le faculta a cometer actos delincuenciales. Ningún ateo está autorizado a matar o a robar, si lo hace, la sociedad civil, a través de todo el aparato de administración de justicia se encargará de reprimirlo.

Continúa Adela Cortina analizando el fenómeno de la transición de monismo y al pluralismo y deja en evidencia que el principal problema de la sociedad monista era la pasividad moral. Los ciudadanos acostumbrados a actuar en base a los preceptos dados por las instituciones dominantes -el magisterio de la Iglesia o el Partido comunista- no asumían un rol protagónico en lo referente a la moral. Era obvio que no eran los políticos ni los religiosos, ni los intelectuales los que debían definir lo bueno y lo justo en el ámbito de la moral. La consecuencia lógica era evidente, tenían que ser los ciudadanos los que deberían formar los juicios que edifiquen la moral de la sociedad. Tenían que asumir su responsabilidad moral ya que

en política es el parlamento quien tiene legitimidad para promulgar leyes, pero en el terreno moral, o los ciudadanos asumen la responsabilidad de tratar de formar juicios humanizadores, y no deshumanizadores, o nadie podrá hacerlo por ellos³⁷².

Del análisis de la crisis mencionada y en aras de propiciar el crecimiento moral de los ciudadanos, Adela Cortina concluye que es la hora de la “ciudadanía moral”. Sólo los ciudadanos serán quienes construyan una sociedad más justa, nadie lo hará es su lugar.

³⁷¹ ECR, p. 39.

³⁷² Ibid. p. 41.

4.2. CRISIS SOCIOLÓGICA

Es un hecho que las sociedades cambian y que la forma en que los valores son asumidos o ignorados también. Lo que en la época de las grandes utopías movía a todo joven a cambiar el mundo, hoy ya no motiva. Se ha dado paso a un pragmatismo que promueve sin más la adaptación a las circunstancias, parece que hemos llegado a lo que Lipovetski denomina: el crepúsculo del deber. Esta forma de pensar choca frontalmente contra la ética kantiana, los planteamientos del catolicismo y aún los ideales marxistas. En consecuencia, la sociedad había perdido su norte moral y solo quedaba el adaptarse a las circunstancias con el fin de sobrevivir.

A este respecto, Adela Cortina expresa claramente que “es preciso reconocer abiertamente que, si el pragmatismo sin más no es aceptable, tampoco lo es aferrarse a unos valores o *al modo de realizarlos*.”³⁷³ En consecuencia, lo más saludable para todos será analizar qué valores y qué convicciones todavía son válidas para organizar una sociedad en constante cambio.

Y esto es válido especialmente para la sociedad contemporánea cada vez más globalizada. Día a día, los problemas económicos, demográficos, medioambientales, etc., tienen una incidencia planetaria. Ya nadie es autosuficiente, todos dependemos de todos. Pero esta interdependencia debe llevar a los pueblos poderosos a dejar de abusar de los más débiles. Parece ser que, ante la realidad de que los pueblos del denominado primer mundo necesitan de las materias primas del mal llamado tercer mundo, los primeros pretenden seguir dominando a los segundos. Es evidente que la posición de los países hegemónicos es que, mientras menos se eduquen y se desarrollen los países de Latinoamérica, el África subsahariana o el sur del Asia, mejor para los países que llevan la delantera en investigación, ciencia y tecnología.

Por el más elemental principio de justicia y humanidad, esa situación debe cambiar. Para que esto se dé, el adaptarse sin más al oleaje consumista y hedonista no es ninguna opción. Es necesario asumir valores universales como la justicia, la equidad, la inclusión, la solidaridad, etc. Para lograr tal objetivo John Sobrino propone asumir el principio

³⁷³ Ibid. p. 42.

misericordia³⁷⁴, principio que irá más allá del “principio esperanza” de Ernst Bloch, y también más allá del “principio de responsabilidad” de Hans Jonas³⁷⁵.

Si se toma en cuenta que los principios mencionados son imprescindibles para superar la crisis sociológica, podemos ver que el crepúsculo del deber aún no ha llegado y que las utopías todavía pueden mover al hombre.

4.3. CRISIS FILOSÓFICA

Adela Cortina plantea fundamentalmente que la crisis filosófica es crisis de fundamentos. Antes del advenimiento del pluralismo, el fundamento de la moral estaba en las religiones en países confesionales, o en el materialismo histórico en sociedades laicistas. Cuando esta forma de fundamentar la moral hace crisis, fue necesario recurrir a la teoría moral. Esta teoría se encargaría de diseñar modelos de fundamentación válidos para todas las personas más allá de su creencia en la existencia o la inexistencia de Dios.

De esta manera han surgido tendencias en pro y en contra de la validez de la fundamentación moral³⁷⁶. En contra tenemos a los posmodernos, los científicistas, al movimiento comunitario, al liberalismo político. A favor estarían los zubirianos y la ética dialógica o discursiva. Pero, más allá de las divergencias, al analizar problemas como la pobreza en el mundo, la deforestación o el calentamiento global, todos estarán de acuerdo en que son problemas que afectan al mundo entero, y que hay que buscar soluciones universales en las que todos debemos estar de acuerdo.

Para cerrar este apartado, Adela Cortina ratifica que, para buscar soluciones a los problemas mundiales, es necesario argumentar y llegar a acuerdos para construir juntos un mundo más humano³⁷⁷.

³⁷⁴ SOBRINO, John, *El principio misericordia*, UCA, San Salvador, 1992, p. 8.

³⁷⁵ ECR, p. 45.

³⁷⁶ En el capítulo 3 analizamos los planteamientos de Adela Cortina con respecto a la validez y necesidad de la fundamentación de la moral. Para profundizar el tema, ver: *Ética sin moral*, cap. 3.; *Ética Mínima*, parte II; *Ética Aplicada y Democracia Radical*, capítulos 2 y 3.

³⁷⁷ ECR, pp. 47 y 48.

4.4. CRISIS DE SENTIDO

A la crisis de sentido a la que se refiere Adela Cortina es a la crisis de sentido compartido. Ese sentir que unifica a todos los ciudadanos en un objetivo común y que hoy ya no existe. Es verdad que ciertos sectores de la sociedad continúan orientando su moral en base a una religión o una ideología política, pero, dichas orientaciones no proporcionan la base para un proyecto social compartido. En el momento en que las grandes utopías perdieron su fuerza motivadora y se relegó a segundo plano el sentido religioso, los ciudadanos quedaron carentes de un objetivo unificado con el cual llevar adelante un proyecto de sociedad. Claro está que en la actualidad todo ciudadano busca progresar en la vida, todos buscamos mejorar especialmente en el aspecto económico. Pero dicha búsqueda se la hace desde el individualismo depredador e irresponsable, y no desde el principio de solidaridad, que haría que todos progresen y no solo unos pocos.

Si a la carencia de sentido compartido le sumamos la corrupción en la administración pública y privada o la indiferencia ante los problemas de los más desposeídos, obtenemos un escenario realmente crítico. En medio de esta situación, aún persiste algo perenne que ha movido desde siempre a la humanidad: la búsqueda de la felicidad. Dicha búsqueda es la que puede proporcionar nuevamente un sentido compartido a la sociedad carente de un norte claro.

Y es que la falta de proyectos compartidos para construir una sociedad mejor, son los causantes de una de las crisis más graves que enfrenta la sociedad actual, crisis que ha motivado una desmoralización. De hecho, Adela Cortina expresa que:

(...) la falta de sentidos compartidos, la falta de proyectos que ilusionen, no sólo individual o grupalmente, sino también conjuntamente, es una de las más graves carencias de nuestras sociedades, uno de los mayores motivos de desmoralización.³⁷⁸

Especialmente las nuevas generaciones, las cuales, al no tener una base existencial superior, han enfocado su interés a cosas superficiales y banales como la droga, la moda, el sexo, etc.

Haciendo una síntesis de lo analizado, podemos decir que la llamada crisis de valores es realmente una crisis de estimativa, de apreciación, o de priorización. Es no saber distinguir lo realmente justo, equilibrado o constructivo. Es fundamentar las acciones o las

³⁷⁸ Ibid. p. 48.

omisiones en lo meramente subjetivo, sin confrontar mi opinión con la de los otros. Igualmente es ignorar lo trascendente al ser humano, lo universal o aquello que tiende a la búsqueda de ideales superiores, así como a la búsqueda del bien común.

Pero, como ya dijimos anteriormente, las crisis no son malas en sí mismas ya que pueden ser momentos de superación y mejoramiento. Es importante enfrentar estos momentos de transición con una actitud crítica. De esta forma podremos hallar soluciones a aquellos problemas que se nos presentan como los causantes de las crisis analizadas.

En lo referente a los valores, la ética y la moral, nuestra actitud crítica también nos puede ayudar a encontrar alternativas para mejorar nuestra percepción y vivencia de los valores. Dichas alternativas pueden traducirse en lineamientos que, sin llegar a ser coercitivos ni alienantes, permitan a las personas vivir en paz, sin egoísmos nacionalistas o de cualquier tipo. Lineamientos que le ayuden a desarrollar su *humanidad*, así como a trascender la mera satisfacción del instinto y la absolutización de lo hedonista.

Estos objetivos son los buscados por las éticas dialógicas o procedimentales, éticas de la alteridad, así como por la *ética civil*. A continuación, retomaremos el análisis de la Ética civil para mostrar cómo sus planteamientos pueden aportar mucho en la superación de la llamada crisis de valores.

5. ESENCIA DE LA CRISIS DE VALORES

Como conocemos, *esencia*, es aquello que hace que algo sea eso y no otra cosa. Se refiere a su ser en sí, a lo que cualquier cosa es, diferenciándose de otras, aún de su misma especie. Para conocer la esencia de la crisis de valores, debemos saber a ciencia cierta su naturaleza y características. Para esto hemos realizado el análisis precedente, llegando a la conclusión de que el valor en sí mismo no puede entrar en crisis, no puede darse una crisis axiológica en sí. Lo que llamamos crisis de valores es realmente una crisis de *estimativa*, es decir, es una crisis *moral*.

Para continuar con nuestro estudio recordemos brevemente lo dicho en el capítulo anterior acerca del significado de los términos axiología y estimativa. Los términos indicados eran usados como sinónimos ya desde Ortega y Gasset³⁷⁹. Para él, la estimativa

³⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, VI, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1955, pp. 331- 335.

era equivalente a la teoría del valor. Con el uso frecuente del término *axiología* para referirse al estudio de los valores, la estimativa pasó a significar únicamente *capacidad* para percibir los valores, o lo que es lo mismo: *capacidad de valorar*. De este modo, la axiología pasó a ser entendida específicamente como el estudio del valor o teoría del valor.

Con esta aclaración reiteramos que la crisis de valores no es posible ya que la naturaleza del valor, que es el valer, no cambia. Lo que sí cambia es la estimativa. Cambia la percepción que el hombre tiene del valor y la forma de asumirlos o ignorarlos. Es un hecho que al asumir o rechazar ciertos valores, la persona desarrolla un ethos específico, un carácter concreto que definirá su comportamiento moral. En el momento en que se asumen nuevos valores y se dejan aquellos que se habían vivido anteriormente, ahí surge la crisis. Como vemos no es una crisis axiológica, sino moral.

Centremos nuestro análisis en los problemas que enfrenta la sociedad contemporánea. Como ya lo indicara Adela Cortina, la crisis moral apareció gracias la caída de los monismos ideológicos o religiosos. Este suceso provocó en los ciudadanos la exacerbación del subjetivismo y la autonomía mal entendida. Así también, la desaparición de instituciones y códigos universales legitimadores del accionar moral hizo posible que el monismo personalista agrave la crisis en cuestión. En palabras de Vidal

Se ha afirmado que el hombre occidental, nacido de la modernidad, se encuentra sin hogar significativo. La gran crisis de la época actual es tener que vivir a la intemperie, sin techo protector y sin suelo nutricional. La crisis de los valores morales es un derivado inevitable de esa situación. Los valores morales constituyen percepciones relevantes y comprometedoras dentro del significado que se asigna a la realidad. Si las grandes áreas significativas de la realidad (mundo, hombre, Dios) sufren oscurecimiento, es normal que aparezca en el horizonte humano la crisis moral³⁸⁰.

En el momento en que se sobredimensionó la autonomía mal entendida, surgió la crisis de *priorización*. La sociedad fundamentó su comportamiento en valores superficiales dejando de lado aquellos que ayudan al hombre a descubrir su verdadera humanidad. Así la justicia, la solidaridad, la honestidad se veían reemplazados por el deseo poseer, cosas materiales, poder y placer. Estos hechos fueron forjando un hombre superficial que buscaba más la satisfacción de sus instintos que la justicia, la paz o la solidaridad.

Otro matiz del problema moral es la pérdida de *sentido objetivo*. Cuando el hombre desconoce todo referente universal, se aferra a lo que sus deseos, intereses o conveniencias

³⁸⁰ VIDAL, Marciano, *La Ética Civil y la Moral Cristiana*, Madrid, Ed. San Pablo, 1995, p. 30.

le indican. Su subjetividad, o lo que es peor, su subjetivismo, serán sus únicos referentes morales. Esta situación, desde la perspectiva de Marciano Vidal, se debe a que

(...), la afirmación unidimensional de la autonomía ética ha conducido de hecho a la negación o al menos al oscurecimiento de la moral. El hombre moderno está borracho de autonomía. A veces, la misma autonomía ética se ha desvirtuado o avinagrado.

La estimativa moral moderna no ha encontrado todavía el cauce adecuado para vivir sana y creadoramente su condición autónoma. La crisis moral actual es la fiebre –delirante y agotadora- de la razón autónoma³⁸¹.

Esta forma de vivir una autonomía mal entendida es la que ha producido la crisis de objetividad. Como sabemos, Kant propuso la autonomía en oposición a los comportamientos heterónomos premodernos, pero ya pasada la modernidad, el problema fue que las personas asumieron una autonomía desbordada. Con esta forma de vivir la autonomía, todo ciudadano definió el bien y el mal únicamente en base a su subjetividad, dejando de lado todo parámetro intersubjetivo. Vidal se refiere a la crisis de objetividad de la siguiente manera:

Es fácil etiquetar las orientaciones subjetivas de la moral: relativismo cultural, nihilismo histórico, situacionismo individualista, anomismo axiológico. Sin caer en esa fácil e inexacta valoración, se puede afirmar, no obstante, que en la estimativa moral actual existe una crisis de la objetividad en cuanto generadora de normatividad ética. La crisis moral es crisis de objetividad y consiguientemente de normatividad³⁸².

El hecho de que el sujeto sea el que legitime los actos morales, fue la base para que se use la razón como el instrumento legitimador del comportamiento moral, pero lastimosamente, como ya lo mencionamos al inicio del presente apartado, fue la razón técnica, es decir la razón instrumental la que marcó el derrotero de dicha legitimación. La ciencia y la tecnología se convirtieron en los rectores de las manifestaciones humanas en general y de la moral en particular. De esta forma, cada disciplina científica generó su propio punto de vista, así la biología, la medicina, el derecho, la física, etc., tenían su forma particular de definir al hombre y su conducta social. La consecuencia lógica fue que se

³⁸¹ Ibid. p. 31.

³⁸² Ibid. p. 32.

tornó difícil la construcción de un fundamento universal que rijan a todos los hombres y sociedades³⁸³.

Con los problemas descritos, queda en evidencia que el subjetivismo y el relativismo no son una buena base para crear preceptos morales que ayuden a formar una sociedad civilizada. Es urgente encontrar caminos para superar la xenofobia, el racismo, la exclusión, el sexismo, etc. La necesidad de principios universales es evidente. Como hemos mencionado, no es conveniente que la fría racionalidad instrumental sea la base para legitimar el comportamiento humano. Hechos tan desastrosos como los de Auschwitz e Hiroshima, nos indican que la razón científico-técnica mal utilizada puede aniquilar al hombre, a la sociedad, a la naturaleza, etc.

El hecho de que la razón práctica no fue la triunfadora en el proyecto ilustrado fue uno de los motivos que generaron los grandes abusos e injusticias del siglo XX. Otra de las consecuencias fue que, el excesivo racionalismo instrumental, negó la validez de otros tipos de conocimiento como la ética, la estética o la fe religiosa. Dichas disciplinas fueron catalogadas como irracionales y se las relegó al campo de las meras creencias supersticiosas, mágicas, míticas y emotivas. Vidal describe la sobrevaloración de las ciencias positivas de la siguiente forma:

(...), el desencantamiento del mundo coincide con la sobre valoración de la ciencia positiva. Los saberes “no científicos” entre los cuales se encuentra la ética, son relegados al terreno de los mitos. Desde que Max Weber proclamó el postulado de que la investigación ha de prescindir de los valores, muchos creyeron que el problema ético de la fundamentación de los juicios morales debía quedar definitivamente excluido del ámbito de las ciencias. Se lo relegó a las zonas de lo irracional, de lo emotivo, de lo mítico³⁸⁴.

De esta manera se eliminaban otras formas de legitimación del comportamiento social, económico o político. A la hora de definir las políticas sociales o las relaciones internacionales, solo se aplicaban las frías estadísticas o el cálculo costo-beneficio. De esta forma se ahondaba cada vez más la crisis moral.

En síntesis, la crisis moral es motivada principalmente por la crisis de estimativa, objetividad y universalidad. Seguidamente expondremos una síntesis de las características

³⁸³ Cf. EM, p. 150.

³⁸⁴ VIDAL, Marciano, Ob. Cit., p. 33.

de la Ética civil para evidenciar cómo sus planteamientos y características pueden ser una opción para superar la crisis analizada.

6. ESENCIA DE LA ÉTICA CIVIL

Gracias al análisis hecho en los capítulos II y III del presente trabajo, clarificamos las características, los fundamentos y los objetivos de la Ética civil. Conocimos que era una ética secular, no fundamentada en ningún elemento heterónomo; es pluralista, lo cual permite la convergencia de distintas tendencias éticas; permite que creyentes, no creyentes y agnósticos converjan en principios y valores comunes llamados mínimos de justicia. Como sabemos, los mínimos de justicia llegan a ser legitimados gracias al consenso logrado a través del procedimiento dialógico. Diálogo y consenso permiten definir normas morales, las cuales proporcionan a la Ética cívica su carácter normativo y rector del ethos personal y social.

En lo que respecta a los mínimos de justicia, observamos que no pertenecen al ámbito de la felicidad. Al ser valores objetivos, los mínimos de justicia podían ser apreciados por todo ser humano, más allá de sus proyectos particulares de vida buena. Esta es la razón por la cual la Ética civil tiene la base suficiente para ser una ética universalizable.

Una vez expuestas las características más relevantes, tanto de la crisis moral como de la Ética civil, confrontaremos los dos temas con el fin de proponer a la Ética civil como una opción para superar la crisis moral contemporánea.

7. ¿PUEDE LA ETICA CIVIL SUPERAR LA CRISIS MORAL?

En el análisis acerca de la crisis en general, conocimos que todo tipo de crisis no es *de iure* eterna. Aunque hoy la moral de la sociedad viva un momento muy conflictivo, esto no quiere decir que no haya ninguna solución. Más aún, una crisis bien puede ser beneficiosa ya que después de los momentos de transición las cosas podrían mejorar. Por eso, aunque la estructura moral social esté en crisis, sus bases continúan sólidas, bases que no son otras que el mismo Ser humano y la defensa de su dignidad. Esta realidad se ratifica

cuando vemos que, en la sociedad actual, siguen existiendo sectores que continúan luchando por la puesta en vigencia de la justicia, el respeto, la igualdad, etc. Así pues

La crisis moral presente no significa fin o muerte de la moral. Por una parte, estamos asistiendo al crepúsculo u oscurecimiento de un sistema de moral vigente; y por otra, vislumbramos el nacimiento de una nueva moral. En esta noche cercana a ser día, “al par de los levantes de la aurora”, como diría san Juan de la Cruz, nos preguntamos por el sentido de la crisis moral y por los rasgos de la nueva moral que buscamos³⁸⁵.

Para lograr la superación de la crisis moral con la puesta en vigencia de valores que humanizan, es totalmente deseable que el proyecto racional de la ilustración y la modernidad al fin tenga éxito. Se espera que se supere el absolutismo de la racionalidad instrumental y que, en cuestiones de moral, prime la racionalidad práctica y la racionalidad cordial propuesta por Adela Cortina. Sólo con una racionalidad humanista se podrán superar los absolutismos, dogmatismos, fanatismos, subjetivismos y relativismos. Si la razón práctica, o más aún, la razón cordial, dirige el comportamiento moral, será posible la creación de una ética que fomente la inclusión y contribuya eficazmente a la edificación del mundo de paz y justicia tan anhelado por toda la humanidad.

En base a lo analizado hasta ahora, pensamos que la propuesta de Adela Cortina -la Ética civil-, por sus características y la calidad de sus contenidos, es un medio eficaz para superar las crisis analizadas en este apartado. De hecho, la ética cívica, día a día va tornándose en el nuevo paradigma de la teoría moral. Como bien lo indica nuestra autora al referirse a las éticas aplicadas y a la ética cívica:

Podríamos decir, por tanto, que las distintas éticas aplicadas constituyen la modulación de la ética cívica en las distintas esferas de la vida social, la cual les está obligando a convertirse en transnacionales y a estar presentes en una esfera pública que es también transnacional³⁸⁶.

De lo analizado podemos inferir que la crisis moral se origina principalmente por la crisis de estimativa, de objetividad, de universalidad y de normatividad. Seguidamente expondremos cómo la Ética civil puede aportar en la superación de las crisis mencionadas.

³⁸⁵ Ibid. p. 43.

³⁸⁶ CORTINA, Adela, 2002, “La Dimensión Pública de las Éticas Aplicadas”, *Revista Iberoamericana de Educación*, mayo-agosto, número 029 Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la ciencia y la Cultura (OEI) Madrid, España pp. 45-64, p. 56.

En lo referente a la crisis de estimativa, ésta aparecía cuando las sociedades, instituciones, grupos o personas particulares, estimaban como valioso el deseo desmedido de poder y placer, así como el vivir de modo superficial sin asumir compromiso alguno. También es crisis de estimativa cuando se asumen antivalores que van en contra de la dignidad humana. Es evidente que al abandonar un valor moral y asumir un valor de menor calidad, o lo que es peor un antivalor, es un error de estimativa.

Ante este problema, la Ética civil nos proporciona elementos de juicio que nos ayudan a identificar cuáles son los valores que tienen una jerarquía superior. También, gracias al procedimiento dialógico, es posible encaminar nuestra estimativa en una dirección compartida por todos los seres que intervienen en el diálogo. El hecho de ejercer la estimativa en conjunto nos permite tener mayores elementos de juicio para descubrir y elegir valores superiores, así como para no abandonar los ya acogidos en caso de ser mejores que los que se quiera adoptar.

De la misma manera, al fundamentarse la Ética civil en los mínimos de justicia, presenta a nuestra estimativa valores superiores, cuya dignidad de tales es evidente ya que están ubicados en los estratos más elevados de las diferentes jerarquizaciones hechas por los filósofos del valor. Por esta razón son preferibles, al menos por seres racionales interesados por construir un mundo más humano. Es así como la estimativa del hombre es guiada por lineamientos claros, que le permiten orientarse hacia valores que realmente edifican a la persona y a la sociedad.

Cabe mencionar que hay ciertos valores que rebasan en jerarquía a los mínimos de justicia. El sacrificio, la abnegación, el perdón, en definitiva, el amor, van más allá de lo meramente racional. Estos valores permiten a las personas llegar a un grado superior de humanidad. Al rebasar el ámbito de la mera razón, aún de la razón práctica o de la razón cordial, entendemos que pertenecen a un ámbito más perfecto de la persona, dicho ámbito es el espiritual -este tema lo analizaremos en detalle en el capítulo VI-. Al entrar al campo espiritual, los valores mencionados pertenecen más a los máximos que a los mínimos, pero como ya lo mencionamos en capítulos anteriores, los mínimos de justicia, base de la Ética civil, proporcionan a las éticas maximalistas lineamientos claros para su mejor realización. Al tener un marco referencial para estimar los valores, en este caso el marco dado por la ética cívica es más fácil superar la crisis de estimativa.

Otra de las características de la crisis moral es la crisis de objetividad. La misma tiene su origen en el subjetivismo a ultranza ya analizado. Éste a su vez produjo lo que Max Weber llamó el politeísmo axiológico. A decir de Adela Cortina

Consiste el politeísmo axiológico en creer que las cuestiones de valores, y por supuesto las cuestiones de valores morales son "muy subjetivas", que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra. En realidad, si tuviera que tratar de convencer a otra persona de la superioridad de la jerarquía de valores que ha elegido, sería incapaz de aportar argumentos para convencerle, sencillamente porque tales argumentos no existen; por eso se produce en el terreno de los valores un **politeísmo**, porque cada uno "adora" a su dios, acepta su jerarquía de valores, pero es imposible encontrar que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado. De ahí que resulte imposible llegar racionalmente a un acuerdo intersubjetivo³⁸⁷.

Ante esta realidad, la ética civil se presenta como una opción para superar la crisis de objetividad manifestada como politeísmo axiológico. Al ser una ética de mínimos, la ética cívica tiene como base valores totalmente objetivos. Estos valores se presentan al ser humano como imperativos a realizar, no son opcionales. Este hecho es trascendente al hombre y a su subjetividad, permitiéndole tener parámetros referenciales universales que van más allá de determinismos culturales, étnicos, sociales, políticos, religiosos, etc. Por esta razón los valores presentados por la ética civil pueden ser adaptados desde las distintas realidades ya que su objetividad permite que sean asumidos por seres con características muy diferentes.

Es evidente que la subjetividad ayuda a interpretar el valor objetivo de distintas maneras, pero no le adjudica un ser diferente al que le corresponde por sí mismo. Todo valor tendrá un matiz diferente entre países, razas o personas, pero el valor en sí es el mismo. Este es el principio que hace que los mínimos de justicia sean universalizables. De hecho, existen distintas maneras de poner en vigencia los mínimos de justicia, esto depende de las distintas personas y culturas, pero, al fin y al cabo, los valores serán en esencia los mismos. De esta manera, la Ética civil aporta eficazmente en la superación de la crisis de objetividad.

En lo referente a la crisis de universalidad, ésta se manifiesta al darse las dos anteriores: de estimativa y de objetividad. En especial la segunda ha provocado que los valores y por consiguiente la moral, sean particularizados, privatizados, encerrados en una

³⁸⁷ ESC, p. 47.

total singularidad personal y comunitarista. Este hecho paraliza cualquier intento de comunicación universal imposibilitando el diálogo y el entendimiento moral de todos los pueblos de la tierra.

Adela Cortina expresa que la *Ética* cívica tiene su anclaje en valores que nacen en el seno de toda sociedad civilizada -o que quiere llegar a serlo-, y que, debido a su ser objetivo y superior, pueden ser aceptados por todas las sociedades del mundo. Siendo una *ética* de la justicia, la *ética* civil se refiere a lo que puede ser moralmente exigido a cualquier persona o sociedad que quiera pensar racionalmente. En palabras de Adela Cortina:

La justicia se refiere, por tanto, a lo que es *exigible* en el fenómeno moral, además exigible a cualquier ser racional que quiera pensar moralmente. Con lo cual nos encontramos con que es moralmente justo lo que satisface intereses universalizables. ¿Cómo podríamos averiguar cuáles son esos intereses? Celebrando un diálogo entre todos los afectados en condiciones de simetría, como propone la *ética* discursiva³⁸⁸.

Siguiendo el planteamiento de nuestra autora, vemos que es moralmente justo lo que tiende a la consecución de intereses universalizables. Gracias a esta característica, la *Ética* civil, al trascender lo particular, se convierte en una opción real para superar la crisis de universalidad.

En lo referente a la crisis de normatividad su principal manifestación en la negación de la validez de normas universales. Ya desde los planteamientos posmodernos se objetó la validez de normas universales generando un rechazo sistemático a todo tipo de norma, ya que se pensó que el someterse a las normas era un acto de sumisión o alienación.

Pero, la anarquía en cuestión de reglas morales tiene su precio. En el momento en que la falta de reglas universales genera perjuicios en contra de aquellos que promueven la invalidez de dichas reglas, ahí la cosa cambia. Muchas veces, tras una experiencia traumática de irrespeto o injusticia, muchos caen en la cuenta de que las reglas son necesarias, en especial las de alcance internacional.

En el análisis realizado en el capítulo II mencionamos que la *Ética* civil tenía las características de las *éticas* procedimentales. Eso quiere decir que las normas morales que

³⁸⁸ ET (*Ética*) p. 117.

regirían el comportamiento social serían definidas a través del procedimentalismo dialógico. Esta forma de crear los preceptos morales permite que sean consensuados y aceptados por todos los participantes en el diálogo. Como bien lo indica Adela Cortina:

Ni normas absolutas, indiscutibles, ni disolución de lo moral en su esclavitud al subjetivismo personal o epocal. Es posible hablar de normas que deben cumplirse, pero su legitimidad depende de que hayan sido consensuadas por los afectados en pie de igualdad³⁸⁹.

El hecho de que el procedimiento dialógico defina normas de comportamiento social determina el carácter normativo de la ética cívica. Pero se trata de una normatividad que rebasa la heteronomía de las éticas prekantianas y el carácter deontológico de la propuesta de Kant. Como sabemos

Lo moral (...) trasciende con mucho el ámbito de lo “deóntico”, el ámbito del deber y de las normas. Por eso las éticas del deber dejan ese seco resabio tras haberlas degustado. Lo moral abarca, ciertamente, el terreno de las normas de la moral civil, pero éstas –no lo olvidemos- tienden a ser positivadas y a convertirse en *derecho*. Así se va construyendo, poco a poco, ese cuerpo de normas acordadas, ese mínimo de leyes consensuadas, plasmadas en normas positivas, que constituyen las reglas de juego de la vida ciudadana³⁹⁰.

En el momento en que las normas mínimas consensuadas se positivizan, abren la posibilidad de tener un alcance universal, es decir, es posible crear una normativa que pueda construir un ethos de carácter internacional. Como queda en evidencia, la Ética cívica es un aporte eficaz para superar la crisis de normatividad.

Otro de los aspectos importantes del carácter normativo de ética cívica es que contribuye a la superación del politeísmo axiológico. Con normas consensuadas, nadie tendrá la opción de elegir antojadizamente valores o antivalores ya que la racionalidad del diálogo habrá evidenciado lo que realmente contribuye a la edificación moral.

Hasta aquí hemos presentado las razones por las cuales pensamos que la ética civil es un medio eficaz para superar la crisis moral. El hecho de ser una ética que busca la justicia hace que sus normas tengan el carácter de exigencias humanas, no de opciones que bien podrían ignorarse. Esto implica que los mínimos morales podrán ser acogidos por los diferentes pueblos del mundo superando sus diferencias de religión o ideología política.

³⁸⁹ EM, p. 155.

³⁹⁰ Ibid. p. 158.

Debido al carácter universal de la ética civil, es posible que sus principios puedan aplicarse en los distintos ámbitos de la vida social -educación, economía, política, etc.-. Al inculcar a los ciudadanos del mundo valores universalizables, será posible generar una moral realmente humana. Sólo así se podrá superarse la crisis moral que tanto daño ha causado al hombre y a la sociedad.

8. LA MORAL CREYENTE Y LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS MORAL

Ya conocemos los dos grandes aspectos del fenómeno moral: justicia y felicidad. Estos dos campos definirán las características de dos tipos de ética específicos: las éticas laicas y las éticas confesionales. La ética civil se caracteriza por pertenecer al primer grupo, pero, debido a su naturaleza, no pretende sobreponerse ni negar la validez de las éticas confesionales. Como ya hemos analizado, la Ética cívica puede ser una guía muy válida al momento de diseñar los modos de realización de las distintas opciones de felicidad debido a que les proporciona ciertos lineamientos para su mejor realización. Algo que es importante acotar es que las opciones de felicidad no son de exclusividad confesional, existen también opciones de felicidad ateas y agnósticas.

Debido a la evidente raíz cristiana de la cultura occidental, creemos que es importante estudiar cómo la moral creyente puede colaborar con la moral cívica en la tarea de superar la crisis moral. Para que dicha colaboración sea posible, es necesario que creyentes y no creyentes conozcan a ciencia cierta los contenidos morales de una u otra fe religiosa. Igualmente es importante que todos conozcan los principios que sustentan la moral de los no creyentes. Como ciudadanos del mundo, creyentes y no creyentes, estamos inmersos en la tarea de construir una sociedad más tolerante y justa. Lastimosamente hay sectores de la sociedad que rechazan sistemáticamente cualquier influencia de la moral religiosa. Piensan que la religión sólo es un instrumento de dominio y manipulación y que no puede producir más que dogmatismo, fundamentalismo y fanatismo.

Adela Cortina no comparte esta opinión, basándose en el mensaje cristiano aclara que:

Pretender con los laicistas que las tradiciones religiosas no han aportado sino discriminación es pura ignorancia o mala fe, porque el cristianismo es en realidad la buena noticia de la paternidad de Dios y

la fraternidad humana. Otra cosa es lo que en múltiples ocasiones hayan hecho con él quienes detentan el poder, utilizando también la religión en provecho propio. Pero éste no es el problema del mensaje cristiano, sino problema del poder fáctico, responsabilidad de quien de hecho manda³⁹¹.

Como bien lo indica nuestra autora, es verdad que, a través de los tiempos el fenómeno religioso ha sido utilizado por élites y grupos de poder con el fin de manipular a las personas, pero reducir la influencia social de la religión sólo a manipulación y engaño sería una gran injusticia. Más allá de cualquier manipulación, las éticas confesionales, han ofrecido y ofrecen a las personas elementos muy válidos para dirigir el ethos tanto individual como colectivo.

Desde el pensamiento de Adela Cortina, la moral cristiana, a pesar de pertenecer al ámbito de las éticas maximalistas, proporciona a todo ser humano opciones de realización universal ya que

Una ética creyente, al menos la cristiana, por su parte, busca orientarse en la revelación a la hora de proponer caminos de realización, y por eso fundamenta en ella tales orientaciones. Que Dios es padre y los hombres son hermanos es, en definitiva, la clave última de una ética que no puede a renglón seguido sino invitar al amor a todos y cada uno de los hombres, en lo cual cifra su pretensión de universalidad³⁹².

Es conocido que el amor al prójimo, al enemigo, al extraño moral -al que no comparte mis creencias o mis ideales-, es una de las premisas fundamentales del cristianismo. Dicho precepto religioso, al promover el amor a todo ser humano, es en esencia un precepto universal. Este máximo de felicidad bien puede iluminar y motivar a todo tipo de sociedad a aplicar los mínimos de justicia.

Queda en evidencia que una ética confesional, y en particular la cristiana, no desconoce los mínimos de justicia, sino al contrario, los acepta y asimila, pero iluminándolos por el particular ideal de felicidad, en este caso confesional. De esta forma al aceptar la moral creyente a la moral cívica, acepta los razonamientos por los cuales la moral en estudio supera los aspectos de la crisis moral, es decir crisis de: estimativa, objetividad, universalidad y normatividad. Aporta desde su realidad elementos que facilitan esta superación. De esta forma, el máximo de felicidad cristiano expresado por el amor al

³⁹¹ EADR, p. 199.

³⁹² ESC, p. 145.

prójimo, facilita el aceptar normas objetivas y universales. Gracias a la empatía entre seres humanos generada por los preceptos de la moral cristiana sería más fácil superar la crisis moral.

Con la reflexión hecha, planteamos que una moral de tipo religioso puede enriquecerse con razonamientos de carácter filosófico. Así adquiere herramientas racionales que le ayudan a no ser fundamentalista o fanática. Al dejarse iluminar por los mínimos morales de la Ética cívica, toda moral confesional podría encontrar fácilmente un punto de equilibrio. Con lineamientos universales, las morales religiosas pueden fundamentar mejor sus preceptos y mandatos, evitando caer en el dogmatismo irracional de una ortodoxia destructiva.

Debido a la gran capacidad motivacional de las éticas religiosas, éstas pueden aportar grandemente en la superación de la crisis moral. Claro está si son aplicadas de manera constructiva. De ser así, pueden formar en el hombre un ethos superior al meramente racional, pueden formar un ethos espiritual. Con dicha formación, es más fácil que todos los seres humanos reconozcan en el Otro la dignidad que todos tenemos. Sólo con dicho reconocimiento será posible desarrollar una praxis de justicia, solidaridad, tolerancia, etc.

Con el aporte de una base racional universal como la propuesta por la Ética civil, las diferentes religiones, pueden tener una vivencia fuerte de su fe, pero tendrán un referente que no pueden sobrepasar, siendo estos los mínimos universales. Esta es la razón por la cual pensamos que la Ética civil aporta a la realización plena de la moral creyente, lo cual, a su vez, redundará en la búsqueda de una solución a la crisis moral.

Cabe indicar que una ética laica no hace ninguna referencia explícita a Dios ni para tomar su palabra como orientación ni para rechazarla, pero respeta a quienes sí tienen una creencia religiosa. Cosa muy diferente son las éticas laicistas. Estas éticas, no solo niegan la existencia de Dios, sino que también combaten radicalmente toda referencia a un Ser supremo a la hora de crear preceptos morales³⁹³.

La ética cívica es una ética laica, es decir, no se fundamenta en Dios ni en ningún credo religioso en particular; pero no niega validez a las opciones éticas confesionales. Al

³⁹³ Cf. ESC, p. 144.

no estar en contraposición con las éticas religiosas, la ética cívica puede articularse fácilmente con dichas éticas. De esta manera, tanto éticas confesionales como laicas pueden colaborar eficientemente en el diseño de preceptos para superar la crisis moral.

9. VOLUNTAD DE ENTENDIMIENTO PARA SUPERAR LA CRISIS MORAL

El análisis realizado en los acápites anteriores nos ayudó a mostrar que la crisis de valores es realmente una crisis moral. También nos ayudó a explicitar las características que hacen de la Ética civil una opción válida para superar la crisis moral. Pero, una cosa es que existan opciones válidas para superar la crisis moral y otra que dichas opciones sean acogidas y practicadas.

Al analizar la historia de la ética, observamos que en todas las épocas han existido propuestas para forjar de buena manera el carácter personal. En aras de construir modos de convivencia deseables por seres humanos, han surgido distintos tipos de moral y en consecuencia de ética. Desde la Grecia clásica, la Edad media, la Modernidad y la Época contemporánea, conocemos que existen propuestas éticas que, de uno u otro modo, son opciones de perfeccionamiento humano.

Pero ¿Qué ha hecho que dichas opciones no hayan sido acogidas y muchas veces abiertamente rechazadas? ¿Por qué, si siempre existieron preceptos morales dignos de ser vividos, no tuvieron la acogida necesaria para dirigir el ethos social? Para dar respuesta a estas interrogantes, debemos escudriñar en lo más hondo de la naturaleza humana. Esto nos ayudará a entender por qué ciertas personas, en materia de moral, rechazan lo positivo y acogen lo negativo. Esta situación, a las claras incoherente, la podemos catalogar como falta de *voluntad de entendimiento*.

Es evidente que todo ser humano es capaz de entender qué es lo que le beneficia y qué lo que le perjudica, es decir, toda persona puede entender qué es lo bueno y qué es lo malo. Más allá de los subjetivismos y relativismos morales, toda persona en el normal uso de sus facultades mentales puede distinguir entre lo que edifica al hombre y lo que lo destruye. El problema surge cuando priman las conveniencias, los intereses o el deseo de poder y placer, ahí es donde la voluntad de entendimiento simplemente desaparece del escenario social.

Si consideramos que los problemas ya descritos y analizados en párrafos anteriores siempre han existido en las sociedades humanas y que nunca se ha tenido una edad dorada en la que los valores se hayan vivido a plenitud, podría pensarse que, por más esfuerzos intelectuales que se hagan no habrá solución para la crisis moral. Afortunadamente esto no es así, es evidente que la humanidad ha ido evolucionando en el desarrollo de su estimativa y en la conformación de sociedades menos violentas.

A este respecto mencionemos brevemente lo dicho por Habermas y Pinker. En lo referente a la evolución social Habermas, partiendo del desarrollo del Materialismo Histórico realizado por Marx, propone una teoría de la evolución social basada en el paradigma comunicativo, paradigma que se ve representado en el anhelo de autorrealización racional-discursiva del ser humano. Habermas

(...) busca la causa de los cambios evolucionadores en el conjunto de aquellas circunstancias contingentes bajo las cuales: a) se adquieren nuevas estructuras en la conciencia individual y son trasladadas a estructuras de perspectivas del mundo; b) surgen los problemas de los sistemas, los cuales sobrecargan a la sociedad; c) puede intentarse la institucionalización de nuevas estructuras de racionalidad y probar su posible estabilización³⁹⁴.

Para elaborar su teoría, Habermas reformula los postulados epistémicos y metodológicos de las ciencias sociales. Para ir de los *intereses cognitivos* a las *pretensiones de validez discursivas*, reelabora los tres mundos cognitivos de Popper, es decir

(1) el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); (2) el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y (3) el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante a las que éste tiene un acceso privilegiado)³⁹⁵

También clasifica a las sociedades históricas desde un criterio de racionalidad sociocultural bajo la categoría de *imágenes del mundo*, para después confrontarlas con los estadios psicológicos ya propuestos por Piaget³⁹⁶ y Kohlberg³⁹⁷. Este proceso le permite confirmar la existencia de estadios evolutivos en la racionalidad sociohistórica³⁹⁸.

³⁹⁴ HABERMAS, Jürgen, *La Reconstrucción del Marxismo*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 37 y 38.

³⁹⁵ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, 1992, p. 144.

³⁹⁶ MEECE, J. "Desarrollo del niño y del adolescente", en: *Compendio para educadores*, SEP, México, D.F., 2000, pág. 101-127. "Piaget fue un teórico de fases que dividió el desarrollo cognoscitivo en cuatro grandes

Con la base teórica expuesta, Habermas expresa que las sociedades primitivas no hacían ninguna distinción entre los tres mundos citados, y que fue el incremento de la racionalidad, procedente de la evolución social, la que permitió una progresiva diferenciación de dichos mundos haciendo que lleguen a ser específicos y autónomos entre sí³⁹⁹.

Steven Pinker, en su obra *Los Mejores Ángeles de Nuestra Naturaleza: por qué la violencia ha disminuido*, expone que desde el advenimiento del humanismo secular y la racionalidad Ilustrada, las guerras, la violencia y la agresividad humana en general se ha reducido. Indica además que la evolución social ha reducido los incentivos para la agresión y el crimen cambiando las sensibilidades modernas. El uso legítimo de la violencia como monopolio del Estado ha hecho innecesaria la necesidad de venganza privada; el desarrollo del comercio que genera beneficios mutuos; y la progresiva mejora en la inteligencia y en el pensamiento crítico han contribuido a forjar una mayor “bondad” en las nuevas generaciones⁴⁰⁰.

Gracias a este proceso evolutivo, las sociedades contemporáneas han desarrollado una conciencia de los valores muy superior a la que se tenía en tiempos pasados. Son ejemplos de esta evolución: La Declaración Universal de los Derechos Humanos; el surgimiento de entidades a nivel mundial que trabajan en pro de la defensa del hombre y del medio ambiente, el mismo derecho internacional que, al menos en teoría, trata de normar la buena relación entre los pueblos del mundo, etc. En el ámbito religioso, merece especial mención la ayuda social que hace la Iglesia católica alrededor de todo el mundo. Es de dominio público la labor solidaria que hacen las diferentes comunidades religiosas en los países de todos los continentes, especialmente en aquellos pueblos en donde existe pobreza extrema.

etapas: a) sensoriomotora, b) preoperacional, c) de las operaciones concretas y d) de las operaciones formales.”

³⁹⁷ Influido por la teoría del desarrollo cognitivo del niño hecha por Piaget, Kohlberg elabora su teoría de las etapas del desarrollo moral: preconvencional, convencional y post convencional. KOHLBERG, Lawrence, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, S Karger Publisher, 1984.

³⁹⁸ Cf. ALÚTIZ, Juan Carlos, “Los estadios morales de la evolución social”, *Papers* 74, 2004, p. 15.

³⁹⁹ Ibidem.

⁴⁰⁰ Cf. PINKER, Steven, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós, 2012

En el ámbito de la teoría moral, también han aparecido nuevas corrientes de pensamiento. Éticas como la de la alteridad, la procedimental, la civil, son el resultado de la asimilación de valores que la humanidad ha venido madurando durante siglos.

Ahora bien, para que ese legado axiológico y moral sea plenamente acogido, hace falta la mencionada *voluntad de entendimiento*. Como ya lo dijimos, toda persona es capaz de comprender a ciencia cierta qué es lo beneficioso y qué es lo perjudicial, pero es triste constatar que hay personas que, conscientemente, optan por destruir en lugar de edificar. Esta es la razón por la cual creemos que el Hombre, debe entrenar su voluntad para hacerse dueño de sí mismo y no dejarse llevar por motivaciones destructivas. El Ser humano debe enfocar su racionalidad hacia aquello que potencia su diferencia de los animales. Debe acrecentar su espiritualidad; entendida ésta como la actitud consciente de integrar en su vida diaria la práctica de los valores morales.

Al utilizar dicha voluntad, la persona puede tender libremente al desarrollo de esquemas morales constructivos tomando como base valores edificantes -en nuestro caso serían los mínimos de justicia-. Dichos valores armonizarán el desarrollo de las diferentes facetas de la persona dando como resultado un hombre que integre armónicamente su corporalidad, racionalidad y espiritualidad⁴⁰¹.

Con dicha fusión, será posible superar el exagerado hedonismo primario. De esta manera, todo ser humano será capaz de canalizar de mejor manera las pulsiones emocionales e instintivas, equilibrando lo racional y lo corporal. Asumirá realmente su autonomía y podrá desarrollar el sentido de alteridad que, a su vez, formará una sociedad con un ethos universal. Esta realidad hace posible la formación de un lenguaje moral unificado, con el cual los hombres pueden dialogar y llegar a acuerdos mutuos, es decir, podrá enfocar de mejor manera su *voluntad de entendimiento*. Sólo en la medida en que personas, familias, instituciones y pueblos, tengan la buena voluntad de entenderse, será posible el diálogo constructivo. De otra manera, solo habrá monólogos o argumentaciones estratégicas, con el fin de conseguir intereses egoístas en detrimento del bien común.

⁴⁰¹ En el capítulo VI desarrollaremos más ampliamente un modelo descriptivo del Ser humano basado en las manifestaciones concretas de la persona, es decir, en sus capacidades. Realizaremos un modelo fenomenológico que nos ayudará a focalizar los tres aspectos fundamentales del Hombre: Corporalidad; Racionalidad y Espiritualidad.

A este respecto, Adela Cortina expresa claramente cuál es la diferencia entre diálogo y pacto estratégico:

Estamos acostumbrados a tergiversar los términos, de modo que identificamos “diálogo” con “negociación” y “acuerdo” con “pacto”, y, sin embargo, las negociaciones y los pactos son estratégicos, mientras que los diálogos y los acuerdos son propios de una racionalidad comunicativa⁴⁰².

Únicamente con una gran predisposición para entenderse, será posible no solo teorizar acerca de la moral y los valores, sino que se podrá vivirlos conscientemente en las diferentes facetas de la vida social del hombre. Se podrá dialogar con sinceridad, dejando de lado fundamentalismos, dogmatismos o cualquier tipo de cerrazón que en nada contribuye a la convivencia pacífica. Con una real voluntad de entendimiento habrá más probabilidades de superar la crisis que estamos analizando.

10. EDUCAR EN UNA MORAL CÍVICA

Para propiciar la voluntad de entendimiento mencionada, la acción educativa es de vital importancia. Solo en la medida en que los sistemas educativos de todos los pueblos de la tierra incorporen en sus planes de estudio la enseñanza de una moral cívica, podrá desarrollarse una conciencia mundial capaz de trascender los determinismos culturales propios de cada pueblo.

Como conocemos, la moral de todos y cada uno de los pueblos de la tierra depende mucho de la educación de sus ciudadanos. A través de la educación de los seres individuales, se va formando un *consciente colectivo*, es decir, se van estructurando: costumbres, ideales, creencias, forma de vivir los valores, etc. Dicho de otro modo, se va creando su identidad. A su vez, tal identidad contribuye mucho en el desarrollo de la autoestima del ciudadano; cosa muy importante en el desarrollo moral de toda persona como bien lo indica Adela Cortina:

En este nivel resulta fundamental para un individuo, como también para las sociedades, tener un proyecto vital propio de autorrealización –o de felicidad, si queremos decirlo así– y confianza suficiente en sí mismo como para intentar llevarlo a cabo. Cuantos trabajos se lleven a cabo en el

⁴⁰² ESC, p. 113.

terreno de la enseñanza en la línea del autoconcepto, con vistas a fomentar la autoestima de los individuos, serán siempre pocos⁴⁰³.

Ahora bien, sabemos que la educación de todo ser humano empieza generalmente en su lugar natal, en un espacio y una comunidad determinada. Pero en la actualidad, los espacios geográficos en los que se educa a la persona y en donde transcurre su vida, se han ampliado inmensamente. Hoy tenemos un espacio global. Esta realidad nos indica que, para superar la crisis moral social, debemos educar al Ser humano con una perspectiva universal. Los principios que deben ser enseñados en la educación formal e informal, deben tender a la superación de los prejuicios de raza, religión o condición económica. Estos principios deben ayudar a todas las personas y culturas, a desarrollar su moral al grado de llegar al nivel postconvencional del que habla Kohlberg.

Al llegar al nivel postconvencional de desarrollo moral, las sociedades del mundo podrán vivir sus valores comunitarios, pero sin cerrarse en ellos. Podrán tener sus ideales de vida buena respetando las legítimas diferencias de los otros. Adela Cortina indica los tres aspectos básicos que debe tener la educación actual: “Una educación integral tiene, pues, que tener en cuenta la dimensión comunitaria, su proyecto personal, y también su capacidad de universalización”⁴⁰⁴.

De esta manera se podrá formar una humanidad diferente a la generada por la sociedad del poder y del placer. Ya no se fomentaría el dominio del hombre por el hombre, ni el dominio de pueblos débiles por pueblos fuertes. Al educar al ser humano en los mínimos de justicia, las futuras generaciones buscarán nuevas formas de convivencia. Se generarán esfuerzos para superar los errores que han costado y siguen costando millones de vidas inocentes.

Es triste observar la cantidad de migrantes que pierden la vida tratando de llegar a los países del llamado primer mundo. Ya sea en el trayecto hacia las fronteras de Estados Unidos o los países de la Unión Europea, miles de seres humanos han muerto tratando de llegar a un lugar en donde puedan mejorar sus ingresos económicos. También causa indignación enterarse de la pérdida de miles de vidas humanas en las distintas guerras ocasionadas por los países poderosos cuyo único objetivo es apoderarse de los recursos

⁴⁰³ Ibid. p. 134.

⁴⁰⁴ Ibid. p. 135.

naturales de los países que destruyen. No menos indignante es el asesinato de personas en actos de terrorismo llevada adelante por extremistas que, si bien es cierto reaccionan ante el ataque de los poderosos, no justifica la muerte de seres inocentes.

Estos hechos catastróficos nos indican que es urgente educar en una moral cívica. Solo en la medida en que los mínimos de justicia sean parte fundamental de la conciencia moral de las sociedades del mundo, será posible superar, no solo la crisis moral, sino *la crisis de humanidad*.

CAPÍTULO V

LA POLÍTICA ENTRE LOS MÍNIMOS Y LOS MÁXIMOS

Otro de los aspectos importantes que Adela Cortina ha abordado en su propuesta filosófica es el político. Partiendo de su propuesta ética -la ética civil, cívica o mínima-, nuestra autora propone entender la política desde los mínimos de justicia. Sólo en la medida en que la ética guíe a la política será posible construir una política más humana, a la par que generará también políticos más honestos y justos. Es obvio que en todo planteamiento político que pretenda dirigir el desarrollo de la sociedad, los máximos de felicidad también deben ser tomados en cuenta. En esencia, las personas que lleguen a detentar el poder político deben ser capaces de armonizar mínimos y máximos, en la medida en que se dé esta armonización se podrán generar leyes más justas y sociedades a las que sí se les pueda dar el calificativo de *humanas*.

Para establecer la relación entre ética y política en la obra de Adela Cortina, recordemos brevemente lo que dice nuestra autora acerca de la ética y la moral. Ya en el capítulo II analizamos que Adela Cortina indica que: “desde sus orígenes entre los filósofos de la antigua Grecia, la ética es un tipo de saber normativo, esto es, un saber que pretende orientar las acciones de los seres humanos”⁴⁰⁵. También indica que la moral tiene la misma finalidad de orientar el comportamiento humano, pero en acciones y casos concretos. La ética se distingue por su centralidad en la reflexión sobre los distintos tipos de morales y la justificación racional de la vida moral; es decir la moral se encarga de orientar la acción humana de forma directa mientras la ética lo hace de forma indirecta.

El precedente indicado nos ayudará a abordar el tema de la política y su relación con la ética. Desde la perspectiva de Adela Cortina, dicha relación se manifiesta claramente en el momento en que la sociedad debe considerar los proyectos de vida feliz de personas y grupos muy disímiles, pero que pueden orientar sus acciones u omisiones por medio de normas morales válidas o comunes para todos los ciudadanos. Es evidente que “diversos grupos religiosos, distintas doctrinas filosóficas, diferentes ideologías políticas proponen a

⁴⁰⁵ ET, p. 10.

los ciudadanos diferentes proyectos de vida feliz”⁴⁰⁶. Frente a esta situación surge la problemática del consenso para la convivencia de los distintos proyectos de felicidad dentro de un mismo grupo social.

Ante tal problemática la cuestión política encuentra también su punto de conflicto y convergencia con la cuestión ética, delimitando así tres formas diferentes de organización social que para nuestra autora son las siguientes: a) una sociedad “moralmente politeísta” en la que la convivencia entre los proyectos de vida feliz es prácticamente imposible y por lo tanto cada grupo orienta su accionar de acuerdo a diferentes jerarquías de valores sin lograr acuerdos comunes, este tipo de organización social se puede evidenciar dentro de las escuelas filosóficas de la antigua Grecia -estoica, epicúrea, cínica, pitagórica, etc.-; b) una sociedad *moralmente monista* que se encuentra determinada por un solo tipo de moral y una jerarquía de valores impuesta por un grupo hacia los demás; actitud común de toda la edad media en la que la moral predominante era la cristiana y las regulaciones estaban determinadas y regidas por un ser supranatural; c) una sociedad *moralmente pluralista* en la que se pretende encontrar valores y normas morales compartidas para todos los grupos sociales a pesar de su diferente cosmovisión⁴⁰⁷, organización que tiene sus orígenes a partir de la edad moderna hasta la actualidad; de esta manera Adela Cortina afirma que:

(...) la modernidad aparece como configuradora de una moral plenamente universalizable: puesto que normas, principios y valoraciones morales descansan en la razón, facultad común a todos los hombres, todos pueden comprender y compartir tales normas, principios y valoraciones⁴⁰⁸.

Para Adela Cortina, la edad moderna significa una ruptura en la comprensión de la organización política y la legitimación moral basada en un ser supremo. A partir de la edad moderna, con las primeras luces del renacimiento, fruto de la superación de la influencia de la moral cristiana y el creciente pensamiento antropocentrista, se hace necesaria la tarea de legitimar socialmente las normas morales y jurídicas a partir de proyectos de felicidad elaborados por la autonomía de la persona. Estos proyectos de felicidad concebidos y arraigados al pensamiento del hombre libre son identificados por nuestra autora como máximos de felicidad. Estos parámetros son los que buscan la realización plena del hombre y el despliegue de su libertad.

⁴⁰⁶ CM, p. 27.

⁴⁰⁷ Ibidem.; Vd. *La Ética de la Sociedad Civil*.

⁴⁰⁸ ET, p. 75.

Por otra parte, como también ya se ha analizado en el capítulo II, en la modernidad aparecen valores que, debido su naturaleza de universalizables, contribuyen en la construcción de una sociedad pacífica y justa. Adela Cortina indica que “aquellos valores que todos comparten componen los mínimos de justicia a los que una sociedad pluralista no está dispuesta a renunciar.”⁴⁰⁹

En las sociedades democráticas, en donde impera el pluralismo moral, político, religioso, etc., es necesario que el poder político diseñe normas legales que respeten los máximos de felicidad de sus ciudadanos, pero que también sean capaces de mantener el orden social. Para lograr este objetivo es necesario que las normas legales sean orientadas por los mínimos de justicia, es decir por valores universalizables que puedan ser compartidos por todos los miembros de la sociedad más allá de su filiación cultural, filosófica, política o religiosa.

Con este precedente pasemos a analizar el aporte de Adela Cortina en el ámbito político. En el presente capítulo se analizará primeramente la relación entre gobernantes y gobernados; se seguirá con el tema del deber del poder político de gobernar para el bien común; seguidamente se presentará una visión más allá de las ideologías en miras a erradicar la pobreza, la discriminación, el abuso de poder, el fanatismo y el fundamentalismo; en la cuarta sección se aborda la problemática de la legitimidad del poder en una política sin ética; la quinta sección se centra en la reflexión sobre la alianza y el contrato para el orden social y por último se presenta la propuesta de Adela Cortina de una ciudadanía cosmopolita.

2. LA RELACIÓN ENTRE GOBERNANTES Y GOBERNADOS

Con la llegada de la modernidad surge también el debate sobre una de las teorías indispensables en el desarrollo de la filosofía política que rige la sociedad hasta la actualidad, este es conocido con el nombre de *contrato social*, es decir, surge el modelo de organización social y política denominado contractualismo. Tal como expresa Petrucciani, “al modelo clásico, que piensa el orden político en función de vivir bien en la comunidad,

⁴⁰⁹ CM, p. 28.

la filosofía política de la modernidad le contraponen el modelo contractualista”⁴¹⁰. Con ello surge a su vez la problemática acerca de la legitimidad del orden estatal y la obligación política de los ciudadanos hacia ellos mismos. Las temáticas sobre el contrato social y la legitimidad del poder sirven de preámbulo para entender la relación entre gobernantes y gobernados.

En primer lugar, es necesario comprender que por medio del contrato el hombre adquiere una condición especial que lo vincula de forma tácita con los demás miembros del grupo social y con los representantes del orden estatal. El ciudadano adquiere de la sociedad no solamente un reconocimiento legal de su condición como individuo perteneciente a un territorio específico con las normas, obligaciones y deberes que esto implica, sino que también logra un tipo de identidad, es decir, logra el reconocimiento comunitario de pertenencia que conlleva consecuentemente su acción recíproca y participativa para con la misma. Desde la perspectiva de Adela Cortina

La ciudadanía es primariamente una *relación política* entre un individuo y una comunidad política, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente. El estatuto de ciudadano es, en consecuencia, el reconocimiento oficial de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que desde los orígenes de la Modernidad cobra la forma de Estado nacional de derecho⁴¹¹.

Se ha mencionado anteriormente que las acciones del individuo son orientadas por estatutos de la ética y la moral, sin embargo, al referirnos al ciudadano como tal se establece dos parámetros claros que dirigen sus acciones y/o sus omisiones, estos son: 1) las normas morales relacionadas a la dimensión volitiva del individuo, que, a decir de Adela Cortina, “connotan un tipo de obligación interna, una auto obligación que uno reconoce en conciencia, es decir, como contenido normativo que alguien se impone a sí mismo, con independencia de cuál sea al origen fáctico de la norma”⁴¹²; 2) las normas jurídicas relacionadas con la normativa legal producto del consenso para la convivencia social que se materializa en leyes, derechos y acuerdos legales, esto implica de cierta forma la imposición de obligaciones externas al individuo que “no precisan que el sujeto las

⁴¹⁰ PETRUCCIANI, Stéfano. (2008). *Modelos de filosofía política*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, p. 87.

⁴¹¹ CM, p. 39.

⁴¹² ET, p. 41.

acepte de buen grado para que su cumplimiento sea exigible.”⁴¹³ Como miembro de la sociedad civil, el ciudadano se ve obligado a regular su actuar bajo la jurisdicción del Estado al cual se debe y por lo tanto a someterse a las ordenanzas legales dictaminadas por sus instituciones políticas.

Sobre la base de las consideraciones anteriores se advierte las normativas que regulan el accionar de los ciudadanos, pero ¿qué hay de las responsabilidades políticas y la participación de los ciudadanos en la estructuración y constitución del orden social? Adela Cortina afirma que:

(...) la configuración del Estado moderno llevó al «gobierno representativo», acompañado de un sufragio más o menos amplio, de suerte que los ciudadanos tienen por tarea política elegir representantes y, si quieren desarrollar su capacidad de participación, se ven obligados a hacerlo en otras esferas sociales, distintas de la política⁴¹⁴

Así, el orden social lo determina el Estado a través de un gobierno representativo, negando al ciudadano la capacidad de incidir directamente en la construcción de políticas sociales, económicas, educativas, etc. De esta forma, al ciudadano sólo le queda obedecer lo que la clase política decida en materia de derechos y obligaciones, reduciendo el accionar del gobernado a la mera obediencia de las normas que defina la clase política de turno.

Así pues, como producto del acuerdo contractual del Estado nación moderno, se prioriza una instancia del poder que contiene los diferentes campos de las relaciones políticas y que se encuentra representado por quienes han sido elegidos para gobernar. Estos representantes del orden estatal son los encargados de dirigir los asuntos públicos e instruir a los ciudadanos en el cumplimiento de la ley. Tal como expresa Cadavid, los gobernantes tienen la tarea ética y política de establecer relaciones entre las leyes y la naturaleza humana, lo que “traería consigo que el ciudadano siguiera lo que es bueno, lo que es agradable, lo que es placentero y lo que es virtuoso, mediante la práctica, (...), de los buenos hábitos”⁴¹⁵. Además, su función es representativa, y en él, junto a los funcionarios públicos recae la tarea de armonizar y encauzar la política para la convivencia social, es

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ EADR, p. 16.

⁴¹⁵ CADAVID, Iván. (2012). “Una posición política desde el Ergón. El gobernante virtuoso según Aristóteles.” *Ars Boni et Aequi*, (año 8 no 1), 265-285, p. 274.

decir, establecer las normativas reguladoras o garantías del orden social entre los mínimos de justicia comunes para todos los ciudadanos y los máximos de felicidad de los individuos.

De acuerdo con el análisis que venimos realizando, hay que tomar en cuenta que la relación entre gobernantes y gobernados dependerá del tipo de organización social del Estado. Desde la perspectiva de Schenoni “el poder ejercido por el gobernante sobre el gobernado constituye la relación de poder por excelencia”⁴¹⁶ que además involucra los resultados sociales de la jerarquía de valor predominante y los proyectos de felicidad coartados o imperantes en el mismo.

Como conocemos, desde tiempos inmemoriales, los seres humanos hemos vivido en sociedad. Las hordas, las bandas, las tribus fueron formas de organización social primigenias. Con el cambio de la vida nómada a la sedentaria, se construyeron aldeas, pueblos y ciudades; eventos que darían origen a las grandes civilizaciones de la antigüedad. Allí surgiría el sistema monárquico, muchas veces imperialista, que en varios casos tuvo el carácter de teocrático como es el caso de la civilización egipcia, babilónica, inca, etc. El sistema monárquico continuaría en la edad media europea hasta la llegada de la Revolución francesa en donde se estructuraría el sistema democrático moderno inspirado en la democracia ateniense.

Es conocido que, en el sistema monárquico, la relación entre gobernantes y gobernados era jerárquica, impositiva y autoritaria. Era un orden social con una característica monista, es decir con un código moral y político único que, en el caso de la Europa medieval, era de orden religioso. En este sistema, los proyectos de felicidad personal eran determinados por la jerarquía política o religiosa, no por el súbdito o el vasallo. Aún el sistema contractualista propuesto por Hobbes, Locke y Rousseau es de carácter impositivo. Como nos recuerda Petrucciani, en el sistema contractualista, cada ciudadano “renuncia -a condición de que los demás hagan otro tanto- a todos los derechos que tenían en el Estado de naturaleza y lo transfiere a un soberano”⁴¹⁷, quien goza de poder absoluto, con la finalidad que este otorgue seguridad y sancione los agravios cometidos.

Con el Estado-nación moderno surge también el pensamiento pluralista. Gracias a los postulados de la declaración de independencia de los Estados Unidos y a los ideales de la

⁴¹⁶ SCHENONI, Luis, (2007). “El concepto de lo político en Nicolás Maquiavelo”. *Andamios*, 207-226, p. 213.

⁴¹⁷ PETRUCCIANI, Stefano., Ob. Cit. p. 93.

Revolución francesa, los Estados modernos han generado una relación de tolerancia hacia lo que Adela Cortina llama los máximos de felicidad. Con el respeto a las distintas libertades: de culto, de conciencia, de expresión, etc., el Estado garantiza la realización de los distintos proyectos de felicidad de sus ciudadanos. Claro está que también el Estado debe normar el accionar de los ciudadanos para que no se comenten actos ilícitos que atenten en contra del bien común. Este control debe hacerlo en base a leyes generadas en base a los mínimos de justicia consensuados por la sociedad civil, mínimos que no son más que valores morales⁴¹⁸ exigibles a todo ciudadano.

Los factores indicados son los que, en las sociedades democráticas, a pesar de ser todavía coercitivas en el momento de exigir el cumplimiento de los mínimos de justicia, han generado una relación entre gobernantes y gobernados más incluyente y participativa, pensada en las necesidades individuales y sociales.

Adela Cortina comparte explícitamente el modelo de organización social pluralista basado en el respeto a los máximos de felicidad, pero guiado por los mínimos de justicia. Opta por un modelo de democracia en la que el ciudadano asuma un papel protagónico en la política de su sociedad, ya que

Ciudadanos activos son, los que valoran la libertad. Pero no sólo entendiéndola como independencia, como la posibilidad de disponer de un perímetro de acción sin interferencias ajenas, sino también como autonomía, como la capacidad de orientarse por normas que valdrían para toda la humanidad, asimismo como participación en los asuntos públicos y, por último, como no-dominación⁴¹⁹.

Cuando el ciudadano tenga más protagonismo en la vida política de la sociedad, será más fácil forjar sociedades en donde prime la justicia. En la medida en que se formen sociedades más igualitarias y participativas, será posible combatir la corrupción de ciertos malos políticos que abusan del poder que les proporciona un cargo de elección popular. Con la participación del ciudadano será más fácil construir sociedades más justas en donde prime la justicia y el respeto a los derechos humanos, en el momento en que

⁴¹⁸ CM, p 225. Adela Cortina explicita la naturaleza de los valores morales: “(...) entre estos valores existen unos específicamente morales, como la libertad, la justicia, la solidaridad, la honestidad, la tolerancia activa, la disponibilidad al diálogo, el respeto a la humanidad en las demás personas y en la propia.”

⁴¹⁹ CORTINA, Adela, “Los valores de una ciudadanía activa”, en: *Educación, Valores y Ciudadanía*, (Bernardo Toro y Alicia Tallone, coordinadores), Ediciones SM, Madrid, 2010, p. 99.

(...) los ciudadanos se percaten de que vivir en un país políticamente fundado sobre semejante modelo de justicia ofrece mayores posibilidades, incluso de felicidad, que vivir en países autoritarios, dictatoriales o aristocráticos, no necesitarán mayores justificaciones filosóficas ni de ningún otro tipo para comprender que se trata de la mejor forma política de gobierno y que conviene reforzarla, y se aplicarán a la tarea de educar a los futuros ciudadanos en este sentido de la justicia, consiguiendo entonces una democracia estable.⁴²⁰

Como podemos ver, Adela Cortina propone que se eduque a los ciudadanos en los valores cívicos: libertad, igualdad, respecto activo, solidaridad, diálogo y especialmente en la justicia. En la medida en que todo ciudadano tenga una formación sólida en valores morales, será posible forjar una democracia estable y una sociedad con características realmente humanas.

3. GOBERNAR PARA EL BIEN COMÚN

A lo largo de la historia y el desarrollo de la organización social de los Estados, se ha procurado desarrollar y perfeccionar códigos de gobierno que orienten a los representantes políticos para el correcto ejercicio de sus actividades, de modo que se procure satisfacer las necesidades del pueblo en general sobre una base de normativas legales y valores éticos comunes. Estos códigos de gobierno plantean la problemática de quién es y cómo debe gobernar un buen soberano, considerando en la base, bien sea lo justo o lo bueno y esbozando a partir de ellos diferentes modelos de gobierno.

Para definir un sistema de gobierno que vele por el bien común, en las democracias actuales, se ha hecho hincapié en definir el concepto de ciudadanía. En la medida en que se clarifique quienes son los ciudadanos, se podrán implementar mejor las políticas necesarias para defender el bien común. Adela Cortina hace un análisis muy interesante al respecto, indica que en los años noventa del siglo anterior, tanto por razones teóricas como vivenciales, volvieron a estar sobre el tapete el viejo concepto de *ciudadanía*. Gracias a la conformación de *unidades transnacionales* como por ejemplo la Unión Europea, se generó una organización política distinta al del Estado Nación. En estas circunstancias había que

⁴²⁰ CORTINA Adela, (1995). “La educación del hombre y del ciudadano”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 41-63, p. 42.

definir las características del ciudadano que debía compaginar prácticamente dos identidades, la una nacional y la otra transnacional; había que aclarar si una de ellas debía tener prioridad sobre otra, además se debía tratar de construir una historia y unos símbolos comunes que le den identidad, en este caso transnacional⁴²¹.

Otro de los problemas que enfrenta la sociedad actual es el resurgimiento de los *nacionalismos*. Es difícil conciliar en una misma persona dos identidades políticas distintas, la una, la de pertenecer a una subunidad política que no es un Estado nacional, pero pretende serlo. A esto se suma el problema de las *migraciones* forzadas, fenómeno que obliga a interrogarse acerca de los distintos modos de pertenecer a un Estado nacional y por los derechos que implican dichos modos de pertenencia. Adela Cortina expresa que uno de los modos de pertenecer a un Estado nacional es el de la ciudadanía⁴²². En el momento en que una persona adquiere el estatus de ciudadano, legalmente adquiere derechos que el Estado y el Gobierno de turno deben reconocer y garantizar si se quiere velar por el bien común.

Desde la teoría, tanto ética como política -la ética filosófica y la filosofía política-, para diseñar un modo de gobierno que busque el bien común, habría que focalizar los dos ámbitos fundamentales del que hacer social y personal de los seres humanos: lo justo y lo bueno. Como ya hemos mencionado en capítulos anteriores, para Adela Cortina lo justo se refiere “a lo que es exigible en el fenómeno moral, y además exigible a cualquier ser racional que quiera pensar moralmente”⁴²³, dicha exigencia se da debido a que la justicia es un valor objetivo y universalizable. Estas dos características son las que nos indican que la justicia es uno de los mínimos morales que debe ser tomado en cuenta por los gobiernos a la hora de definir políticas económicas, educativas, de salud, etc.

Como también ya se ha analizado, sabemos que el aspecto de lo *bueno* está relacionado con las concepciones particulares de vida buena de todo ciudadano, es decir con los proyectos de felicidad de cada persona o pueblo. En lo que se refiere a los proyectos de realización personal no se puede “exigir que cualquier ser racional lo tenga por bueno,

⁴²¹ CORTINA, Adela, “Ética y Política. Moral cívica para una ciudadanía cosmopolita”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 12, 2000, pp. 773-789. UNED, Madrid, p. 775.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ ET, p. 117.

porque esta sí es una opción subjetiva”⁴²⁴. Un máximo de felicidad personal no puede ser impuesto de ninguna manera a quienes no lo comparten.

Así pues, la labor del gobernante debe estar centrada en encontrar el fundamento de una política para el bien común sobre la base de normativas morales y éticas que respeten y fomenten la armonía entre los mínimos de justicia compartidos y los máximos de felicidad para la vida buena, manteniendo así una especie de neutralidad axiológica entre la razón instrumental y la valoración ética de la norma.

Como venimos analizando, para Adela Cortina, toda política que quiera velar por el bien común debe tener en cuenta los dos tipos de éticas mencionadas: a) la ética de la justicia o ética de mínimos que tiene la tarea de escudriñar “en cada Estado qué necesidades considera lo que algunos llaman un mínimo decente, otros, un mínimo absoluto, por debajo del cual no puede quedar ese Estado si pretende legitimidad”⁴²⁵; y b) una ética de la felicidad o ética de máximos, que tiene la tarea de brindar “ideales de vida buena, en los que el conjunto de bienes de que los hombres podemos gozar se presenta jerárquicamente como para producir la mayor felicidad posible”⁴²⁶, y que se encuentran relacionados con la capacidad de libertad del individuo en su actuar cotidiano.

Sin embargo, ni los mínimos de justicia ni los máximos de felicidad por sí solos, garantizan el bienestar social de los ciudadanos. Esta realidad revela la necesidad de desarrollar una política que logre equilibrar los elementos esenciales de ambas para lograr una convivencia social justa en la que sí se busque el bien común.

Según Adela Cortina, gracias a la articulación de los mínimos de justicia y los máximos de felicidad, en el Estado nación moderno es posible:

- a) Construir una ética cívica democrática que consiste en los mínimos que los ciudadanos comparten, alimentados por los máximos que profesan.
- b) Aplicar esos mínimos a los distintos ámbitos de la vida social (medicina, empresa, ciencia y tecnología, educación, política, ecología) de modo que se encuentre alta la moral, en buena forma. Esta es la tarea de la ética aplicada.
- c) Construir una ética universal, un Nuevo Orden Internacional, desde aquellas exigencias de justicia que son inapelables, entre las que se encuentra el deber de respetar los modelos de felicidad de los distintos grupos y culturas⁴²⁷.

⁴²⁴ Ibidem.

⁴²⁵ CM, p. 87.

⁴²⁶ ET, pp. 117 y 118.

⁴²⁷ Ibid., pp. 118 y 119.

Ya en el ámbito político, la articulación mencionada permitiría alcanzar el tan anhelado *Estado de justicia* que supere el tradicional Estado de derecho en el que prima la norma y se desecha las valoraciones éticas y morales, dando paso a la injusticia de respetar la dignidad humana sólo si está escrita en el papel -códigos y reglamentos-. El Estado de justicia también permite superar el Estado del bienestar en el que, a juicio de Adela Cortina, se ha confundido “la protección de derechos básicos con la satisfacción de deseos infinitos”⁴²⁸.

Desde la perspectiva de nuestra autora, el Estado del bienestar se ha convertido en un Estado paternalista que ha motivado en los ciudadanos la pasividad y el conformismo. De la misma manera ha sido incapaz de poner en vigencia en la sociedad dos valores fundamentales para una sana convivencia: la igualdad y la libertad. Recalca que la intervención estatal ha sido un obstáculo para la productividad, convirtiéndose en un factor negativo ya que la productividad es un medio que de una u otra forma puede generar una sociedad más igualitaria.

Según Adela Cortina, el paternalismo consiste en “imponer determinadas medidas en contra de la voluntad del destinatario para evitarle un daño o para procurarle un bien”⁴²⁹, claro está que esta actitud se justifica sólo en el caso en que el destinatario sea un “incompetente básico” y no pueda tomar sus propias decisiones, cosa que no es aplicable a la gran mayoría de la población. Así pues, el paternalismo estatal, al entender mal la igualdad, la solidaridad y la libertad, genera ciudadanos dependientes, pasivos, apáticos, mediocres e incapaces de tomar cualquier iniciativa creadora ya que espera que el Estado le resuelva todos sus problemas⁴³⁰.

Los ciudadanos así formados, dejan de lado la solidaridad personal esperando que el Estado recaudador solucione los problemas de pobreza y desigualdad. Pero como bien lo indica Adela Cortina, “(...) la solidaridad, como la libertad, es cosa de los hombres, no de los Estados.”⁴³¹ De hecho los Estados pueden permitir que sus ciudadanos ejerzan la solidaridad y la libertad como a bien tengan, lo que no puede permitir es que en la sociedad

⁴²⁸ Cf. CM, p. 87.

⁴²⁹ Ibid. p. 81.

⁴³⁰ Cf. Ibid. p. 82.

⁴³¹ Ibid. p. 83.

se desconozcan los mínimos de justicia. En palabras de Adela Cortina: “los mínimos de justicia son cosa de los Estados, mientras que el bienestar págueselo cada quien de su peculio.”⁴³² De aquí, nuestra autora infiere que el Estado debe definir qué necesidades y bienes básicos deben ser considerados como mínimos de justicia, sólo garantizando dichos mínimos un Estado social de derecho puede considerarse legítimo.

Con esta crítica al Estado del bienestar, Adela Cortina propondrá una vía para llegar al Estado de justicia. Tomando lo dicho por Kant, indica que la felicidad no puede ser un fin de la razón práctica. Aplicando esta idea al ámbito del derecho político, expresa que la “misión del Estado es asegurar un marco jurídico basado en los principios de libertad, igualdad e independencia y no procurar a los súbditos una felicidad que ellos son muy dueños de procurarse a su modo.”⁴³³

En lo referente a la libertad vista desde el punto de vista legal, Adela Cortina indica que un Estado controlador, a través de una presunta institucionalización de la solidaridad, coarta tanto la libertad positiva -como diría Kant: la autonomía⁴³⁴-, como la negativa -la independencia individual⁴³⁵-. Este bloqueo de la libertad es muy pernicioso ya que, al coartar la autonomía del ciudadano, se merma su capacidad para participar en la cosa pública. Por otro lado, al coartar la independencia individual, los gobernantes deciden qué es lo bueno para el pueblo, pero sin tener en cuenta su opinión⁴³⁶.

En cuanto a la felicidad, a decir de Kant, se identificaba con el bienestar entendido como el conjunto de los bienes sensibles a los que todo hombre podría aspirar. Tomando esta idea, Adela Cortina expresa que, si el derecho político se basase únicamente en el bienestar, sería corromper los fundamentos mismos del Estado de derecho, ya que, como bien lo indica Kant, el bienestar sensible es un ideal de la imaginación, y no de la razón⁴³⁷.

⁴³² Ibid. p. 84.

⁴³³ Ibidem.

⁴³⁴ KANT, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres*, p. 143. “No obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que he dado mi consentimiento”.

⁴³⁵ KANT, Immanuel, *En torno al Tópico*, p. 27. “(...) 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 camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante”.

⁴³⁶ Cf. CDM, p. 85.

⁴³⁷ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa Primera Edición, San Juan, Puerto Rico, (Madrid 1921), p. 33. Ya Kant había hecho el planteamiento de que la Felicidad debía ser tomada como el ideal de la imaginación y no como ideal de razón, así expresaba que: “Así, pues, para ser feliz, no cabe obrar por principios determinados, sino sólo por consejos empíricos: por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos

Esto significa que, a modo del Estado benefactor, el orden político y económico estaría fundamentado en los deseos subjetivos de los individuos -el bienestar- y no en la persona y sus necesidades básicas, -es decir en la justicia-⁴³⁸. Esta es la razón por la cual, Adela Cortina expresa que

(...) es urgente la tarea de intentar determinar en cada Estado qué necesidades considera lo que algunos llaman un *mínimo decente*, otros, un *mínimo absoluto*, por debajo del cual no puede quedar ese Estado si pretende legitimidad. Ese mínimo no compone, ni lo pretende tampoco, el bienestar de los ciudadanos, sino que es una *exigencia de justicia*⁴³⁹.

Desde la perspectiva de Adela Cortina, el Estado de bienestar ha confundido la protección de derechos básicos con la satisfacción de deseos infinitos expresados como la máxima utilitarista del *mayor bienestar para el mayor número*. Esta realidad pone en evidencia que el bienestar lo debe buscar y financiar cada persona en base a sus concepciones de vida buena, es decir a sus máximos de felicidad; mientras que

la satisfacción de los derechos básicos es una responsabilidad social de justicia, que no puede quedar exclusivamente en manos privadas, sino que sigue haciendo indispensable un nuevo Estado social de derecho -Un Estado de justicia, no de bienestar- alérgico al megaestado, alérgico al “electorerismo”, y consciente de que debe establecer unas nuevas relaciones con la sociedad civil⁴⁴⁰.

Como podemos observar, el planteamiento de Adela Cortina indica que si los que detentan el poder quieren gobernar para el bien común, deben desarrollar un Estado de Justicia que supere al Estado del bienestar. Lo más importante en cualquier sociedad es el respeto a los derechos fundamentales de los ciudadanos más que la felicidad de los hombres. Si un Estado garantiza los derechos de las personas poniendo en vigencia unos mínimos consensuados y obligatorios -los mínimos de justicia de los que habla la ética

son los que mejor fomentan, por término medio, el bienestar. De donde resulta que los imperativos de la sagacidad hablando exactamente, no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; hay que considerarlos más bien como consejos (consilia) que como mandatos (praecepta) de la razón. Así, el problema: «determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional», es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperará que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias.”

⁴³⁸ Cf. CM, pp. 85-86.

⁴³⁹ Ibid. p. 87.

⁴⁴⁰ Ibidem.

cívica-, se estaría creando las condiciones adecuadas para que las personas puedan realizar sus proyectos de felicidad en base a sus máximos, proyectos en los que el Estado no puede ni debe intervenir. Así pues, como lo indica nuestra autora,

La idea de que una sociedad trata a sus miembros como auténticos ciudadanos, no sólo cuando les reconoce derechos civiles y de participación política (ciudadanía legal y política), sino también económicos, sociales y culturales (ciudadanía social), necesita desde hace algún tiempo un complemento esencial: que los ciudadanos, por su parte, arrumben la pasividad a que les acostumbró el Estado providencia, y se conviertan en *ciudadanos activos*, dispuestos a sumir su cuota de responsabilidad en la construcción de una sociedad justa⁴⁴¹.

4. MÁS ALLÁ DE LAS IDEOLOGÍAS

En la actualidad el término «ideología» tiene un amplio abanico de significados⁴⁴² muchos de los cuales no son compatibles entre sí; esta realidad hace que sea imposible sintetizar el concepto de ideología en una sola definición. Así pues, puede decirse que la palabra ideología

(...) es un *texto*, enteramente tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales; está formado por historias totalmente divergentes, y probablemente es más importante valorar lo que hay de valioso o lo que puede descartarse en cada uno de estos linajes, que combinarlos a la fuerza en una gran teoría global⁴⁴³.

Esta es la razón por la cual las ideologías suelen entrar en conflicto ya que se contradicen unas a otras. Claro está que quienes realmente entran en conflicto son grupos de personas que han asumido una postura ideológica diferente frente a otra que

⁴⁴¹ HPD, p. 189.

⁴⁴² EAGLETON, Terry, *Ideología, Una introducción*, Ed. PAIDÓS, Barcelona, 1997, p. 20-21. El autor presenta varios significados de Ideología: a) el proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana; b) conjunto de ideas característico de un grupo o clase social; e) ideas que permiten legitimar un poder político dominante; d) ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante; e) comunicación sistemáticamente deformada; f) aquello que facilita una toma de posición ante un tema; g) tipos de pensamiento motivados por intereses sociales; h) pensamiento de la identidad; i) ilusión socialmente necesaria; j) unión de discurso y poder; k) medio por el que los agentes sociales dan sentido a su mundo de manera consciente; l) conjunto de creencias orientadas a la acción; ro) confusión de la realidad fenoménica y lingüística; n) cierre semiótico; o) medio indispensable en el que las personas expresan en su vida sus relaciones en una estructura social; p) proceso por el cual la vida social se convierte en una realidad natural.

⁴⁴³ Ibid. p. 20

generalmente es la dominante o la que ostenta el poder político en una sociedad determinada. Adela Cortina describe esta situación cuando analiza la transición pretendida del socialismo marxista clásico al moderno, indica que en dicha transición

En principio, quedarían arrumbados, por obsoletos, el colectivismo, empeñado en creer que el sujeto de la historia es una entidad supraindividual; el historicismo, para el que la historia se mueve por leyes independientes de la voluntad de los individuos, y, por supuesto, el dogmatismo de quien inmuniza afirmaciones frente a la experiencia.

Pero también quedarán recortados en su alcance otros elementos nucleares del marxismo, domesticados hasta quedar en animales que cualquier liberal tendría gustoso en su granja. El materialismo histórico se limita a constatar la relevancia del modo de producción predominante en una sociedad para comprender su organización y evolución; mientras que la nueva teoría de la explotación revela únicamente que, en el sistema capitalista, el propietario de los medios de producción puede apropiarse de una parte mayor del producto del trabajo como que si capitalista y trabajador tuvieran un poder de decisión equilibrado⁴⁴⁴.

Esta mutación ideológica no siempre es aceptada por todos, unos la aceptan y otros, los más conservadores, la rechazan. Pero, a fin de cuentas, “la historia de la filosofía moral como las restantes ramas del saber humano es testigo de constantes polémicas entre propuestas enfrentadas que parecen irreconciliables”⁴⁴⁵. Dichas divergencias surgen cuando un grupo social o parte de él decide adoptar métodos diferentes para comprender la realidad, así como por “articular de distinto modo las categorías que permiten concebir el fenómeno de la moralidad”⁴⁴⁶. Si este nuevo modo de concebir la realidad se lo hace de modo subjetivista e irreflexivo, puede desembocar en fanatismos ideológicos o en formas de gobierno autoritarias e impositivas. En una situación como esta, se llegaría al extremo de abusar del poder para implantar proyectos de felicidad particulares ignorando el bien común.

Es importante recordar que, como dice Adela Cortina, “No se puede afirmar sin más que un convencido es un dogmático y que corre el riesgo de convertirse en fanático”⁴⁴⁷. Hay que diferenciar un sano convencimiento que ayuda a construir al hombre, a la empresa, a la familia, a la sociedad, de una cerrazón irreflexiva que, como ya lo hemos dicho, bien puede desembocar en violencia, destrucción y muerte.

⁴⁴⁴ MDC, p. 27.

⁴⁴⁵ ESM, p. 42.

⁴⁴⁶ Ibidem.

⁴⁴⁷ CCP, p. 70.

Continuando con la reflexión de la diferencia de ideologías, es verdad que dentro de la organización social de un Estado nación, es inevitable que haya conflictos motivados por los intereses particulares y formas de pensar diferente. Uno de los ejemplos históricos más conocido es la confrontación entre proletarios y burgueses en el contexto de la Revolución Industrial europea iniciada en la segunda mitad del siglo XVIII. Dicha confrontación llevó a Karl Marx a diseñar, entre otras, la teoría de la lucha de clases.

Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases.

Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes⁴⁴⁸.

Marta Harnecker describe brevemente ciertas características de la lucha de clases:

(...) Ya hemos visto cómo las clases sociales antagónicas, el proletariado y la burguesía en la sociedad capitalista, por ejemplo, son grupos sociales que tienen intereses opuestos. Ahora bien, ¿de qué manera se manifiestan en la vida concreta estos intereses antagónicos?

(...) Estos se manifiestan en continuos enfrentamientos a distintos niveles, es decir, en una lucha por imponer sus propios intereses en la sociedad⁴⁴⁹.

Para buscar una posible solución a los conflictos generados por las diferencias ideológicas, es necesario que exista un tercero pacificador. Adela Cortina indica que

(...) en nuestro tiempo se impone con especial fuerza la búsqueda de ese tercero pacificador, que no consiste en la suma imposible de los dos anteriores, sino en conservar lo mejor de ellos, superándolo en una configuración nueva. De igual modo que hoy la realidad nos ha llevado a una economía mixta, allende el libérrimo mercado y la planificación, a una política mixta, superadora de liberalismos asilvestrados y de socialismos dogmáticos, a una cultura mixta que entronice al individuo⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ K. MARX & F. ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, -I: Burgueses y Proletarios- (1848); tomado de: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 12.

⁴⁴⁹ HARNECKER, Marta, *Lucha de clases*. Editora Nacional Quimantú, Santiago, 1972, p. 27.

⁴⁵⁰ ESM, pp. 42-43.

A pesar de que los procesos conflictivos han ido encontrando vías de conciliación, en el orden social se evidencian problemáticas que no han podido ser superadas y que se han agravado grandemente debido a una política sin ética, parcializada y desigual. Entre las problemáticas más comunes que se evidencia a nivel social como causa de esta política pública deficiente están: la pobreza, la desigualdad, el abuso de poder, el fanatismo, el fundamentalismo.

Ahora bien, más allá de las diferencias ideológicas que han generado y generan enfrentamientos entre seres humanos, en la actualidad, se está dando un hecho que divide radicalmente a ciertos sectores de la sociedad, este hecho es el rechazo al pobre. Para teorizar acerca de esta problemática Adela Cortina ha acuñado el término *aporofobia*⁴⁵¹; etimológicamente el término procede de las voces griegas *ἀπορος* (á-poros), sin recursos, indigente, pobre; y *φόβος* (fobos), miedo, temor o pánico; es decir, significa miedo, rechazo, repugnancia, hostilidad a las personas pobres, sin recursos o desamparadas.

En la obra que lleva precisamente el título de *Aporofobia*, Adela Cortina describe la conflictiva situación política que viven varios países de Medio Oriente y Latinoamérica, problema que ha llevado a cientos de miles de personas a buscar refugio en naciones del primer mundo. Dichas personas han experimentado todo tipo de rechazo y discriminación por sus condiciones desfavorables. Es interesante cómo nuestra autora deja en evidencia que el verdadero problema que enfrenta los migrantes, no es la xenofobia, sino la aporofobia. Esto se puede observar cuando los países de Europa dan la bienvenida a los extranjeros que ingresan por cuestiones de turismo, negocios o inversión, es decir a extranjeros que cuentan con recursos económicos; muy diferente es el trato a aquellos extranjeros que vienen sin dinero, sin documentos y muchas veces hasta sin conocer el idioma⁴⁵².

En la sociedad contemporánea, el sistema económico imperante que prioriza el lucro sobre el Ser humano ha hecho que la brecha entre ricos y pobres sea cada vez más grande⁴⁵³. Los pobres son cada vez más pobres y lo que es peor su número es inmenso y va en aumento. Este hecho ha generado un peligro inminente; como lo comenta José Fabelo,

⁴⁵¹ La palabra *aporofobia* fue incorporada por la RAE a su diccionario el 20 de diciembre de 2017.

⁴⁵² Cf. APF, p. 4.

⁴⁵³ Según los datos de la ONU:

la pobreza y todos los flagelos que ella engendra hacen peligrar hoy la vida humana más que las guerras y que cualquier otro problema global (...) [y lo realmente alarmante de esta situación es que no es una simple posibilidad, sino al contrario] es una realidad cotidiana que arranca miles de vidas humanas cada día, cada hora, cada minuto⁴⁵⁴.

Si bien es cierto que la carencia de recursos económicos por parte de una gran cantidad de seres humanos es uno de los factores que determinan la pobreza y el rechazo a los que la padecen, también es cierto que existe otro tipo de pobreza; aquella

(...) de quien se encuentra desvalido y sin apoyos en una mala situación, la de quien es objeto de críticas, amenazas, desaires o burlas porque carece de poder. Sea en la política, en la empresa, en la universidad, en la escuela, en la fábrica o en cualquier lugar, porque en todos ellos funciona el Principio Mateo: «al que más tiene, más se le dará, y al que tiene poco, hasta lo poco que tiene se le quitará». En cada caso, el pobre es el sin poder en ese tiempo y en ese lugar. Y es contra el que se dirigen los discursos de aversión y rechazo, incluso de odio, que se permiten lanzar los bien situados, seguidos siempre de sus lacayos⁴⁵⁵

Los problemas mencionados y muchos otros, ponen en evidencia la necesidad de que los gobiernos del mundo, más allá de las ideologías políticas o religiosas, implementen políticas estatales tendentes a superar las distintas problemáticas sociales relacionadas con la discriminación, el abuso de poder, los fanatismos ideológicos, etc. Es imprescindible que exista el respeto activo a la igual dignidad de las personas en la vida diaria y que se exija

-
- Unos 783 millones de personas vive por debajo del umbral de pobreza internacional, con 1,90 dólares diarios.
 - En 2016, menos del 10% de los trabajadores de todo el mundo vivían con sus familias con menos de 1,90 dólares diarios por persona.
 - En el mundo existen 122 mujeres, entre los 25 y 34 años, viviendo en extrema pobreza por cada 100 hombres del mismo grupo de edades.
 - La mayoría de las personas que viven por debajo del umbral de pobreza viven en dos regiones: Asia meridional y África subsahariana.
 - Las altas tasas de pobreza se encuentran a menudo en los países pequeños, frágiles y afectados por conflictos.
 - Uno de cada cuatro niños menores de cinco años, en todo el mundo, tiene una estatura inadecuada para su edad.
 - En 2016, solo el 45% de la población mundial estaba amparada efectivamente por un sistema de protección social con al menos una prestación en efectivo.

Tomado de: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/poverty/>

⁴⁵⁴ FABELLO, José. (2004). *Los valores y sus desafíos actuales*, Libros en Red, Amertown International S.A., p. 83.

⁴⁵⁵ APF, p. 36.

también el reconocimiento cordial de esa dignidad⁴⁵⁶. En consecuencia, la política en general debe basarse en principios éticos y morales que respeten la dignidad de las personas, que reconozca sus garantías individuales y sociales y que además potencie la igualdad y denuncie las actitudes xenófobas, aporófobas, fanáticas y de abuso del poder como atentados a la democracia y a la dignidad humana.

Para que exista alguna oportunidad de generar dicha política, Adela Cortina reafirma la necesidad de recuperar aquel espacio en que todo ser humano sea reconocido como un fin en sí mismo -como ya lo decía Kant-; sólo en la medida que se realice el ideal kantiano será posible construir una “sociedad sin dominación y, por lo tanto, una sociedad sin humillación”⁴⁵⁷. Con una sociedad libre y alta de moral -en el sentido de Ortega- será más fácil forjar una sociedad feliz. Esto es así debido a que la felicidad de los ciudadanos “no viene tanto del ejercicio de facultades portentosas como de una vida buena, compartida con los semejantes.”⁴⁵⁸

Por último, se debe mencionar que el mejor y más poderoso mecanismo de superación de las condiciones desiguales de discriminación frente a la pobreza, xenofobia, abuso de poder y fanatismo, es la educación. A este respecto, Adela Cortina es muy enfática cuando expresa que

(...) educar con calidad supone, ante todo, formar ciudadanos justos, personas que sepan compartir los valores morales propios de una sociedad pluralista y democrática, esos mínimos de justicia que permiten construir entre todos una buena sociedad. Si quisiéramos enumerar esos valores, mencionaríamos la libertad, (...) la igualdad de oportunidades y de capacidades básicas, la solidaridad por la que nos apoyamos como seres vulnerables, (...) el diálogo para resolver los conflictos y el respeto a las posiciones distintas de la mía, siempre que representen un punto de vista moral⁴⁵⁹.

Continuará diciendo que una educación de calidad, sobre todo en la universidad, debe formar buenos profesionales -personas con solvencia científico-técnica-, pero también debe enseñar que una profesión no es sólo un medio de vida ni un mero ejercicio técnico⁴⁶⁰. Como es evidente, una profesión es más una opción de vida y de realización personal que sólo un medio para obtener dinero; una profesión debe responder a una vocación, tiene que

⁴⁵⁶ Cf. Ibid. p. 26.

⁴⁵⁷ PSRE, p. 113.

⁴⁵⁸ Ibid. p. 116.

⁴⁵⁹ Ibid. pp. 130 y 131.

⁴⁶⁰ Ibid. 131.

traducirse en servicio a los demás, sin importar que los otros piensen diferente o tengan menos recursos científicos, económicos o tecnológicos.

5. LA POLÍTICA SIN ÉTICA ES ILEGÍTIMA

La ética, entendida como disciplina filosófica encargada de reflexionar sobre los problemas morales, encuentra el punto de convergencia con la política en cuanto medita sobre los principios, valores y normas propios de cada pueblo, es decir, sobre los aspectos morales que configuran el *ethos* de una sociedad, mismos que son transmitidos como modos de ser y de vivir.

De lo dicho en párrafos anteriores se infiere que la ética debe ser el fundamento y el soporte de una buena política. Sólo si la política es guiada por la ética se logrará que los gobernantes defiendan el bien común. Sólo en la medida en que la política se deje guiar por los mínimos de justicia, se logrará forjar sociedades más felices. Es así como entendemos que la legitimidad de la política no puede darse sin preceptos éticos, puesto que están en los distintos ámbitos del orden social. De acuerdo con José Fabelo

(...) tanto en sentido social como individual, por sus modos de expresarse en los objetos valiosos, en la conciencia valorativa o en las normas y preceptos que rigen las instituciones sociales, los valores éticos se ramifican y penetran las más diversas facetas de la vida humana y poseen su manifestación específica en la economía, en la moral, en el arte, en la política, en el mundo del derecho, de la religión, y como ingredientes inalienables de los procesos educativos⁴⁶¹.

Desde la configuración del Estado nación moderno, con el Estado social de derecho, primer escalafón para la estructuración del anhelado Estado de justicia ya analizado en párrafos anteriores, se evidencia el vínculo entre ética y política manifestado en la preocupación y elaboración de leyes para satisfacer las necesidades básicas y el acceso a los bienes fundamentales para todos los ciudadanos que conforman la comunidad. Adela Cortina afirma que estas necesidades se consagran “como exigencias éticas a las que el Estado debe responder. Y es desde estas exigencias éticas básicas, desde las que cobra su sentido que se difuminen los límites entre sociedad civil y Estado”⁴⁶². Sin embargo, en este

⁴⁶¹ FABELO, José. Ob. Cit. p. 16.

⁴⁶² CM, p. 77

punto cabe preguntar qué tipo de ética otorga legitimidad a la política del Estado de justicia propuesto por nuestra autora, y si puede existir una política que descansa sobre los presupuestos de una ética neutral.

Adela Cortina indica que la ética cumple la función de moldear el “discurso teórico sobre las reglas de un discurso práctico legitimador de normas morales y jurídicas, como también de la forma política”⁴⁶³. Como filosofía moral, se encarga de orientar el obrar político y otorgar justificación teórica a los fundamentos morales en los que se encuentra cimentada la política, pues su carácter reflexivo le obliga a dar razón del mundo moral.

Con las consideraciones hechas y siguiendo los postulados de Adela Cortina, se puede inferir que la política del anhelado Estado de justicia solo puede ser legitimada sobre la base de una *ética dialógica*, ya que, debido a que su naturaleza discursiva y su racionalidad normativa, es la única que puede impulsar la “formación democrática de la voluntad”⁴⁶⁴. De esta forma es posible orientar una política que, basándose en los mínimos de justicia, respete los máximos de felicidad de todos los ciudadanos.

Como conocemos, Jürgen Habermas es quien desarrolla una teoría política sustentada sobre una ética dialógica. En su propuesta, Habermas no pretende subordinar la teoría política a la ética ni viceversa, más bien plantea una postura de complementariedad ya que, sólo a partir una relación dialógica y horizontal entre ambas será posible lograr consensos para una política del bien común. Para sustentar dicha propuesta, Habermas toma como base de la racionalidad práctica el *Principio del Discurso*, el cual, según Adela Cortina “se refiere al punto de vista de la razón práctica, desde el que es posible juzgar imparcialmente una norma y decidir sobre ella”⁴⁶⁵. Desde la perspectiva de Adela Cortina

Tal principio supremo se especificará como Principio Moral o como Principio de la Democracia, atendiendo al tipo de razones que son necesarias para justificar las normas (que una norma se justifique desde intereses universalizables sigue siendo el distintivo de la moral, mientras que la política ha de apelar a razones pragmáticas, éticas y morales) y al sistema de referencia al que apelamos para justificar las normas, que en cuestiones morales es la humanidad en conjunto, de modo que las razones decisivas deban poder ser aceptadas por cualquiera, mientras que en los problemas ético-políticos el sistema de referencia es la forma de vida de la comunidad política

⁴⁶³ EM, p. 24.

⁴⁶⁴ ESM, p. 209.

⁴⁶⁵ CORTINA, Adela, “La Política Deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites”, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Núm. 144, Madrid, abril-junio (2009), págs. 169-193, p. 174.

aceptada como «nuestra»: las razones decisivas deben poder ser aceptadas por el conjunto de participantes que comparten «nuestras» tradiciones⁴⁶⁶.

Para Habermas, el mencionado Principio de la Democracia que será válido en el ámbito jurídico y político, se formulará de la siguiente manera: “sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica en un proceso discursivo de producción de normas, articulado a su vez jurídicamente.”⁴⁶⁷

Desde el planteamiento de Habermas, existe una relación de complementariedad entre ética y política, y que la ética que sustenta la política del Estado de justicia es de carácter dialogal y discursiva. Sin embargo, al estudiar la política entre mínimos y máximos surge la pregunta de si la ética puede o no ser neutral, puesto que, para lograr el consenso se hace menester una postura imparcial que oriente el diálogo político.

A este respecto, es interesante analizar la divergencia entre Apel y Habermas con respecto a la neutralidad o no de la Ética en lo que respecta a la creación de leyes gubernamentales que, de hecho, afectarán a todos los ciudadanos. Apel menciona que una fundamentación trascendental en los ámbitos de la filosofía, en la actualidad, parecería ser anacrónico, pero demostrará que no es así. De hecho, no está de acuerdo con Rorty y Habermas quienes indicaban que la filosofía actual -en el ámbito metodológico- debería des-trascendentalizarse⁴⁶⁸, por esta razón, como bien lo indica Adela Cortina

(...) Apel diseñaba una propuesta arquitectónica de filosofía que recibía distintos nombres, pero sobre todo el de Pragmática Trascendental. Apel se proponía adoptar el método trascendental kantiano, pero asumiendo el giro lingüístico de la filosofía, especialmente el pragmático. De la Lógica Trascendental kantiana, propia de una filosofía de la conciencia, transitábamos a una Pragmática Trascendental del Lenguaje para responder a la gran pregunta filosófica: a la pregunta por las condiciones del sentido y la validez, no ya del conocimiento, sino del lenguaje, ya que el conocimiento y la acción se configuran en el lenguaje⁴⁶⁹.

Continúa Apel recordando que aún Kant, al desarrollar su programa crítico, no pudo evitar la metafísica dogmática ya que supuso la existencia de cosas en sí incognoscibles,

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 175.

⁴⁶⁸ Cf. APEL, Karl Otto, “Ética del discurso, democracia y derecho de gentes”, *INVENIO* 9 (17) 2006: 19-33; p. 20.

⁴⁶⁹ CORTINA, Adela, *El Legado Filosófico de Karl-Otto Apel*, Sesión del día 6 de febrero de 2018, pp. 284-285.

que a su vez fundamentarían la filosofía práctica en base a dos reinos o mundos, cuyo ciudadano es el hombre⁴⁷⁰. Como conocemos Kant supuso el *reino de los fines* trascendente como comunidad de relaciones recíprocas entre seres puramente racionales para fundamentar la validez universal del “imperativo categórico”. Pero esta concepción trascendente, según Apel,

puede ser descifrada, (...), como *anticipación metafísica* de la presuposición argumentativa *trascendental* de una *comunidad de comunicación ideal*. Esta *anticipación contrafáctica* está necesariamente ligada con todo argumento serio, porque por su pretensión de *validez universal* debe postular implícitamente, la *posibilidad de aceptación universal*.⁴⁷¹

De esta manera el supuesto de la argumentación mencionado es el fundamento trascendental pragmático -no metafísico- de la *ética del discurso*, el cual se convierte en la única posibilidad de una fundamentación racional de la ética normativa, ya que es evidente que en cada argumentación seria ya existen ciertas normas básicas de una ética del discurso. De esta manera se puede sustentar el argumento de que todos los miembros posibles de una comunidad de discurso tengan iguales derechos e iguales responsabilidades a la hora de buscar solución a los problemas que enfrenta la sociedad. Dichos problemas deberían ser discutidos con el solo cumplimiento de reglas de procedimiento de un discurso serio, es decir sin utilización abierta o encubierta de la violencia⁴⁷².

De esta forma, el principio regulador para solucionar problemas es un *principio discursivo de la formación de consenso*; aplicado al ámbito de los problemas morales, es un *principio de universalización* de la formación de consenso sobre normas referidas a una situación. Así pues, según este principio, para que las normas válidas se cumplan deberían ser aceptables para todos los implicados, siendo esta característica la que hace que el principio ético-discursivo tenga su correspondencia con el Imperativo categórico kantiano⁴⁷³.

Para plantear su divergencia con Habermas, Apel indica que, para Habermas, el *principio de universalización* aún no representa un *imperativo de la filosofía moral*, sino

⁴⁷⁰ APEL, Karl Otto, Ob. Cit. Ibidem.

⁴⁷¹ Ibidem.

⁴⁷² Cf. APEL, Karl Otto, Ob. Cit. p. 21.

⁴⁷³ Ibidem.

que sólo sería una regla de argumentación para discursos prácticos. Así pues, el principio de la ética del discurso no se podría fundamentar en base al principio del discurso, sino sólo en el nivel de la utilización del discurso práctico al mismo tiempo y con el mismo origen que el *principio del derecho*. De esta forma el principio del discurso sería *moralmente neutral* ya que sólo los discursos prácticos generarían las normas de la *moral* y del *derecho*⁴⁷⁴.

Es aquí en donde Apel diverge de Habermas. Apel plantea que el principio del discurso, que es la base de la argumentación trascendental, no es moralmente neutral. Y no es neutral debido a que

(...) el *principio de la universalización* de la fundamentación de las normas, que se puede derivar de manera directa del *principio del discurso*, no es solamente una “*regla de argumentación*”. Porque, de acuerdo con los supuestos de Habermas, la *obligación* de resolver problemas morales por medio de discursos prácticos y de *aplicar* normas válidas en el mundo de la vida en el sentido del *principio de universalización*, no podría ser *fundamentada* de ninguna manera. Esto significaría que los discursos serios no entrañarían *a priori una co-responsabilidad* de todos los que argumentan que la solución de tales problemas del mundo de la vida puede lograrse sin violencia solamente con la ayuda de discursos prácticos. Con ello, a mi entender, se perdería la perspicacia de la fundamentación de la ética discursiva⁴⁷⁵.

Apel analiza el hecho de que la aplicación responsable de la ética discursiva y de su principio de universalización, así como la aplicación de la ética discursiva para la fundamentación de normas materiales, depende de la posibilidad de discursos *reales* de todas las personas involucradas; discursos que deben tomar en cuenta los intereses de todos. Por lo tanto, para poder aplicar la ética del discurso, es necesaria la cooperación de todas las personas involucradas o sus representantes⁴⁷⁶.

Este hecho permite a entender que, para poder aplicar responsablemente la ética discursiva, hay que tomar en cuenta dos extremos importantes: 1) Cuando un discurso serio cuenta con una comunidad de comunicación ideal en la que sería posible aplicar directamente las normas válidas en base al principio de universalización; y 2) El rechazo de cooperación comunicativa de todos los posibles interlocutores válidos o sus representantes, los cuales podrían preferir el conflicto abierto, incluso la guerra, al discurso práctico. Como

⁴⁷⁴ Ibidem.

⁴⁷⁵ Ibid. pp. 21-22.

⁴⁷⁶ Cf. Ibid. p. 22.

es evidente, en todo diálogo en el que se analicen problemas relevantes, se debe tener en cuenta que puede existir tanto la disposición hacia discursos prácticos como también a formas abiertas o encubiertas de negociaciones estratégicas por consiguiente conflictivas⁴⁷⁷.

Esto lleva a Apel a plantear dos opciones: O los actores morales complementan su disposición hacia la formación comunicativa del consenso con modos de actuar estratégico-contraestratégicos, como en el caso extremo de la utilización de la violencia para la autodefensa; o confían en un sistema de derecho institucionalizado, es decir, en normas legales impuestas por la fuerza a través del Estado. Estas normas pueden colaborar con las normas morales para aliviar a los sujetos morales de la presión de los modos de actuar estratégico-contraestratégicos⁴⁷⁸.

Llegado a este punto, Apel coincide con el postulado de Habermas de la constitución del derecho -estado de derecho- como complemento necesario de la moral, pero Apel insiste en que la fundamentación normativa del derecho positivo presupone la fundamentación de normas ideales de la moral. Esto es así debido a que

(...) solamente las *normas morales ideales* pueden ser fundamentadas por un “discurso desligado de la influencia de los factores de poder”, por el contrario, las normas del *derecho* positivo, que deben recurrir no solamente a *causas morales* sino también *político-pragmáticas*, deben tener la base de su legitimación en la *autoridad del Estado*, que puede obligar a su cumplimiento. Pero si el *derecho positivo*, como complemento de la moral, debe ser una institución para hacer prevalecer la *justicia*, no puede de ninguna manera contradecir la *moral* fundada en el discurso desligado de la influencia de los factores de poder, aun cuando las normas del derecho positivo deben ser diferentes a las de la moral⁴⁷⁹.

Debido a que la autoridad del estado de derecho no puede ser fundamentada solamente en procedimientos de discursos que ignoren la influencia de los factores de poder, solo puede ser justificada, en principio, a través de la *co-responsabilidad* moral de todos los miembros de la comunidad del discurso en la solución de los problemas, como lo indica Apel en la parte B de su *Ética del discurso*. Sin embargo, acota Apel

⁴⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

⁴⁷⁸ Cf. *Ibid.* pp. 22-23.

⁴⁷⁹ APEL, Karl Otto, *Ob. Cit.* p. 23.

En el mundo real de la vida, (...), la función de fundamentación de la comunidad primordial del discurso solamente puede ser institucionalizada por una comunidad particular en el sentido de un Estado de derecho. Así este camino nos remite a la función legislativa de una democracia⁴⁸⁰.

Como ya lo menciona Apel, la ética no puede ni debe ser neutral en el momento en que el Estado cree preceptos legales. Debido a que las leyes emitidas por el Estado son de carácter mandatorio y los ciudadanos no pueden dejar de obedecerlas, es necesario que el poder político tome en cuenta los principios morales. De basarse únicamente en la racionalidad estratégica, no buscará velar por el bien común, convirtiendo a la política en una actividad ilegítima. Queda claro que, en la medida en que el poder político se base en los postulados de una moral cívica dialógicamente estructurada, tendrá más legitimidad.

Afianzando la propuesta de Apel, Adela Cortina indica que la ética da razón del mundo moral, pero que este mundo “no es el de lo irracional, sino que tiene su lógica peculiar; pero, para descubrirla, no bastan la razón formal ni la razón científico-técnica, porque se precisa una razón plenamente humana, que sólo puede ser interesada y sentimental”⁴⁸¹. Además, como filosofía moral la ética no se identifica con ningún tipo de moral específica, escala de valores o proyecto de felicidad; sin embargo, “esto no significa que permanezca neutral ante los distintos códigos morales que hayan existido o puedan existir”⁴⁸². En su relación de complementariedad con la reflexión política la ética adquiere, además de su sentido orientador, un sentido normativo y regulador del comportamiento humano que lleva a adoptar valoraciones morales sobre lo bueno y lo malo para la convivencia social y normarlo por medio de leyes. De este modo se concluye que la ética no es ni puede ser neutral frente a los problemas sociales y la organización política de la sociedad.

Para afianzar la idea de que la ética debe dirigir la política, recordemos lo dicho por Adela Cortina. Recordando a Apel, nuestra autora menciona que él y Habermas, evitaron recaer en situaciones como la del nacionalsocialismo; Apel recuerda que esta ideología vino del rechazo al pensamiento, a la argumentación y la crítica. Debido a que Hitler desarrolló empatía con el pueblo, se aconsejaba no argumentar ni dar razón de nada; era suficiente con

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ EM, p. 20.

⁴⁸² ET, p. 22.

obedecer al caudillo que, según ellos, encarnaba la voz del pueblo. Como conocemos, las consecuencias fueron nefastas⁴⁸³. Para reivindicar a la capacidad reflexiva de las personas, Adela Cortina indica que

la filosofía tenía que recuperar su fuerza crítica, su responsabilidad de dar razón en el ámbito teórico y en el práctico, su capacidad de fundamentar frente al totalitarismo y al dogmatismo de lo irracional. Tenía que tomar la iniciativa para impedir ese expectante dejar ser a cualquier caudillo que conecte con la dimensión irracional del pueblo. Para impedir que Auschwitz se repita⁴⁸⁴.

Para conseguir este objetivo, Apel y Habermas siempre indicaron que los seres humanos se hacen desde el diálogo y que es preciso argumentar y no sólo sentir. Sólo con el diálogo se puede descubrir qué es lo más verdadero y lo más justo.⁴⁸⁵

6. LA ALIANZA Y EL CONTRATO

Como ya lo hemos expuestos en acápites anteriores, el modelo de organización social por excelencia del Estado-nación moderno es el modelo contractualista. Desde la perspectiva de Stéfano Petrucciani, dicho modelo se muestra como una respuesta racional ante la pregunta de “cómo debe estar organizado un Estado legítimo, al que todos los ciudadanos deban dar conformidad”⁴⁸⁶ y con ello evitar el estado de guerra o conflicto entre los seres humanos que comparten un mundo sin reglas. Hobbes -a quien se le atribuye el título de padre del contractualismo-, afirma que el hombre en su estado de naturaleza se encuentra dominado por las condiciones naturales, conflictivas y perniciosas que les son propias, por lo que, sin una normativa que regule su actuar se transforma en depredador o lobo del mismo hombre. Esto es debido a que

La condición del hombre (...) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, Incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no

⁴⁸³ Cf. CORTINA, Adela, “El vigor de la razón dialógica”; en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 78, 2019, pp. 13-15, p. 14.

⁴⁸⁴ Ibidem.

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ PETRUCCIANI, Stefano., Ob. Cit. pp. 87-88.

puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres⁴⁸⁷.

Para evitar este *estado de guerra*, Hobbes considera que es necesario establecer un contrato en el cual los individuos logren consensos para procurar su subsistencia y mantener una sociedad armoniosa y de paz, en la que el Estado busque maximizar las libertades positivas y restringir o castigar a quien atente en contra este orden. Según Hobbes:

Cuando se hace un pacto en que las partes no llegan a su cumplimiento en el momento presente, sino que confían una en otra, en la condición de mera naturaleza (que es una situación de guerra de todos contra todos) cualquiera sospecha razonable es motivo de nulidad. Pero cuando existe un poder común sobre ambos contratantes, con derecho y fuerza suficiente para obligar al cumplimiento, el pacto no es nulo⁴⁸⁸.

En esta misma línea de reflexión se puede destacar que ciertos postulados de la filosofía política de Hobbes expresados en el *Leviatán* ya se encontraban presentes en la política de Aristóteles, por ejemplo, es común para ambos autores el postulado de que el elemento que diferencia al hombre de las demás criaturas, y que además potencia su capacidad de relacionarse y organizarse de diferentes formas con los de su especie, es el lenguaje. Para Aristóteles, el lenguaje es lo que posibilita una organización social estructurada y racional, ya que

(...) la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.⁴⁸⁹

De la misma forma, Hobbes expresa que, a través del lenguaje, el individuo es capaz de registrar sus pensamientos, traer a la memoria hechos pasados, y anunciarlos “uno a otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo que existe entre leones, osos y

⁴⁸⁷ HOBBS, Thomas, *Leviathán*, www.google.com/search?q=hobbes+leviat, pp. 101-102.

⁴⁸⁸ HOBBS, Thomas, Ob. Cit. pp. 107-108.

⁴⁸⁹ ARISTÓTELES, *La Política*. Ed. Gredos, Madrid, 1988, p. 51.

lobos”⁴⁹⁰. De esto se concluye que uno de los pilares fundamentales de la organización social está determinada por el lenguaje y la capacidad comunicativa del individuo, por lo que no se hace extraño la propuesta anteriormente planteada de una política entre mínimos y máximos sobre la base de una ética del diálogo.

Tomando como referencia el trabajo de Jonathan Sacks⁴⁹¹, Adela Cortina expone los dos grandes relatos que han forjado el pensamiento social de los pueblos del occidente europeo: *el contrato y la alianza*. El “contrato”, como lo mencionamos en el numeral anterior, se describe ampliamente en el *Leviatán* de Hobbes. Debido al estado de naturaleza que provoca la desconfianza, la competencia, el robo, etc., la razón calculadora aconseja realizar un acuerdo en el que todos renuncian a su deseo natural de posesión y codicia y se someten al dictado de una ley común. Este pacto voluntario es el que dará origen a la sociedad civil con el objetivo de superar la inseguridad, el temor, la incertidumbre, etc.

La otra forma de organización será la “alianza”. Para explicarla, Adela Cortina -siguiendo a Sacks- nos indica que se origina en la narración bíblica de Adán y Eva descrita la Tanaj judía. Al percibir Yavhé que no es bueno que el hombre esté solo, le da una compañera que reconoce como parte suya⁴⁹², “hueso de sus huesos y carne de su carne” (Génesis 2, 23). Más allá del contenido religioso del relato, lo que se destaca es la descripción del reconocimiento mutuo. Reconocer en el Otro -el Otro en el sentido de Lévinas y Buber- una identidad y una dignidad común a todos los seres humanos. Al darse tal reconocimiento, todo ser humano debe entender que hay una serie de deberes que es imposible ignorar, por ejemplo: el deber del respeto, de la solidaridad, de la responsabilidad, de la reciprocidad, etc.

Seguidamente Adela Cortina describe la naturaleza y las diferencias entre los dos modelos indicados. En lo ya expuesto se expresa que el modelo contractualista se encarga de configurar la sociedad política y los instrumentos del Estado, pero hay que tener en cuenta que cuando el acuerdo contractual ya no interesa bien puede mantenerse por la fuerza externa, es decir por la coacción⁴⁹³. El otro sistema, el de la alianza, se encarga de estructurar la sociedad civil como la familia y la comunidad. Muy diferente al contrato, la

⁴⁹⁰ HOBBS, Thomas, Ob. Cit. pp. 19.

⁴⁹¹ SACKS, Jonathan, “Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective”, en: *The Responsive Community* 7/1 (1996/1997), pp. 11-20.

⁴⁹² Cf. AC, p. 19.

⁴⁹³ Cf. Ibid. p. 20.

alianza “se mantiene por un sentido internalizado, personalmente asumido, de identidad, lealtad, obligación, reciprocidad”⁴⁹⁴. Sin embargo, a pesar de las diferencias encontradas en los dos tipos de vínculos se debe entender que, desde las diferentes posturas y sus implicaciones, aportan de manera significativa a la estructuración de la sociedad civil y la organización social armónica, de manera que, en la complementariedad y armonización de ambas posturas se encontraría la propuesta planteada en el presente capítulo de una política entre mínimos de justicia normativos y universales y máximos de felicidad individuales para la convivencia social.

Ahora bien, la problemática recurrente en los esfuerzos por enlazar y equilibrar ambos modelos de relación en la dimensión política está relacionada con la rigidez e imposición del modelo político normativo y contractual sobre el de la alianza social, así lo expone Adela Cortina (2005) al afirmar que:

(...) en los dos últimos siglos las dos historias que venimos comentando no han sido contadas por igual. La parábola de la alianza ha ido siendo relegada a un segundo plano, hasta caer prácticamente en el olvido, mientras que la parábola del contrato se ha utilizado no sólo para interpretar la formación del Estado y el funcionamiento del mercado, sino también para interpretar el conjunto de las instituciones sociales⁴⁹⁵.

Lo dicho deja en evidencia que, para llegar a establecer el *estado de justicia* sí se precisa de regulaciones y normativas políticas establecidas de manera contractual para mantener y garantizar el orden social, pero también requiere de un tipo de compromiso basado en la alianza. Este compromiso permitirá que el ciudadano se sienta parte de la estructura social, permitiendo que desarrolle más responsabilidad para con sus conciudadanos, ya que todos tenemos la misma dignidad de seres Humanos.

7. CIUDADANÍA COSMOPOLITA

En este último apartado mencionaremos brevemente la propuesta en la que desembocan las teorías y el pensamiento político, ético y filosófico de Adela Cortina, la misma que se centra en la configuración de lo que llamaré *ciudadanía cosmopolita*. Dicha

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ AC, p. 21.

ciudadanía tiene las características de ser social y comunitaria, en la que se trabaja para que todo ser humano tenga acceso y derecho de poseer bienes materiales e inmateriales sin importar su lugar de procedencia ni sus condiciones particulares de ideología política o credo religioso. Esta ciudadanía debe responder solamente al derecho universal de justicia por ser ciudadano del mundo.

Para Adela Cortina el proyecto de una ciudadanía cosmopolita no consiste en el retorno al modelo de organización comunitario de las primeras formas históricas de organización, ni tampoco a un modelo basado en el establecimiento de relaciones interpersonales (aunque no se descarta su posibilidad), sino más bien, en la construcción de una comunidad que comparte causas comunes, y que sobrepone el proyecto compartido sobre las características individuales de raza, género, inclinación sexual, lengua, etc., mismas que, aunque son respetadas y consideradas, no resultan ser esenciales para definir al ser humano. De modo que, para Adela Cortina

(...) el ideal cosmopolita está latente en el reconocimiento de derechos a los refugiados, en la denuncia de crímenes contra la humanidad, en la necesidad de un Derecho Internacional, en los organismos internacionales y, sobre todo, en la solidaridad de una sociedad civil, capaz de obviar todas las fronteras⁴⁹⁶.

Nuestra autora expone que existe una necesidad urgente de universalización de la ciudadanía social, comunitaria y cosmopolita, puesto que el proyecto económico de la sociedad moderna liberal ha fallado indiscutiblemente, su individualismo posesivo ha llevado a las personas a sumirse en un estado de ensimismamiento, priorizando sobre todo sus capacidades y lo que puede obtener para sí con ellas, por ende, ha generado una sociedad sin identidad colectiva ni consciencia del deber y la retribución a la sociedad. Sin embargo, indica Adela Cortina que la problemática del individualismo posesivo no es más que una falacia, ya que el ser humano de la sociedad actual no es consciente o no quiere ver que

⁴⁹⁶ CM, p. 252.

(...) cada producto es resultado del esfuerzo conjunto de quienes trabajan en distintos lugares de la tierra. (...) De ahí que afirmar que una persona es dueña de sus facultades y del producto de ellas no sólo es una muestra de egoísmo, sino también de ignorancia⁴⁹⁷.

Como bien lo indica Adela Cortina, dentro de la sociedad cosmopolita los bienes se convierten en bienes sociales. Al pertenecer los bienes de la tierra a toda la sociedad, es necesario que se los distribuya de manera justa y solidaria. Tanto los bienes materiales como el alimento, vestido, vivienda, y los inmateriales como la educación, la cultura, la ilusión e incluso la gracia divina, deben ser alcanzables por todos los habitantes de la tierra. Al ser bienes sociales deben ser accesibles a todos sin ningún tipo de discriminación, ya que son derechos naturales de ciudadanos cosmopolitas. Adela Cortina ratifica lo dicho cuando expresa que

sólo una lúcida y sabia solidaridad es una actitud éticamente acertada para acabar con la injusta exclusión y hacer partícipes de los bienes de la tierra (materiales e inmateriales) a las que son sus legítimos dueños: a todas las personas⁴⁹⁸.

En la base para la conformación de la ciudadanía cosmopolita, se hace menester, procesos educativos de enseñanza en moral cívica, así como del respeto al otro y su dignidad como persona humana. Por lo tanto, se debe procurar un plan de educación cosmopolita que tenga como objetivo sacar a flote las potencialidades intelectuales, sociales, afectivas e incluso espirituales, propias de cada sujeto, de manera que los ideales políticos y sociales para el desarrollo no les sea implantado o impuesto desde fuera. De esta manera los ideales para el desarrollo de una sociedad son interiorizados por el individuo y reconocidos como propios por guardar semejanza entre sí como mínimos compartidos y universales. Además, como se ha afirmado anteriormente, los mínimos deben ser consolidados mediante una ética dialógica que haga participe al ciudadano del diálogo los consensos sociales. Tal como expresa Hoyos, la conformación de una ciudadanía cosmopolita no puede darse sin tener como pilares fundamentales a la educación y la ética, así:

⁴⁹⁷ Ibid. pp. 256-257.

⁴⁹⁸ Ibid. p. 259.

Si la educación es comunicación y la comunicación es la competencia ciudadana por excelencia, se podría ensayar si una ética comunicativa, discursiva y dialogal, al constituir la esencia misma de la educación para la ciudadanía, resuelve la dicotomía entre valores y normas sin negar la diferencia y consolidando su complementariedad⁴⁹⁹.

Desde la propuesta educativa de Adela Cortina, toda formación para la ciudadanía cosmopolita debe poseer unos principios éticos cívicos y morales que potencien el desarrollo integral del ciudadano. Se debe educar para forjar una convivencia pacífica en especial con aquellos que por una u otra razón tienen que dejar sus lugares de origen y establecerse en otros países. Como ya lo expresara Kant en el Tercer artículo definitivo para la paz perpetua. “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”⁵⁰⁰.

Trátase aquí, como en el artículo anterior, no de filantropía, sino de derecho. Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras que el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarlo.⁵⁰¹

Para concluir, es importante hacer énfasis en el aspecto de la educación moral que ayuda a formar y moldear el carácter individual, el cual, a su vez, contribuye a desarrollar la responsabilidad social y el reconocimiento del otro. Como lo indica Adela Cortina la educación moral aporta a la formación del carácter y la búsqueda de la felicidad personal, pero también ayuda al individuo a entender que, dichos fines, sólo los puede alcanzar al vivir en sociedad, al ser miembro activo de una comunidad de la cual se aprende valores, tradiciones, formas de vida y las normas que constituyen el *ethos* comunitario⁵⁰². De esta forma nuestra autora apuesta por una educación que forme a niños y jóvenes pensando en un futuro comunitario, y bajo conceptos que propendan la protección y potenciación de la dignidad humana, para así alcanzar la ciudadanía cosmopolita, un mundo en donde “todas las personas se sepan y sientan ciudadanas”⁵⁰³.

⁴⁹⁹ HOYOS, Guillermo, “Educación y ética para una ciudadanía cosmopolita”; *REVISTA IBEROAMERICANA DE EDUCACIÓN*, N.º 55 (2011), pp. 191-203, p. 201.

⁵⁰⁰ KANT, Immanuel, *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Universal: (2003), p. 10. Tomado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² Cf. ET, pp. 179 y ss.

⁵⁰³ CM, p. 251.

Para alcanzar esta meta es necesario potenciar los mínimos de justicia. Sólo así los interlocutores podrán dialogar en condiciones de igualdad y será posible rechazar cualquier elemento cultural que atente contra los mínimos mencionados. También hay que tener en cuenta que los mínimos de justicia no surgen de alguna tradición determinada, surgen de la racionalidad que es parte de la vida cotidiana de las distintas culturas contemporáneas. Esto implica que, para definir dichos mínimos, es necesario el diálogo intercultural, evitando que alguna cultura política los imponga⁵⁰⁴. Al darse el diálogo intercultural se podrá generar una política internacional que armonice de manera adecuada los mínimos y los máximos.

⁵⁰⁴ Cf. *Ibid.* p. 215.

CAPÍTULO VI

LA BASE ESPIRITUAL DE LA “ETHICA CORDIS” -SIN AMOR NO HAY ÉTICA-

Otro de los aportes de Adela Cortina a la teoría moral contemporánea es la *Ética de la Razón Cordial*; una *Ethica Cordis* cuyo principio y fundamento es el Corazón, es decir el Amor. Para conocer a ciencia cierta la base de una ética cordial es necesario partir del conocimiento de las distintas facetas del Ser humano. Para lograr tal objetivo realizaremos un estudio de las características de la persona, para después esbozar un esquema fenomenológico de la persona que nos permitirá caracterizar al Hombre desde tres ámbitos fundamentales: la corporalidad, la racionalidad y la espiritualidad. Este modelo explicativo de la persona permitirá identificar el área específica en donde radica la capacidad humana de amar -base de la espiritualidad- que, a ultranza es la que posibilita la existencia de una *Ética Cordial*. Analizaremos también la diferencia entre espiritualidad y religiosidad para identificar el campo de realización de una y otra. Finalmente retomaremos el estudio acerca de la espiritualidad humana con el fin de conocer que la *Ética Cordial*, si bien es cierto es racional, tiene su origen en el campo de la espiritualidad. Este análisis nos permitirá entender que la Espiritualidad, es decir, el amor, es lo único que puede generar una ética cordial en pro de generar una sociedad realmente humana.

1. LA ÉTICA DE LA RAZÓN CORDIAL

Para contextualizar el análisis propuesto para este capítulo, partiremos de una breve síntesis de la obra *Ética de la Razón Cordial* escrita por Adela Cortina en el 2007⁵⁰⁵. Como conocemos, a veinte años de una de sus obras más emblemáticas -*Ética Mínima*- nuestra autora escribe la obra mencionada.

⁵⁰⁵ Tomaremos como base la síntesis realizado Javier Ramos en la revista *PENSAMIENTO*, vol. 65 (2009), núm. 244, RESEÑAS.

En esta obra Adela Cortina se propone superar las limitaciones de la ética procedimental a la vez que replantea los desafíos a los que debe responder una Ética cívica en la sociedad contemporánea tanto en el ámbito local como global. Las contradicciones que se dan en el ámbito político, económico, científico o social y el hecho de que nos necesitamos unos a otros no solo para coexistir sino para convivir en plenitud, serán los parámetros que guíen la reflexión acerca del fundamento de la ética⁵⁰⁶.

Para dar a conocer al lector que el reconocimiento cordial es la fuente de la obligación ética, nuestra autora trae a colación la novela de H. G. Wells -La isla del doctor Moreau-, en esta novela se narra el experimento ficticio a través del cual se pretende volver humanos a los animales acelerando su proceso de evolución. Adela Cortina relacionará el desarrollo del experimento mencionado con cinco escenarios concretos de la teoría moral⁵⁰⁷.

El primero escenario describe que el interés individual lleva al hombre a sellar un pacto con los demás para conservar la vida y la propiedad, pero tropieza con la realidad de que las personas no siempre se mueven por intereses calculados sino también por el reconocimiento de la dignidad de las personas. Este hecho revela que la obligación moral no surge sólo del egoísmo que lleva al individualismo posesivo el cual genera en la sociedad el principio del Intercambio infinito, así como el llamado principio Mateo -al que tiene más se le dará más-.

En el segundo Adela Cortina analiza la naturaleza, el alcance y la posibilidad de que el sentimiento de simpatía y humanidad pueda ser aprendido y que forme parte del comportamiento moral. Pero el hecho de que el sentimiento de simpatía no sea consecuencia del reconocimiento de dos o más individuos, motiva más bien el ansia de reputación. Esto impedirá que el sentimiento social pueda ser el fundamento de la obligación moral⁵⁰⁸.

En tercer lugar, nuestra autora analiza la naturaleza de la autonomía en su doble vertiente: a) la que me obliga a cumplir las leyes que me doy autónomamente, y b) la que hace que dichas leyes puedan ser asumidas por toda la humanidad. Adela Cortina pondrá de

⁵⁰⁶ Cf. RAMOS, Javier, "CORTINA, ADELA, Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI", *PENSAMIENTO*, vol. 65 (2009), núm. 244, RESEÑAS, p. 379.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

relieve el hecho de que las razones por las que me obligo a actuar no sólo proceden de la razón sino también del sentimiento. Con esta doble base de la acción moral, se evita caer en la identidad “(...) de un hombre -o una mujer- sin atributos, por cuyas venas no corre sangre humana, indiferente a unos deseos u otros, a unas formas de vida u otras, reducido a su capacidad de auto obligarse.”⁵⁰⁹

En el cuarto escenario se destaca la capacidad humana que integra la razón y el sentimiento evidenciada en la capacidad de estimar los valores. Adela Cortina indica que al estimar los valores las personas se ven obligadas a optar por los valores positivos y a rechazar los negativos. Los valores positivos motivan a las personas a encarnarlos en la realidad, hecho que posibilitará forjar un mundo más humano. Para lograr tal objetivo será necesario contar con la creatividad de la persona. Para educar en los valores morales Adela Cortina propondrá el proceso de degustación de los valores; sin embargo, una sola persona aislada no será capaz de determinar valores como la verdad o la justicia, será necesario entrar en relación con los demás integrantes de la sociedad, así, gracias a un método adecuado, se logrará entender qué realmente es la verdad y la justicia⁵¹⁰.

En quinto lugar, se propone el vínculo comunicativo como fundamento de la obligación moral. El hecho de que los hablantes se reconozcan como interlocutores válidos es lo que motiva el surgimiento de una serie de obligaciones. En base al reconocimiento interpersonal, Adela Cortina sostiene que para hablar de justicia no basta con argumentar lógicamente -es decir racionalmente-, también hace falta emplear el corazón⁵¹¹.

En los capítulos finales, Adela Cortina realiza un estudio de la dimensión cordial y compasiva del vínculo comunicativo. Luego de mostrar que el reconocimiento cordial es la fuente de la obligación ética, propondrá cinco principios de los cuales surge una ética cívica cordial. Estos principios son: la no instrumentalización; el empoderamiento; la distribución equitativa de los recursos; la participación dialógica de los afectados, y la responsabilidad por los seres indefensos no humanos⁵¹². Para terminar nuestra autora propondrá tres ejes para abordar la educación en una ciudadanía cordial, siendo estos: el conocimiento, la prudencia y la sabiduría moral.

⁵⁰⁹ ERC, p. 113.

⁵¹⁰ Cf. RAMOS, Javier, Ob. Cit. p. 380

⁵¹¹ Ibidem.

⁵¹² Ibidem.

En la síntesis expuesta observamos que Adela Cortina pone de relieve la necesidad del reconocimiento cordial para legitimar los procedimientos dialógicos. Indica que la razón no es la única facultad humana que interviene a la hora de fundamentar la ética, es más, para que un diálogo sea realmente eficaz, debe tener como base el corazón. En palabras de Adela Cortina

El propósito de este libro es desarrollar lo que en alguna ocasión he llamado una “versión cálida” de la ética del discurso, una versión preocupada no sólo por los aspectos *epistémicos* del vínculo comunicativo, sino también por los aspectos *cordiales*, que lo convierten en auténtica comunicación. La comunicación, para tener lugar, necesita un entendimiento común, eso es cierto, pero también un sentir común; necesita una estructura cognitiva, pero también una capacidad de estimar valores, ha de contar con una técnica de la argumentación, pero esa misma técnica ha de enraizarse en un carácter pertechado de las virtudes requeridas para dialogar en serio; no se da sin aptitudes argumentativas, pero tampoco sin antenas preparadas para sintonizar con narraciones, testimonios, historias de vida; y ha de contar con un profundo sentido de justicia, con una decidida voluntad de justicia, que brota de la experiencia de la compasión. Conocemos la justicia no sólo por la razón, sino también por el corazón⁵¹³.

2. APROXIMACIÓN AL SER DEL HOMBRE

Para poner en evidencia el origen de la capacidad de amar del Hombre -base fundamental de la ética cordial- es necesario hacer una aproximación, aunque breve, acerca de la naturaleza del Ser humano. Para lograr tal objetivo haremos referencia a la visión antropológica de Gehlen, Zubiri, Julián Marías y Laín Entralgo, entre otros. Utilizaremos el análisis que Diego Gracia hace del pensamiento de Gehlen, Scheler y Zubiri, aporte que aparece en su artículo *El Puesto del Hombre en la Realidad*⁵¹⁴, título que coincide con la propuesta antropológica de Zubiri.

Para abordar el tema, Diego Gracia toma como referencia los ámbitos referentes al hombre mencionado por Scheler. El primero, las ideas de la tradición judeocristiana de la creación del hombre. El segundo, la visión predominante en la Grecia clásica, la cual caracterizaba al hombre como un ser de razón, de logos; logos entendido como facultad para aprehender las cosas. El tercer ámbito viene definido por las ideas que la ciencia

⁵¹³ ERC, p. 221

⁵¹⁴ GRACIA Diego, “El Puesto del Hombre en la Realidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* Vol. 40, 2013, 611-643.

moderna tiene acerca de la naturaleza, en donde el hombre es un producto final de la evolución de la tierra⁵¹⁵.

De la tercera visión se han generado muchos trabajos que pretenden dar explicación acerca del ser del Hombre. Thomas Henry Huxley en 1863 publica *Prueba del puesto del hombre en la naturaleza*; Hermann von Klaatsch en 1911, *El puesto del hombre en el conjunto de la naturaleza*; Scheler en 1928, *El puesto del hombre en el cosmos* -obra que inauguró la Antropología filosófica contemporánea-; en 1940 Arnold Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo*; y muchas más, pero los autores mencionados son los hitos fundamentales⁵¹⁶.

Thomas Henry Huxley defendió la teoría de la evolución darwinista, aunque sus intereses no coincidían del todo con dicha teoría. Mientras que Darwin sólo insinuó que la teoría evolucionista también debería aplicarse al origen del Hombre, Huxley sí lo hizo. A él se opuso Richard Owen el cual defendió la absoluta singularidad de la especie humana. Owen postuló la necesidad de crear una nueva subclase taxonómica para encuadrar al ser humano, distinta de la de los mamíferos. De esta manera quería decir que la teoría de la evolución era válida sólo para los animales y no para el hombre, cosa que Huxley no aceptó⁵¹⁷.

Huxley, en base a sus estudios acerca de la similitud del cerebro humano con el de los primates superiores, continuó defendiendo la teoría darwinista; lo que seguía era mostrar cuál fue el mecanismo que usó la evolución para que surja la especie humana. En este proceso Huxley observó que las características biológicas del ser humano son muy *primitivas*, es decir no son muy especializadas, este hecho reveló que el hombre tiene mucho de *arcaico* y que no podía ser un ser muy evolucionado, es decir, sería un mamífero más primitivo que los monos antropoides y la mayoría de los mamíferos⁵¹⁸.

Hermann von Klaatsch afirma que todos los mamíferos están tan especializados en su adaptación al medio que no pueden salir de sus propios mecanismos, es decir no pueden evolucionar. El ser humano al estar poco especializado aún tiene una elevada capacidad de

⁵¹⁵ Cf. SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1970, pp. 23-24

⁵¹⁶ Cf. GRACIA, Diego, Ob. Cit. p. 612.

⁵¹⁷ Cf. Ibid. pp. 613-614.

⁵¹⁸ Cf. Ibid. p. 615.

evolución⁵¹⁹. Este carácter biológicamente primitivo del ser humano lleva a Klaatsch a elaborar una teoría evolutiva muy distinta de la darwiniana, teoría que será comentada por Scheler de la siguiente forma:

No son las nuevas adaptaciones a las condiciones de vida y a la lucha por la existencia lo que parece constituir la superioridad de la especie humana sino, a la inversa, la conservación de cualidades en parte muy antiguas de los vertebrados, por ejemplo, la mano de cinco dedos, y la inadaptación para trepar árboles debido a la cual los monos superiores perdieron su mano, originariamente semejante a la del hombre⁵²⁰.

Para Klaatsch, monos y humanos tendrían un mismo origen primordial, origen que estaría más cercano a la realidad biológica humana que a la de los monos. La gran antigüedad de la forma primordial implicaría que la especie humana sería una rama evolutiva propia; resumiendo a Klaatsch, Gehlen indica que “El hombre sigue una serie propia de evolución, que se remonta más allá de los mamíferos; hay una ‘rama especial’ de cuño homínido hasta en los estadios anteriores a los mamíferos⁵²¹”. Es así como se llega a la conclusión de que, en realidad, sería el mono el que procede del hombre⁵²².

Diego Gracia recalca que las teorías indicadas ya han perdido vigencia, sólo queda la conclusión de que, desde el punto de vista biológico, el ser humano es un sujeto absolutamente peculiar. Su inadaptación biológica al medio, así como su “inespecificidad” biológica, han sido superadas gracias a la capacidad de generar cultura y pensamiento, o, dicho de otro modo, la “vida del espíritu”; vida que no es sólo biológica sino también filosófica. Esta es la razón por la cual “los filósofos se preguntarán no sólo por el puesto del ser humano en la naturaleza sino en el mundo del espíritu⁵²³”.

En 1915 Max Scheler publicaba *Acerca de la idea de hombre*. Basado en las aportaciones de Klaatsch entre otros, Scheler observa que los resultados de la biología llevan a la conclusión de que la especie humana no es la “coronación del desarrollo vital”. Es cierto que hay quienes creen que el ser humano es la etapa máxima de la evolución debido al gran desarrollo de la capacidad instrumental -desarrollo que ha dado origen a la

⁵¹⁹ Cf. Ibid. p. 617.

⁵²⁰ SCHELER, Max, “Acerca de la idea del hombre”, en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, pp. 65-66.

⁵²¹ GEHLEN, Arnold, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2 ed. 1987, p. 146.

⁵²² Cf. Ibid. p. 109.

⁵²³ Cf. Ibid. p. 620.

civilización- pero ello no explica el surgimiento de lo realmente humano, que de hecho no es lo instrumental, lo realmente humano es *el mundo del espíritu y la cultura*. Aclarará Diego Gracia que cultura y civilización no son lo mismo; lo específico del ser humano no es la civilización instrumental sino la cultura espiritual⁵²⁴. Así pues, para entender de mejor manera la naturaleza del ser humano, lo biológico no es suficiente. En esta línea de reflexión, para Scheler, “toda ‘explicación’ naturalista fracasa cuando quiere dilucidar la otra condición básica del ‘llegar a ser hombre’: los actos espirituales intencionales.”⁵²⁵

A decir de Pintor Ramos, Scheler aborda el problema antropológico desde dos aspectos fundamentales: la vitalidad y el espíritu; su principal objetivo será unificar esas dos esferas ya que, a pesar de ser ontológicamente distintas, guardan una estrecha relación. De hecho, los problemas que Scheler encontró en la vitalidad le llevaron a introducir una nueva estructura no vital⁵²⁶; esto lo hace debido a que, como indica Pintor

(...) es necesario sintetizar los resultados de las ciencias en una teoría unitaria, cosa que no pueden hacer las ciencias particulares, y también porque existe una región de la realidad que es en sí inaccesible a las ciencias empíricas y objeto propio de una filosofía⁵²⁷.

Para Scheler, la palabra hombre, primeramente, se refiere a los caracteres morfológicos del ser humano como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos. Lo que se refiere a lo natural y animal que posee el hombre, Scheler lo denomina “primer concepto de hombre” o “concepto sistemático natural”. Frente a este concepto Scheler contrapone el “concepto esencial del hombre”. Este concepto indica que el ser humano es el animal que se opone al concepto de animal en general, es decir, “a toda vida en general”.⁵²⁸ Para lanzar su teoría Scheler toma en cuenta los resultados de las ciencias exactas -como bien puede notarse en la primera parte de *El puesto del hombre en el cosmos-*, de ahí obtendrá los elementos necesarios para decir que, en lo que respecta a la parte biológica del

⁵²⁴ Cf. Ibid. p. 621.

⁵²⁵ SCHELER, Max, “Acerca de la idea del hombre”, en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 67.

⁵²⁶ Cf. PINTOR RAMOS, Antonio, "Corporeidad y psiquismo en Max Scheler", en: *Salmanticensis*. 1973, volumen 20, n.º 1, pp. 5-42, p. 5.

⁵²⁷ PINTOR RAMOS, Antonio, *El humanismo de Max Scheler, Estudio de su antropología filosófica*, B.A.C., Madrid, 1978, p. 401.

⁵²⁸ SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 24

hombre, “el punto de vista natural está perfectamente justificado y responde a problemas reales, pero el ‘naturalismo’ es una extrapolación ideológica de estos resultados”⁵²⁹.

Así pues, el concepto esencial del hombre, Scheler lo entiende como un principio que no puede reducirse a la evolución natural de la vida; sólo puede reducirse al fundamento supremo de las cosas, al fundamento del que también la vida es sólo una manifestación parcial. A este principio los griegos lo llamaron *razón*; Scheler lo denominará con una palabra que incluye el concepto de razón, pero no sólo como pensar ideas, sino también como la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y también ciertos actos emocionales y volitivos como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esta palabra es *espíritu*. En consecuencia, para Scheler, la persona es el centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, muy diferentes a todos los centros funcionales de vida, llamados también centros anímicos⁵³⁰.

Desde la perspectiva de Gehlen, Scheler aceptó la animalidad del ser humano - homo naturalis-, pero la negó en el orden del espíritu; para afianzar dicha negación propuso la connotación de *homo spiritualis*, es decir aquel ser que está por encima de la naturaleza y se opone a ella, oposición entendida como quedarse a solas con el sentido esencial, propio de la vida del espíritu. Diego Gracia comenta que esta afirmación de Scheler conduce a un dualismo parecido al platónico en donde se divide a la realidad humana en cuerpo y alma. Para superar tal dualismo pone en evidencia la necesidad de un concepto unitario de ser humano, pero que no debe basarse en una sola cualidad -razón, espíritu, etc.- sino en el ser humano completo⁵³¹.

Ya desde la mitad del siglo XX la antropología alemana buscó superar el dualismo mencionado. Uno de los representantes más relevantes de esa corriente antropológica será Arnold Gehlen. Para desarrollar su propuesta, Gehlen toma dos aspectos del hombre ya mencionados por Scheler, estos son: a) la comparación del ser humano con el animal, y b) la teoría de que el hombre está abierto al mundo -en el sentido de que puede ser impresionado por información exterior a él-. En lo referente al primer factor, Gehlen indica que los animales actúan mediante instintos fijos e innatos que le ayudan a sobrevivir en ambientes específicos. Así,

⁵²⁹ Ibid. p. 76.

⁵³⁰ Cf. Ibid. pp. 54-55

⁵³¹ GRACIA, Diego, Ob. Cit. p. 625

Si consideramos los ambientes de la araña, la urraca y el venado, en el mismo bosque, veremos que nada tienen que ver unos con otros: ninguna de esas especies advierte lo que percibe la otra; ne cambio, cada una registra con seguridad y con exclusividad innatas solamente aquello que tiene importancia para su propia vida, lo que le corresponde por refugio, pareja, enemigo, presa. Dentro de ese círculo por cierto muy estrecho, el animal se conduce con acierto innato y esto es lo que, justamente, calificamos de «instintivo». Su capacidad de aprender, si la posee, opera también dentro de ese marco cognitivo fijo⁵³².

En el segundo aspecto, Gehlen afirma que el hombre, a diferencia del animal, es capaz de entender su posición singular en la naturaleza. Como ya lo dijera Herder en su momento, el ser humano es un ser carencial⁵³³, de hecho, ha mermado sus instintos, sentidos y su fuerza física, sin estas herramientas naturales no sería capaz de sobrevivir en la naturaleza. Pero tales deficiencias se compensan gracias a su capacidad intelectual que le permite transformar cualquier ambiente natural y adaptarlo en su beneficio. La postura erecta, la forma de la mano, la capacidad única de aprender, la flexibilidad de sus movimientos, su inteligencia y su objetividad, etc., le han permitido adaptar racionalmente las condiciones existentes en la naturaleza, es así como ha modificado en su beneficio, selvas vírgenes, pantanos, desiertos, etc.⁵³⁴

En 1940 en su obra *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Gehlen responde a Scheler diciendo que:

Hay que desterrar en primer lugar la idea antiquísima (presente también en Scheler como telón de fondo) de que el hombre reúne en sí esferas de vida que han sido construidas por separado de la naturaleza. La idea viene a ser que en la naturaleza existirían seres instintivos inferiores; animales algo superiores con costumbres y memoria; otros todavía más elevados con inteligencia práctica, y por fin el hombre, que uniría en sí todos esos mundos, coronándolos con su espíritu humano; sería un microcosmos⁵³⁵.

De esta manera Gehlen cree que el enfoque antropológico debe ser unitario, es decir antropobiológico, ya que sólo con la definición del hombre como *ser espiritual* no es

⁵³² GEHLEN, Arnold, *Antropología Filosófica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993, pp. 32-33.

⁵³³ Ibid. pp. 63-64. “Está «orgánicamente desvalido», sin armas naturales, Sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficacia no muy significativa; los órganos especializados de los animales superan con creces cada uno de nuestros sentidos. No está revestido de pelaje ni preparado para la intemperie, y ni siquiera muchos siglos de autoobservación le han aclarado si en verdad posee instintos, y cuales son.”

⁵³⁴ Cf. Ibid. p. 33.

⁵³⁵ GHELEN, Arnold, op. cit., p. 26.

posible ver una conexión entre el estado corporal y lo que se suele llamar razón o espíritu. Más aún, el hecho de que el ser humano, estando tan desprovisto de herramientas biológicas para la supervivencia, haya podido sobrevivir gracias a la inteligencia -razón o espíritu-, da a entender que la inteligencia tiene una función primariamente biológica⁵³⁶.

Ahora bien, ¿cómo la inteligencia ayuda a la supervivencia material del hombre? Los filósofos pragmatistas indican que es a través de la creación de utensillos e instrumentos. Bergson y Scheler por su lado, diferencian la inteligencia pragmática de lo específicamente humano; plantean que los animales tienen inteligencia, pero no espiritualidad ya que entre inteligencia y espíritu hay una diferencia cualitativa. De esta forma el dualismo cuerpo-alma sería sustituido por el de inteligencia-espíritu. Ante esta propuesta Diego Gracia indica que los dos dualismos serían inaceptables, ya que la realidad humana debe verse como una realidad profundamente unitaria que ha de venir dada por la propia estructura biológica⁵³⁷.

A juicio de Diego Gracia, la teoría de Scheler parte de una mala interpretación de los datos de la biología ya que concede al naturalismo más de lo debido; este error le lleva a desarrollar la idea equivocada del *homo naturalis*; y es equivocada debido a que el ser humano es unitariamente espiritual y mundano, no sólo natural⁵³⁸.

En base a las ideas del naturalismo antropológico indicadas, Gehlen concluye que las teorías biológicas sobre la especie humana han introducido una gran confusión en la Antropología. Expresa que el pensamiento biológico clásico referente a la humanidad en realidad “no es biológico y produce descrédito al pensamiento biológico”⁵³⁹, es más, Gehlen afirma que es él quien sí piensa estrictamente en sentido biológico cuando concibe al hombre contradiciendo casi todas las concepciones vigentes en su época⁵⁴⁰. Tal concepción se expresa en su afirmación de que el hombre es un proyecto absolutamente único de la naturaleza, y que “cualquier intento de hacer proceder al hombre directamente del animal (grandes monos, chimpancés, etc.) bloquearía el planteamiento de la cuestión.”⁵⁴¹

⁵³⁶ Cf. GRACIA, Diego, Ob. Cit. p. 626.

⁵³⁷ Ibid. pp. 626-627.

⁵³⁸ Ibid. p. 628.

⁵³⁹ GEHLEN, Arnold, Ob. Cit. p. 15.

⁵⁴⁰ Cf. Ibid. p. 15.

⁵⁴¹ Ibid. p. 15.

Diego Gracia destaca que Gehlen se opone a una gran parte de la tradición naturalista, más no totalmente a Scheler. Indica que la tradición naturalista se equivoca al situar al hombre en la naturaleza ya que el ser humano no vive en la naturaleza, es decir no es un ser natural; esta es la razón por la cual no puede proceder directamente de los antropoides⁵⁴².

La disciplina que propone Gehlen para estudiar al hombre es la antropobiología, la misma que es una ciencia descriptiva y no causal. Así pues, la antropobiología

Consiste solamente en la pregunta acerca de las condiciones de existencia del ser humano. Observamos detenidamente ese ser, especial e incomparable, al que faltan todas las condiciones vitales del animal, y nos preguntamos: ¿ante qué tareas se halla tal ser, si quiere simplemente mantener su vida, prorrogar su supervivencia, sacar adelante su existencia? Y mostraremos (a través de largas y difíciles investigaciones, pero siempre bajo un mismo pensamiento fundamental) que aquí se involucra de modo lógico y necesario, nada menos que toda la amplitud de la interioridad humana elemental, a saber: pensamientos y lenguaje, la fantasía, las pulsiones, formadas de un modo especial, que no tiene ningún animal, una movilidad y una motórica únicas⁵⁴³.

La Antropobiología será una propuesta que, superando prejuicios ancestrales elaborará una biología auténticamente humana y una antropología rigurosamente biológica. Terminará Diego Gracia el análisis del pensamiento de Gehlen afirmando que

Tanto la antropología biológica de Huxley como la antropología filosófica de Scheler han seguido caminos erróneos. El puesto del ser humano no está en la naturaleza, ni en el cosmos sino en el mundo. Al ser humano hay que entenderle como una totalidad, y no como una superposición de estratos. Todo un reto, tanto para la biología como para la filosofía⁵⁴⁴.

En 1940 mientras que Gehlen escribía su obra, Zubiri estará empeñado en analizar cómo el ser humano accede al conocimiento de las cosas. No le convencen las respuestas clásicas, incluida la fenomenológica. Debido a que la realidad es contingente Zubiri se ve obligado a dejar entre paréntesis a la fenomenología ya que él busca verdades necesarias y absolutas. Pasarán varias décadas buscando desentrañar la estructura de la realidad y el acceso del ser humano a ella.

Zubiri, para analizar la manera en que los seres humanos conocemos la realidad acudió a las ciencias biológicas y médicas, en base a ellas reflexionó filosóficamente sobre

⁵⁴² Cf. GRACIA, Diego, Ob. Cit. p. 628

⁵⁴³ GEHLEN, Arnold, Ob. Cit. pp. 17-18.

⁵⁴⁴ GRACIA Diego, Ob. Cit. p. 630.

los datos que le aportaban principalmente la Biología y la Neurología. En base a dichos datos diseñará su tesis fundamental: *la inteligencia humana es sentiente*; al ser siempre y necesariamente sentiente, infiere que todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico.

La función de la inteligencia será actualizar las cosas en una formalidad nueva y completamente distinta de aquella que parece darse en los animales. A esta nueva formalidad Zubiri la denomina *formalidad de realidad*. Los animales se mueven únicamente en el nivel de los estímulos. Al contrario, la inteligencia emerge en el interior de estructuras cada vez más complejas. En los animales, el sistema nervioso autonomiza ciertas funciones peculiares. A esta autonomización neurofisiólogos como Sherrington lo catalogará como “integración”, mientras que Brickner dirá que se trata de “significación”⁵⁴⁵. Zubiri por su parte cree que se trata de “formalización”⁵⁴⁶. El sistema nervioso permite al animal, de cierta manera, aprehender formalmente las cosas, así aprende signos que desencadenan respuestas automáticas. Esa será la única forma de aprendizaje que posee.

Si bien es cierto que el ser humano es una especie animal más, tiene la capacidad de aprehender las cosas de forma nueva, ya no como meros signos sino como *realidades*. Esto se debe a su capacidad de formalización que Zubiri la califica de “hiper-formalización”⁵⁴⁷, la misma que será el resultado del proceso evolutivo. Esta construcción conceptual le permite a Zubiri enfrentar el tema del puesto del ser humano en la evolución biológica.

Zubiri superará la idea de la excentricidad de Plessner así como la del ser carencial de Gehlen. En la apertura e inespecificidad biológica del ser humano, verá un salto evolutivo de enorme trascendencia ya que exige la intervención de la inteligencia. Este salto será de vital importancia ya que abre la reflexión al ámbito de la *libertad*. Con lo dicho elaborará su tesis de la “formalización” propia del sistema nervioso animal, misma que en el ser humano se convierte en “hiper-formalización”⁵⁴⁸. Indicará Zubiri que la palabra hiper no tiene el sentido de «superior» sino que denota el salto hacia una formalización nueva y distinta de las anteriores. La hiperformalización origina el salto

⁵⁴⁵ Cf. Ibid. p. 631.

⁵⁴⁶ ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, en *Escritos menores*, Madrid, Alianza, 2006, p. 51.

⁵⁴⁷ Cf. CONDE, Francisco Javier, “Introducción a la antropología de Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Alcalá, 1953, pp. 43-67.

⁵⁴⁸ ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, Ob. Cit. p. 51.

cuantitativo que hace surgir algo radicalmente nuevo catalogado como la «formalidad de realidad». La actualización de las cosas no son meros estímulos que piden respuestas, sino realidades.

Entre la formalidad de los estímulos propia del animal, y la *formalidad de realidad*, hay la misma diferencia que los antropobiólogos descubrieron entre animales, totalmente ajustados a su medio, y el ser humano caracterizado por su inespecificidad e indeterminación, o como diría Zubiri, por su «apertura», es decir, el ser humano está «abierto al mundo», en tanto que el animal está «encerrado en su medio». Este hecho lleva a Zubiri a afirmar que la apertura, característica propia del ser humano, se da gracias a la inteligencia, lo cual, a su vez, le llevó a afirmar que la inteligencia es una cualidad biológica más, cuya función era la de hacer viable una especie que estaba condenada a la extinción⁵⁴⁹.

Para describir de mejor manera las características del ser humano, Zubiri desarrolla el concepto de *sustantividad*, el cual significa ser independiente del medio y tener control sobre él; esta sustantividad también la denomina *suficiencia constitucional*⁵⁵⁰. Así, los seres vivos son sustantividades ya que tienen independencia del medio y control sobre él, es decir, tienen suficiencia constitucional. Es diferente con los órganos, aparatos, sistemas, células, etc., que, si bien son sustancias, carecen de sustantividad, ya que no tienen ni independencia ni control del medio en el que viven. Es así como Zubiri propone que la sustantividad humana es cualitativamente distinta de las sustantividades de los animales. A las sustantividades animales las llama “sub-stantes”, a la humana “supra-stante”. Las sustantividades substantes o sustantivas son las “naturales”, mientras que la sustantividad supraprante es la que caracteriza a la realidad “moral”⁵⁵¹.

Para conocer el carácter moral de la sustantividad supraprante la antropobiología proporciona alguna pista. Los seres vivos y en especial los animales se adaptan al medio o desaparecen. Para Zubiri, el animal vive adaptado al medio, si no se adapta se extingue. El ser humano es diferente, se adapta al medio mediante la inteligencia. La adaptación no está determinada, se la construye. De ahí que el ser humano se ajusta al medio, en vez de vivir en “justeza natural”, vive, en “justicia moral”, ya que siempre está justificando sus actos.

⁵⁴⁹ Cf. ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, Ob. Cit. p. 52.

⁵⁵⁰ Cf. Ibid. p. 46.

⁵⁵¹ Cf. GRACIA, Diego, Ob. Cit. p. 633.

De este modo, para Zubiri, la justificación moral, viene exigida por las propias estructuras biológicas⁵⁵².

Zubiri concluye que, en lo referente a la cuestión del hombre, no se trata de definir su puesto en la naturaleza, en el cosmos, o en el mundo, sino en la *realidad*. Aquello que caracteriza y define a la especie humana es la actualización de las cosas como realidades, es decir la *formalidad de realidad*, en otras palabras, actualizar las cosas como reales. Lo dicho le lleva a Zubiri a definir al ser humano como “animal de realidades”⁵⁵³.

Diego Gracia destaca el hecho de que Gehlen y Zubiri tienen diferencias en sus teorías, pero también tienen coincidencias como el rechazo al dualismo antropológico en especial al scheleriano, de hecho, quieren mostrar que la realidad humana es una unidad estructural. Este planteamiento lleva a Zubiri al concepto de “sustantividad”. Los seres vivos en general y los seres humanos en particular no son unidades sustanciales sino estructuras sustantivas, así pues, la sustantividad no es *causal* más bien se trata de una *estructura clausurada*, algo similar a lo dicho por Gehlen para quien el ser humano es un *sistema biológico total*⁵⁵⁴.

Como síntesis del aporte antropológico de Zubiri destacamos que desarrolla una visión unitaria del hombre. Para él, el hombre es una realidad *una y única*, es decir es *unidad*. El ser humano no es una unión de dos realidades como dijera Platón, no son «alma» y «cuerpo», mucho menos que *el cuerpo sea la cárcel del alma*. Es más, Zubiri dirá que dichas expresiones -cuerpo y alma- son inadecuadas, ya que su significado dependerá de “la forma como se entienda la unidad de la realidad humana”⁵⁵⁵.

La visión unitaria del hombre que desarrolla Zubiri se caracteriza por ser una unidad primaria y física de varios elementos. Unos son de carácter físico-químico mientras que otros son de carácter psíquico -la inteligencia, por ejemplo-. Los de carácter físico-químico se denominan sustancias, pero no en el sentido metafísico sino en el sentido común del término como cuando se habla de las sustancias grasas, el ácido pirúvico, el hierro, el fósforo, etc.; son sustancias químicas. El aspecto físico-químico Zubiri no lo cataloga como

⁵⁵² Cf. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, pp. 346-347.

⁵⁵³ Cf. ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, Ob. Cit. p. 63.

⁵⁵⁴ Cf. GEHLEN, Arnold, Ob. Cit. pp. 19-20.

⁵⁵⁵ ZUBIRI Xavier, “El Hombre y su cuerpo”, *SALESIANUM*, Anno XXXVI, N. 3 (1974), pp. 479-486, p. 479.

«materia» sino como «organismo», el cual sólo sería un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana⁵⁵⁶.

En lo referente al aspecto psíquico de la sustantividad humana Zubiri no lo entiende como «espíritu» como suele catalogarse; indica que bien podría llamarse «alma» pero esta denominación se presta a confusiones ya que comúnmente al alma se la entiende como una entidad que estaría dentro del cuerpo y que podría separarse de él. Para evitar confusiones Zubiri prefiere denominarlo «psique», la cual no sería una sustancia en ningún sentido, siendo solamente otro subsistema de la sustantividad humana. Este subsistema tiene ciertos caracteres que no pueden reducirse al subsistema orgánico, más aún, hay aspectos en los que lo psíquico domina a lo orgánico.

Zubiri concluye que ni *psique* ni *organismo* son un sistema por sí mismos, en su realidad física sólo hay el sistema total, tanto en su funcionamiento como en su estructura. Las características psíquicas serían parte de las orgánicas y las orgánicas, parte de las psíquicas. En consecuencia, el Hombre, no tiene *psique* y *organismo*, sino que es psico-orgánico, ya que ni *organismo* ni *psique* tienen sustantividad por sí mismos, sólo la tiene el sistema. Por lo tanto, no se puede hablar de una *psique* sin *organismo*. Para explicitar su propuesta antropológica, Zubiri hace referencia a la creencia cristiana de la inmortalidad, expresa que

(...) quien sobrevive y es inmortal no es el alma sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera. El hombre no es *psique* «y» *organismo*, sino que su *psique* es formal y constitutivamente «*psique-de*» este *organismo*, y este *organismo* es formal y constitutivamente «*organismo-de*» esta *psique*. La *psique* es desde sí misma orgánica y el *organismo* es desde sí mismo psíquico. Este momento del «de» es numéricamente «idéntico» en la *psique* y en el *organismo*, y posee además carácter «físico». Esta identidad numérica y física del «de» es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana⁵⁵⁷.

Para Julián Marías, la tradición filosófica de Occidente ha pensado al hombre, al igual que a la persona, como una «cosa». De ahí la diferencia entre lo que es el hombre y lo que es la vida humana entendida como *realidad radical*. Así, mientras la vida humana tardó milenios en llegar a ser un tema para la filosofía, el hombre siempre ha sido un tema recurrente en todas las disciplinas. Y esto es así debido a que su presencia se impone ya

⁵⁵⁶ Cf. Ibid. pp. 480-481.

⁵⁵⁷ Ibid. p. 481.

desde el hecho de la invalidez del niño, que para sobrevivir necesita la ayuda de otros hombres. Esta es la razón por la cual el hombre no puede «olvidar» al hombre, ya que es parte imprescindible de su circunstancia⁵⁵⁸.

Otro de los elementos que Julián Marías aborda en su visión antropológica es el hecho de que el hombre ha convivido con los animales. Al analizar la relación del hombre con los animales siempre se la ha visto como una relación de contraposición, el hombre frente al animal, pero, en la antigüedad, en donde el hombre estaba en desventaja frente al animal, la relación era diferente. Con el desarrollo del pensamiento filosófico, se ha relacionado al mundo animal con el mundo humano de maneras que tienen poco que ver con la zoología, ya que la presencia del animal ha ayudado a que el hombre se entienda a sí mismo. Una de las formas de entender al hombre ha sido catalogarlo como una «clase» particular del animal, de hecho, Platón habla del *animal humano*⁵⁵⁹.

Otra de las perspectivas desde las que se ha caracterizado al ser humano ha sido la relación hombre-Dios -ánthropos-théos-. Están los dioses inmortales y los hombres mortales. También se plantea la relación entre mortales y entre mortales y diversos vivientes, es decir con los animales. De ahí surgen las connotaciones de hombre como animal que habla (o racional), animal social (o político). Como podemos ver permanece la idea de que el hombre es una clase particular de animal. De una u otra forma Dios y el animal han sido dos polos entre los que se ha movido la especulación sobre el hombre y la manera de entenderse a sí mismo⁵⁶⁰.

La idea de que el hombre es superior al animal es una idea reciente. En la antigüedad el hombre estaba en desventaja física con respecto a los animales, desventaja que bien podía significar la muerte de los humanos; no es de extrañar la frecuencia con que se dieron los cultos a los animales en la antigüedad. Uno de los hitos que marcó el dominio del hombre sobre el animal es la domesticación de ciertas especies de animales realizadas en el neolítico. Otro factor que también hay que tomar en cuenta es que la idea de «hombre en general» demoró en desarrollarse en la mente humana. La noción de «nosotros», durante milenios, debió significar hombres y animales más que «nosotros los hombres». Con tal

⁵⁵⁸ Cf. MARÍAS, Julián, *Antropología Metafísica*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 75.

⁵⁵⁹ Cf. *Ibid.* p. 76.

⁵⁶⁰ Cf. *Ibid.* p. 77.

afinidad entre hombres y animales, no es de extrañar que surgiera la creencia en la transmigración, metempsicosis o reencarnación⁵⁶¹.

En la tradición judeocristiana se subraya la independencia e irreductibilidad del hombre. En el mito de la creación descrita en el Génesis, se presenta al hombre como algo radicalmente diferente al animal. Por otro lado, en la tradición griega, aparecerán las nociones de espíritu, pneuma, razón, logos; nociones que orientaron la especulación antropológica de Occidente en el sentido que ya conocemos. Durante muchos siglos la teología cristiana fue influenciada por el neoplatonismo. El rechazo de lo corporal dado en el Platón y el neoplatonismo originó las interpretaciones idealistas de lo humano. Como conocemos, santo Tomás basó su filosofía en Aristóteles -de mentalidad biológica-. En *De Anima* y con el fin de entender al hombre, Aristóteles desarrolla la idea de *ousía* o sustancia. Así el pensamiento de Occidente osciló entre el idealismo que entiende al hombre como *res cogitans* o yo puro y un biologismo que ve al hombre únicamente como un ser que emergente por evolución del mundo animal⁵⁶².

Julián Marías afirma que hay que plantearse la cuestión del hombre de manera distinta, de modo que se pueda dar razón de las dos formas mencionadas de entender al ser humano. Para abordar su planteamiento indica que Descartes o Husserl no hablan del hombre, sino del *yo*, a diferencia del zoólogo, el paleontólogo o aún el filósofo que toma una perspectiva biológica, que se referirán principalmente al organismo -al cuerpo- y a la relación con otros organismos. Descartes parte del *ego cogito* y llega al concepto de *res cogitans*, diferente y opuesta a la *res extensa*. Husserl por su parte incluye el objeto intencional y dirá *ego cogito cogitatum*, para terminar en la conciencia absoluta o «relativa a nada» y sujeta a la *epokhé*, de modo que la referencia del *yo* a los objetos es meramente intencional⁵⁶³.

En el análisis meramente biológico-orgánico del ser humano, lo biológico es el origen de todo, incluso la *cogitatio*. Aquí, cuando se habla del hombre, no se refiere al *yo*, ni a *mí* ni a *ti*, se refiere a *él*, a una tercera persona que no está presente. Esta tercera persona, sólo funcionará como persona si existe la posibilidad de que llegue a ser segunda o primera persona. Es muy diferente cuando se dice *yo soy un hombre*, aquí no se parte del

⁵⁶¹ Cf. Ibid. p. 78.

⁵⁶² Cf. Ibid. p. 79.

⁵⁶³ Cf. Ibid. p. 81.

hombre material, sino del yo, del cual se pueden decir infinidad de cosas. Por esta razón, en la antropología metafísica, el *hombre* no agota la realidad del *yo*. Al considerar al hombre como animal u organismo, se lo ubica en la exterioridad mientras que el hablar del *yo* nos recluye en la *subjetividad*⁵⁶⁴.

Para hablar del hombre, Julián Marías parte de las realidades que él, siguiendo a Ortega, llama *realidades radicadas*. Esto quiere decir que el hombre es una realidad que se encuentra entre otras, en especial en la realidad radical de la vida en donde se constituyen todas las realidades efectivas, presuntas, trascendentes y hasta «imposibles». Es evidente que el hombre es un ser biológico, material y emergente del mundo animal. Estos factores indican que la evolución, a pesar de ser una interpretación científica que no pertenece a la realidad de yo, parece ser una interpretación verdadera. Es posible situar al hombre dentro de la biología y hasta «en el cosmos», como diría Scheler. Pero al hablar del hombre desde la vida personal, nada de lo biológico tiene sentido, ya que la vida no está en el cosmos, sino al revés:

(...) el cosmos es algo que yo encuentro en mi vida, es una realidad radicada y, más concretamente, una interpretación; y lo mismo podría decirse del organismo y de la biología entera. El hombre está en el cosmos, pero mi vida no se reduce a ese cosmos, sino que lo engloba y envuelve con otras realidades y conmigo⁵⁶⁵.

Julián Marías recalca que, en la realidad radical, que es la vida personal, todo ser humano puede encontrarse a sí mismo y encontrar toda *realidad radicada*; encuentra al hombre, y puede decir de sí mismo «yo soy un hombre». A la par, descubro que aquello que llamamos «los hombres» son también realidades radicadas, para los cuales yo soy sólo una parte de sus circunstancias. Al enfocar el tema desde la perspectiva de la vida personal, se cae en cuenta de que al decir «yo soy un hombre», se está presentando esa realidad radical precisamente como *mi vida*; por tal razón no hay problema en considerar al hombre como un animal, siempre y cuando se advierta que ese animal tiene una vida «humana». Por esta razón, “la peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos,

⁵⁶⁴ Cf. Ibid. p. 82.

⁵⁶⁵ Ibidem.

en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica.”⁵⁶⁶

Por tal razón, y desde el punto de vista rigurosamente filosófico, en este caso desde una perspectiva metafísica -obviando las interpretaciones científicas-, es posible definir la realidad radical del hombre desde la vida misma -desde la vida personal- como el acontecer del hombre en su humanidad. “El hombre, entonces, no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: una estructura de la vida humana.”⁵⁶⁷

Par finalizar la reflexión acerca del ser del hombre, analizaremos lo dicho por Laín Entralgo. Es conocido que Laín busca estructurar su propuesta antropológica tomando los aportes de Xavier Zubiri, Ortega y Max Scheler entre otros. De Scheler destacará su antropología personalista, buscando superar el positivismo y el relativismo a través del ejercicio de la “comprensión”. También buscará superar la naturalización positivista de la vida del espíritu, para lo cual optará por la tradición humanista⁵⁶⁸.

Laín recuerda que Zubiri plantea el dinamismo interno de la realidad, el dinamismo de complejización y de estructuración creciente, y va más allá de estos planteamientos. Propone una nueva antropología, ni dualista, ni monista reduccionista, ya que, para él, la inteligencia es una propiedad nueva que surge del proceso dinámico de la materia. Su teoría del cuerpo estará enmarcada en su nueva antropología. A través de una “teoría integral del cuerpo humano” incorporará aportaciones científicas, fenomenológicas y metafísicas. Así, mientras Zubiri defendía un emergentismo por elevación, Laín propone un emergentismo por estructuración⁵⁶⁹.

Laín cimentó su antropología en el concepto de persona, -en el sentido que Zubiri le daría a este concepto en su obra *Estructura dinámica de la realidad*-. Desarrollará una historia y teoría del cuerpo humano en base a su teoría “estructurista” y “dinamicista” de la realidad. Dicha teoría indica que toda la realidad está constituida por estructuras en continuo proceso dinámico. Pone como ejemplo al cosmos, el cual es un dinamismo

⁵⁶⁶ Ibid. p. 83.

⁵⁶⁷ Ibid. p. 84.

⁵⁶⁸ Cf. CONILL, Jesús, “Cuerpo y Mente en la Última Filosofía de Laín Entralgo”, en *Thémata*. Revista de Filosofía N 46 (2012 - Segundo semestre) pp.: 13-24, pp. 14-15.

⁵⁶⁹ Cf. Ibid. p. 16.

estructural continuo, con fases de transformación, sistematización, génesis y evolución. Dicho dinamismo produce saltos cualitativos que originan distintos tipos de realidades⁵⁷⁰.

Según Laín, el dinamismo de estructuración de Zubiri puede explicar los cambios experimentados por la naturaleza antes del ser humano, pero no puede explicar los cambios acaecidos en el hombre; de hecho, Laín piensa que el salto al mundo del espíritu se da por estructuración, y no por *elevación* como planteaba Zubiri; por eso plantea que la naturaleza acaba dando de sí la vida del espíritu que será la característica específica del ser humano. Para evitar confusiones, Laín toma distancia del materialismo clásico ya que considera que tiene una idea muy pobre de la materia, pobreza que degrada la vida del espíritu. Por tal razón, la teoría del estructurismo dinamicista, es monista y emergentista, teoría que defiende la especificidad e irreductibilidad de la vida del espíritu⁵⁷¹.

Como sabemos, el materialismo clásico reduce la vida del espíritu a pura materia. Laín se opone a esta idea y coloca la materia al mismo nivel que la vida del espíritu. Esta propuesta le permite defender la vida más allá de la muerte, pero aclara que lo que perdura no es sólo el alma sino todo el ser humano. Este postulado afianza la apertura del hombre a lo trascendente a través de lo cual logra la plenificación total de la vida humana⁵⁷².

El objetivo de la propuesta de Laín es mostrar que las actividades atribuidas al alma, en realidad proceden de la estructura dinámica del cuerpo. Desde la partícula más elemental de la materia hasta las funciones psíquicas más complejas, son originadas por el cosmos “por sí mismo y desde sí mismo”⁵⁷³. En base a esta idea, Laín propone una “concepción estructurista del cuerpo humano” o un “estructurismo” dinamicista, a partir del cuerpo humano como estructura dinámica⁵⁷⁴.

En la última década del siglo anterior, Laín intenta elaborar una teoría del ser humano más radical y completa. Inspirado en el método de los tres momentos propuesto por Zubiri: “aproximación científica”, “momento talitativo” y “momento trascendental”, Laín elaborará el suyo; también propondrá tres pasos: descripción -fenomenológica-, explicación -científica de los hechos naturales- y comprensión -del sentido de las conductas

⁵⁷⁰ Cf. Ibid. p. 17.

⁵⁷¹ Cf. Ibidem.

⁵⁷² Cf. Ibid. pp. 17-18

⁵⁷³ LAÍN, Pedro, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, p. 144.

⁵⁷⁴ Ibid., pp. 198, 286

personales-. En base a estos tres pasos desarrolla su teoría del “monismo dinamicista”, distinto del “monismo materialista” y del “dualismo antropológico”⁵⁷⁵.

Ya al final de su obra, Laín analizará “la apertura del hombre a lo trascendente”. Enfocará su reflexión en elementos como la evasión, la desesperación, el nihilismo, la metáfora, el agnosticismo y la creencia. También reflexionará acerca de cómo el ser humano puede acceder a Dios a través de la oración, el trabajo, el sacrificio y la experiencia mística. El objetivo que tiene Laín al dirigir su reflexión hacia lo religioso es hacer que el cristianismo pueda integrar los aportes del pensamiento y la ciencia contemporánea⁵⁷⁶.

3. VISIÓN FENOMENOLÓGICA DEL SER HUMANO

El estudio antropológico realizado en los párrafos precedentes revela que el hombre no sólo tiene una característica material -es decir corporal-, también tiene una característica *espiritual*. Para clarificar la dimensión no material de la persona, es interesante analizar los planteamientos de Jesús Conill con respecto a la *intimidad* del hombre.

Jesús Conill expresa que la importancia de este aspecto radica en que hace posible que el ser humano, desde su interior, descubra y viva la sinceridad y la verdad, valores que le ayudan a superar la apariencia y la falsedad de la sociedad. Indica que la intimidad ha sido entendida equivocadamente como algo interno, inaccesible y hasta secreto, pero no es así ya que la intimidad es percibida y vivida en y desde la corporalidad y la subjetividad, es decir es una experiencia del cuerpo viviente, una experiencia de sí mismo⁵⁷⁷.

Indica además que la interpretación corporal de la intimidad viene ya desde Nietzsche, pasa por Unamuno y Ortega y llega a Zubiri y Laín Entralgo; pero que en la actualidad, el tema de la intimidad ha ido perdiendo vigencia debido a la creciente influencia de las tecnociencias. A pesar de eso, es claro ver que las máquinas inteligentes y «espirituales», los cerebros digitales, etc., no son capaces de intimidad. El problema se agrava cuando los sistemas electrónicos e informáticos lo automatizan todo y quieren sustituir al ser humano con un androide dotado de inteligencia artificial. Ante este avance científico-técnico, lo que hay que tener en cuenta es que la intimidad es un componente de

⁵⁷⁵ LAÍN, Pedro, *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1995, p. 199

⁵⁷⁶ *Ibid.* p. 318.

⁵⁷⁷ Cf. CONILL, Jesús, “La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas”, *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273, pp. 789-807, p. 790

la vida humana originado en su corporalidad. De esta forma es imposible pensar que pueda generarse una intimidad computacional⁵⁷⁸.

En lo referente a la mismidad de la persona, Jesús Conill recalca que no es una cuestión que dependa de los genes, sino que depende de las conexiones cerebrales que el hombre va estructurando a lo largo de toda su vida, esto nos da a entender que los programas informáticos jamás podrán equipararse a las redes neuronales biológicas. Para continuar con el desarrollo de su propuesta, Conill indica que “Desde antiguo, (...), hay una línea de pensamiento filosófico y científico que ha destacado el papel central del cerebro en la vida anímica”⁵⁷⁹.

En la actualidad, en lo referente al sustrato neuronal de la intimidad, Edelman y Tononi⁵⁸⁰ indican que la experiencia subjetiva no es un objeto, ni un lugar, ni una cosa, ni una propiedad, sino un proceso de integración neuronal. También indican que ninguna investigación científica puede reemplazar a la experiencia⁵⁸¹; lo cual implica que, para entender la intimidad de la persona, la investigación científica no es suficiente; claro está que siempre es importante investigar los procesos neuronales que generan la intimidad corporal que se llega a experimentar⁵⁸².

Así pues, para entender mejor los procesos neuronales indicados, es mejor mantener la noción de intimidad y no cambiarla por privacidad o interioridad como proponen los autores mencionados. De esta forma se entiende que: a) el cerebro no es una computadora más; b) a pesar de que muchas de las funciones cerebrales se automatizan la *elección consciente* no llega a automatizarse; c) No hay dos cerebros iguales debido a la diversidad de experiencias de cada persona; y d) el cerebro no funciona en base a un algoritmo programado, sino a un proceso de realimentación constante de información proveniente del cuerpo y el entorno.

⁵⁷⁸ Cf. Ibidem.

⁵⁷⁹ CONILL, Jesús, Ob. Cit. p. 796. “Ya en el siglo VI a.C. Alcmeón de Crotona, médico y filósofo de la naturaleza, descubrió por medio de sus disecciones en animales que el cerebro es el centro de nuestras sensaciones.”; en CUBELLS, F., *Los filósofos presocráticos* (1956), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1979; “De modo muy significativo, Hipócrates destacó que el cerebro es el «mensajero» (diángellos) de la actividad psíquica, «nuestro intérprete» (hermeneus).”; en: LAÍN, P., “Medicina hipocrática”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1970, p. 171.

⁵⁸⁰ EDELMAN, G. M. y TONONI, G., *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 2005, pp. 145, 177, 255.

⁵⁸¹ Ibid. p. 24, 191 ss., 264-265

⁵⁸² Cf. CONILL, Jesús, Ob. Cit. p. 797.

Con lo dicho, queda en evidencia que la intimidad tiene como base un cerebro que funciona conforme a: una «selección somática» -al modo del sistema inmunitario-; a una «integración neuronal»; y a «valores», no meras instrucciones, ni categorías. Por tanto, los procesos neuronales son sólo intérpretes de señales ambiguas que dependen del contexto. Este proceso de interpretación es el que permite recrear, imaginar y elegir respuestas⁵⁸³. Para Conill “ésta es la base neurofisiológica de la experiencia subjetiva, de la intimidad corporal, incluso de carácter «personal»”.⁵⁸⁴

Jesús Conill concluye que el cerebro no es un computador más, sino un sistema de selección de información que opera en base a la selección somática; hecho que explica que cada cerebro sea único. La selección no mecánica de cada cerebro hace posible el reconocimiento de patrones y el pensamiento metafórico. De esta forma se entiende la individualidad y la subjetividad humanas, es decir la intimidad corporal en donde radica la libertad del hombre, en otras palabras, su espiritualidad.

Para clarificar la noción de espiritualidad y entender cómo opera la capacidad de amar de la persona -elemento fundamental de la razón cordial-, a continuación, esbozaremos un esquema explicativo del ser humano basado en sus manifestaciones concretas, es decir en sus fenómenos. El esquema propuesto pretende ser un esquema fenomenológico, no ontológico. La naturaleza del ser humano ya la analizamos en párrafos anteriores, con esa base, en lo que sigue nos centraremos en los fenómenos concretos de la persona, los mismos que podemos aprehenderlos desde el análisis de sus capacidades.

Debido a que el esquema a desarrollar tendrá como base la fenomenología, brevemente indicaremos a qué se refiere esta disciplina filosófica. Como conocemos, Husserl desarrolla la fenomenología como disciplina que estudia todo lo relacionado con los acontecimientos que rodean a un objeto, así pues

«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo y, ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico⁵⁸⁵.

⁵⁸³ EDELMAN, G. M. y TONONI, G., Ob. Cit. pp. 120 y ss.

⁵⁸⁴ CONILL, Jesús, Ob. Cit. p. 797.

⁵⁸⁵ HUSSERL, Edmund, *La idea de la Fenomenología*, p. 6; tomado de <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf>

Como método filosófico, la fenomenología puede descubrir la constitución de los distintos modos de ser del objeto y como éste se relaciona con los demás objetos existentes; esta es la razón por la cual la fenomenología es catalogada como ciencia filosófica de los fenómenos puros⁵⁸⁶. A continuación, describiremos las distintas capacidades con las que nace todo ser humano. Dicha descripción será la base para esbozar el modelo antropológico mencionado.

Es evidente que las acciones que puede realizar todo ser humano son posibles gracias a que posee capacidades, facultades o potencialidades: caminar, hablar, pensar, aprender, perdonar, ser solidario, justo, etc., son actividades que requieren de capacidades que están en el ser humano desde el momento mismo de la concepción. De no ser así, sería imposible que alguien pudiese *llegar a ser* un gran deportista, un científico, un filósofo, un líder político, un santo, etc.

Las acciones que puede realizar todo ser humano son de distinto tipo. Están un número casi infinito de actividades físicas -lúdicas, deportivas, artísticas, etc.-; tenemos también actividades intelectuales como la reflexión, el análisis, el entendimiento, la producción intelectual, tecnológica, científica, etc.; por último, tenemos acciones mucho más sutiles que las físicas y las intelectuales, aquí están: el perdón, la fidelidad, el sacrificio, la compasión, etc.

Como ya se analizó en párrafos precedentes, el aspecto biológico-corporal, fundamentalmente sensitivo, emocional e instintivo, lo compartimos con los animales. Lo que marca la diferencia entre el animal y el hombre son acciones como la compasión, la solidaridad, el perdón, la fidelidad, etc. El análisis de las manifestaciones indicadas permite realizar una primera aproximación a los aspectos -*áreas*- fundamentales de la persona, éstos son: el corporal, el racional y el espiritual. A continuación, analizaremos más detenidamente los tres aspectos mencionados.

⁵⁸⁶ Cf. LAMBERT, César, "Edmund Husserl: la idea de la fenomenología", *Teología y Vida*, Vol. XLVII (2006), pp. 517 – 529, p. 526.

3.1. EL ÁREA CORPORAL

Este aspecto se refiere al sustrato físico, a la materia animada en donde se dan las funciones vitales como: alimentación, digestión, respiración, purificación de la sangre, etc. Gracias al cuerpo, el Ser humano también puede defender su vida, perpetuar la especie, defender la prole, el territorio, etc. Como bien nos indica la biología, todas las funciones descritas y muchas otras que analizaremos más adelante, son coordinadas por el cerebro. Este órgano actúa como un procesador central que coordina todo el funcionamiento corporal, racional y aún espiritual. Ampliando la observación del área corporal distinguimos tres aspectos importantes: a) los sentidos, b) las emociones y c) los instintos. Ampliemos brevemente cada uno de los aspectos indicados.

3.1.1. LOS SENTIDOS

Ya Aristóteles decía que nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos. Las capacidades sensoriales, permiten al ser vivo en general y al hombre en particular, captar todo aquello que acontece en el medio en que se encuentra; la información obtenida a través de los sentidos materializa en sustancias químicas y modificaciones estructurales neuronales, que almacenan físicamente el significado simbólico de aquello que captaron los sentidos⁵⁸⁷.

Todas las actividades que realiza la persona son coordinadas por el cerebro, este órgano procesa la información obtenida por los sentidos y emite automáticamente una respuesta al consciente, de este modo el ser vivo puede reaccionar para salvaguardar su vida o su integridad física. Este proceso de estímulo respuesta lo podemos observar cuando acercamos imprudentemente la mano al fuego, este puede hacernos daño, al sentir el calor, inmediatamente apartamos la mano con el fin de evitar hacernos daño. Es evidente que cuando nos quemamos, no esperamos a razonar para decidir si nos alejamos del peligro o no, simplemente lo hacemos. Es diferente cuando la información de los sentidos no revela un riesgo inminente, en ese caso, el hombre sí puede procesar la información sensorial y decidir qué hacer ante el peligro.

⁵⁸⁷ Cf. RODRIGUEZ, José, "Autobiografía Intelectual", *Anthropos. Boletín de Información y Documentación*, n° 12, Barcelona. 1982.

3.1.2. LAS EMOCIONES

Otro de los aspectos fundamentales del área corporal son las emociones. Como podemos observar en el comportamiento cotidiano, cuando los sentidos captan un peligro real o potencial, inmediatamente experimentamos una serie de reacciones corporales y psicológicas, dichas reacciones son las emociones. Adela Cortina hace referencia a las emociones de la siguiente manera:

El siguiente punto, ampliamente compartido por quienes se acercan a la ética desde las neurociencias, es el que surge de la lectura cerebral ante dilemas personales e impersonales. De esta lectura se extrae que la enseñanza de que, desde la época de los cazadores-recolectores, llevamos impresos por la evolución en el cerebro esos códigos que prescriben defender al grupo, a los cercanos, unos códigos que quedaron estrechamente ligados a las emociones para hacer posible la supervivencia. Como las emociones forman parte del bagaje más antiguo del cerebro y la razón se fue conformando más tarde, esos códigos siguen latiendo en nuestros juicios y decisiones con una enorme fuerza⁵⁸⁸.

Como bien lo indica Adela Cortina, el fin específico de las emociones -al igual que los sentidos-, es salvar la vida del hombre y su comunidad. Afianzando la idea planteada por nuestra autora, Adriana García indica que:

Para los neurocientíficos en general, las emociones aparecen causadas por necesidades del organismo detonadas internamente o por acontecimientos externos. Son sensores de que algo se modificó y aparecen como motivadoras para la acción y la movilización de recursos del individuo (interna o externa). Las emociones, en última instancia, son traducciones del entorno externo o interno: traducciones de información percibida y que se utilizan para la acción. En este sentido, las emociones son fenómenos de sobrevivencia (del individuo y de la especie)⁵⁸⁹.

Desde el punto de vista biológico evolutivo, las emociones no son productos culturales. Según Antonio Damasio, el homo sapiens aparece en la Tierra hace cincuenta mil años, las primeras expresiones culturales hace doce mil, y la escritura hace 3,500 años⁵⁹⁰. Estos eventos no tienen nada que ver con la conformación de las emociones en los

⁵⁸⁸ NN, p. 221.

⁵⁸⁹ GARCÍA Adriana, "Neurociencia de las emociones: la sociedad vista desde el individuo", *Sociológica*, año 34, número 96, enero-abril de 2019, pp. 39-71, p. 45

⁵⁹⁰ Cf. DAMASIO, Antonio, *The Strange Order of Things*, Pantheon Books, New York, 2018, pp. 13-14.

seres vivos, ya que son más bien señalizaciones y reacciones formadas a lo largo de milenios que han resultado útiles para la subsistencia de la vida⁵⁹¹.

Agrega Damasio que las emociones son “programas de acción razonablemente complejos (...), detonados por un objeto identificable o un evento, un estímulo emocionalmente competente”⁵⁹². Surgen en los seres vivos como un mecanismo que les ayuda a sobrevivir. Son muy parecidas a los mecanismos corporales que le ayudan a detectar la falta de glucosa y a generar el hambre. Este hecho le lleva a Damasio a afirmar que los animales también tienen emociones debido a que son programas que existen antes de que se forme la conciencia⁵⁹³.

En síntesis, podemos decir que las emociones son reacciones psicológicas orientadas a defender y conservar la vida, de hecho, son manifestaciones visibles de los instintos. En el momento en que los sentidos captan peligros inminentes, ya sean físicos o psicológicos, el cerebro desencadena procesos neuronales, endócrinos y físicos que generan en el ser vivo una serie de sensaciones y sentimientos. La incertidumbre, el miedo, el pavor, la alegría, la euforia, el gozo, la ira, la envidia, la aversión, el deseo de venganza, etc., son emociones que se desencadenan ante situaciones específicas vividas por la persona.

Como podemos ver, las emociones son reacciones biológicas que no dependen de la razón, pero que, una vez surgida la reacción emocional, a diferencia del animal que reacciona espontáneamente, el hombre sí tiene la capacidad de discernir qué acciones tomar ante uno u otro agente tensor emocional. Es más, no solo que puede, sino que debe controlar las reacciones ante la emoción experimentada, de no hacerlo las reacciones producidas por las emociones serían por demás irreflexivas, pudiendo tornarse violentas y hasta destructivas, es decir pueden tornarse inmorales.

Para entender la relación entre las reacciones emocionales y el comportamiento moral es interesante analizar la propuesta de una educación de las emociones de José Antonio Marina. Para él “La educación emocional es un saber instrumental que ha de

⁵⁹¹ GARCÍA Adriana, Ob. Cit. p. 49.

⁵⁹² DAMASIO, Antonio, (2010). *Self Comes to Mind*. Nueva York: Vintage Books, 2010, p. 131.

⁵⁹³ Cf. GARCÍA, Adriana, Ob. Cit. 49.

encuadrarse en un marco ético que (...) indique los fines, y debe prolongarse en una educación de las virtudes que permita realizar los valores fundamentales”⁵⁹⁴.

Así, el comportamiento adecuado, es decir, el comportamiento moral, sólo puede lograrse si se ha conseguido una buena educación afectiva. Por ejemplo, si alguien es envidioso y por más esfuerzo que haga no puede dejar de serlo, esto no justifica que haga daño al envidiado. Hay personas que están convencidas de que no deben realizar una acción si no se tienen ganas de hacerla; Según marina este modo de pensar “no solo es una estupidez”, sino que “es una estupidez peligrosa”⁵⁹⁵. Razón por la cual, parte de la educación emocional debe ser la enseñanza de que hay acciones que *deben* ser hechas, aunque no haya motivación para hacerlas; el mundo de las emociones debe armonizarse con el mundo de las acciones moralmente buenas. Para esto, debe generarse una reflexión que integre tanto la psicología como la ética. Debe diseñarse una educación en valores como la responsabilidad o el respeto, pero que vaya más allá de la mera educación emocional⁵⁹⁶.

De esta forma se entiende que el deber es un concepto psicológico y ético; esto implica que, en la educación de los niños, sí es importante desarrollar su autoestima -su ser emocional-, pero también es necesario enseñarles que hay cosas que son obligatorias. Así pues, el cumplimiento del deber, además de ser un hábito firmemente establecido, es un requisito indispensable para la libertad. Sólo en la medida en que se eduque en la libertad, se liberará a la persona del determinismo de las emociones⁵⁹⁷.

3.1.3. LOS INSTINTOS

Otro de los aspectos fundamentales del área corporal en el ser humano son los instintos. Veamos brevemente la perspectiva de Nietzsche acerca de este tema. Según Pablo Martínez, el vitalismo nietzscheano pone un gran énfasis en el cuerpo y los instintos, dejando a la razón en segundo plano. Considera al cuerpo como el centro de toda actividad

⁵⁹⁴ MARINA, José Antonio, “Precisiones sobre la Educación Emocional”, en: *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 2005, 19 (3), 27-43; p. 27.

⁵⁹⁵ Ibid. p. 36.

⁵⁹⁶ Cf. Ibid. p. 37.

⁵⁹⁷ Cf. Ibid. p. 37.

vital, aquí, la actividad inmediata y automática es lo más importante⁵⁹⁸, no en vano Nietzsche dirá que “lo que hoy se ha llegado a entender del hombre llega exactamente hasta donde se lo ha entendido como máquina”⁵⁹⁹. En cuanto a la conciencia, la considera lenta e insegura, mientras que al instinto Nietzsche lo catalogará como una manifestación de la memoria, la cual, siendo inherente a todo ser vivo, tiene capacidad de organización entendida como abstracción y simplificación⁶⁰⁰.

Continúa Nietzsche afirmando que el instinto se convierte en un hábito, en una forma de juicio inherente al cuerpo que le lleva a actuar de forma determinada, así expresa lo siguiente: “hablo de instinto, cuando un juicio (el gusto en su grado más bajo) es asimilado, de modo que (un ser) se mueve espontáneamente, y no necesita esperar más el estímulo”⁶⁰¹. Desde esta perspectiva, el instinto sería un modo de autodisciplina y ahorro inconsciente de los seres vivos; sería un modo de acumular experiencia ya que guarda sintéticamente la experiencia pasada en el instinto. Así, los instintos serían juicios orgánicos que pueden nacer y morir y que presentan grados de complejidad conforme a sus tareas. Desde esta perspectiva, al hablar de la naturalización del hombre, Nietzsche no propone un regreso a los instintos propios del animal⁶⁰².

En el pensamiento Freudiano, el instinto, denota un comportamiento más propio del animal que del hombre ya que su naturaleza y fin está preformado, es fijo, estable e imperativo. Esta connotación de instinto es una idea derivada de la biología, la cual indica que el instinto es una fuerza operante en el animal y en ciertos comportamientos humanos, que es un patrimonio propio de la especie, hereditario, dado a priori. En su análisis, Freud diferenciará instinto de pulsión. La diferencia básica es que la pulsión no se halla predeterminado de forma natural, ya que impulsa al hombre hacia una dirección no determinada de antemano⁶⁰³.

⁵⁹⁸ MARTÍNEZ, Pablo, “Nietzsche y el automatismo instintivo”, en *VERITAS*, N. 24 (marzo 2011) 93-113, p. 106.

⁵⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza, Madrid 1978, § 14, p. 38.

⁶⁰⁰ Cf. F. NIETZSCHE: *Kritische Studienausgabe*. Walter de Gruyter, München 1999, XI, 34 [167], 476; citado por: MARTÍNEZ, Pablo, “Nietzsche y el automatismo instintivo”, en *VERITAS*, N. 24 (marzo 2011) 93-113, p. 106.

⁶⁰¹ *Ibid.* 11 [164], 505; citado por: MARTÍNEZ, Pablo, *Ob. Cit.* p. 106.

⁶⁰² MARTÍNEZ, Pablo, *Ob. Cit.* p. 107.

⁶⁰³ HERNÁNDEZ, Rigoberto, “El Instinto y la Pulsión Sexual. El lugar del psicoanálisis freudiano en la historia de la sexualidad”, en: *Teoría y Crítica de la Psicología* 8 (2016), 33–71; p. 48.

Para Freud, el instinto es aquello que impele al ser vivo en general y al ser humano en particular, a conservar su vida y a perpetuar la especie. Esto lo podemos ver cuando indica que

En la completa perplejidad de mis estudios iniciales, me ofreció un primer punto de apoyo el aforismo de Schiller, el poeta filósofo, según el cual «hambre y amor» hacen girar coherentemente el mundo. Bien podía considerar el hambre como representante de aquellos instintos que tienden a conservar al individuo; el amor, en cambio, tiende hacia los objetos: su función primordial, favorecida en toda forma por la Naturaleza, reside en la conservación de la especie⁶⁰⁴.

Desde esta perspectiva, se entiende que los instintos son mecanismos biológicos que le ayudan al ser vivo en general y al hombre en particular a mantener la vida y a perpetuar la especie. Como mecanismo de supervivencia, los instintos se desencadenan de modo automático, es decir no dependen de un proceso reflexivo. Esta fuerza natural mueve a los seres vivos a realizar acciones como la reproducción, la conservación de la vida, defender su descendencia, proteger un espacio físico o psicológico, etc.; así tenemos el instinto de supervivencia, el de conservación, el maternal, el territorial, el sexual, etc.

En el momento en que un instinto toma el control de la persona, puede motivar actos que no son precisamente racionales. Los impulsos sexuales, así como los de ira, envidia, odio, venganza, etc., en ciertas circunstancias hacen que el Ser humano se reduzca a la mera animalidad. Este estado psicológico crítico puede llevar a la persona a cometer asesinatos, violaciones, secuestros, etc.; actos de los cuales, generalmente, se arrepiente cuando cesa el dominio del instinto.

A pesar de que los impulsos instintivos son muy fuertes y hasta a veces puedan parecer incontrolables, es conocido que el ser humano sí tiene la capacidad de dominar el aspecto emocional-instintivo. A pesar de que las emociones y los instintos tienen carácter no reflexivo, una vez que se manifiestan, la persona sí tienen un espacio de decisión racional para elegir cómo reaccionar, para realizar una acción u otra, para reprimir o exacerbar el impulso sentido. Freud denomina este acto de dominio como sublimación.

Otros instintos son obligados a desplazar las condiciones de su satisfacción, a perseguirla por distintos caminos, proceso que en la mayoría de los casos coincide con el bien conocido mecanismo de la sublimación (de los fines instintivos) mientras que en algunos aún puede ser distinguido de

⁶⁰⁴ FREUD, Sigmund, *El Malestar de la Cultura*. IV. p. 28, tomado de: www.librodot.com

ésta. La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel muy importante en la vida de los pueblos civilizados⁶⁰⁵.

Como venimos diciendo, el Ser humano no es únicamente una máquina biológica programada, es un ser reflexivo que bien puede dominar sus impulsos naturales. Pero ¿qué es lo que hace posible que el hombre sea capaz de dominar dichos impulsos? ¿la razón?, no necesariamente, sabemos que hay personas que a pesar de entender racionalmente que una acción es destructiva, cruel o inhumana, la realiza de todos modos. Entender que un acto es perjudicial para otros, no garantiza que alguien evite realizar dicho acto. Este fenómeno lo analizaremos más ampliamente más adelante cuando enfoquemos el tema de la akrasía.

3.2. EL ÁREA RACIONAL

Continuando con el análisis de las capacidades humanas, vemos que hay capacidades que motivan acciones totalmente diferentes a las meramente físicas. La capacidad de reflexionar, imaginar, aprender, razonar, analizar, sintetizar, etc., son capacidades que han hecho posible que el ser humano entienda y domine la naturaleza y al hombre mismo.

Analicemos las características de las capacidades racionales. El término que engloba las capacidades mencionadas es el de inteligencia. Rubén Ardila indica que la inteligencia -o inteligencias- existe en todas las personas en mayor o menor grado, al igual que en los animales no humanos⁶⁰⁶.

En la teoría de la inteligencia, desde el comienzo se consideró que había una capacidad cognitiva amplia, Spearman la denominó inteligencia general⁶⁰⁷. También se propuso hablar de factores específicos de la inteligencia: el verbal, cuantitativo, espacial, la memoria inmediata, la velocidad mental o de percepción y la capacidad para captar reglas y relaciones lógicas⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ Ibid. p. 19.

⁶⁰⁶ Cf. ARDILA, Rubén, "Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?", en: *Rev. Acad. Colomb. Cienc.* 35 (134): 97-103, 2011, p. 98.

⁶⁰⁷ SPEARMAN, Charles, *Las habilidades del hombre, su naturaleza y medición*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1955.

⁶⁰⁸ ARDILA, Rubén, Ob. Cit., p. 98.

En lo referente a las definiciones de inteligencia existen definiciones: filosóficas, pragmáticas, factoriales y operacionales. Ebbinghaus la definió como el poder de combinación y la capacidad de adaptarse a nuevas situaciones. Binet se refiere a la inteligencia como cualidades formales: memoria, percepción, atención, intelecto, y la caracteriza como: comprensión, invención, dirección y censura. Sternberg considera que la inteligencia está basada en habilidades analíticas, creativas y prácticas⁶⁰⁹.

Salovey y Mayer proponen la noción de Inteligencia emocional, noción que será popularizada por Daniel J. Goleman en 1995. Goleman caracteriza a la inteligencia emocional como la capacidad para reconocer los sentimientos propios y ajenos y la habilidad para manejarlos; la organiza en cinco capacidades: conocer las emociones y sentimientos propios, manejarlos, reconocerlos, crear nuestras propias motivaciones y manejar las relaciones interpersonales. Howard Gardner hablará de inteligencias múltiples: lógico-matemática, lingüística, musical, espacial, intrapersonal, interpersonal o social, corporal-cinestésica, naturalista y la existencial. Esta clasificación ha sido aceptada por unos y rechazada por otros, el mismo concepto de inteligencia emocional ha sido criticado y se ha propuesto reemplazarlo por el de habilidades sociales⁶¹⁰.

Entre 1980 y 1983 Xavier Zubiri escribe *Inteligencia sentiente*. Allí sostenía que la inteligencia humana es intrínsecamente sentiente. Enfoca dos temas: inteligencia y sentido. Es conocido que hay varias modalidades de intelección y también varios sentidos: eidética o visual, auditiva o notificante, olfativa o de rastreo, gustativa o fruíble, táctil o de tanteo, kinestésica o direccional, térmica o atemperante, cenestésica o intimante⁶¹¹. Zubiri se adelantó a Howard Gardner quien publicó *Inteligencias múltiples*; a Pierre Lévy con *La inteligencia colectiva*; y a Daniel Goleman con *Inteligencia emocional*⁶¹².

En el pensamiento de Zubiri, Inteligencia y Realidad son dos palabras del mismo género. Aquí la realidad es una formalidad de la inteligencia, mientras que logos y razón son dos modalidades posteriores de la misma. Así, mientras que la inteligencia está

⁶⁰⁹ Cf. Ibid. p. 99.

⁶¹⁰ Cf. Ibid. pp. 99-100.

⁶¹¹ Cf. ANTOLÍNEZ CAMARGO, R. *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Zubiri. Un estudio noológico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

⁶¹² Cf. MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, "Inteligencia sentiente de Xavier Zubiri: desde una perspectiva lingüística", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* / Vol. 34 / No. 109 / 2013 / pp. 103-126, p. 111.

presente en todo el proceso intelectual, el entendimiento es la modalidad suprema de la intelección racional⁶¹³. Zubiri lo explica de la siguiente manera:

(...) el sentir humano posee un momento propio, la impresión de la realidad, esto es, que por su propia índole la sensibilidad humana no es puro sentir, sino un sentir cuyo carácter humano consiste en su intrínseca versión al estímulo como realidad. Ahora bien, acabamos de ver que la versión a la realidad es el acto formal propio de la inteligencia, lo cual significa que el sentir humano es un sentir ya intrínsecamente intelectual; por eso es por lo que no es puro sentir. Por otra parte, la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible dada en forma de impresión. Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El Sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca. Es lo que he llamado inteligencia sentiente. Lo humano de nuestra inteligencia no es primaria y radicalmente finitud sin más, sino el ser sentiente⁶¹⁴.

Esta forma de inteligir la realidad definida por Zubiri, es la que le permite al hombre procesar el conocimiento adquirido y entender lo que antes no le era evidente. De la misma manera, cuando la persona enfoca su capacidad intelectual sobre sí mismo, aprende a conocerse interiormente, puede reflexionar -reflejar las ideas en el interior de su conciencia-. Se da cuenta de que sabe que sabe, que se conoce a sí mismo, sabe lo que quiere y lo que no quiere.

En síntesis, el ejercicio de la capacidad intelectual ha llevado al hombre a desarrollar el pensamiento racional: poético, teórico y práctico del que ya hablamos en capítulos anteriores. Este tipo de pensamiento ha generado las tres disciplinas racionalista fundamentales: ciencia, filosofía y teología. Cuando las personas emplean su vida en el estudio y desarrollo de dichas disciplinas se generan científicos, filósofos, teólogos, etc. Pero, como es evidente, el hecho de que alguien llegue a un nivel alto de conocimiento profesional, científico, técnico, filosófico o teológico, no implica necesariamente que llegue a ser una buena persona⁶¹⁵. Si tomamos en cuenta que muchas personas, incluso instruidas y con títulos académicos cometen actos de corrupción, violentos, injustos, etc., entendemos

⁶¹³ Cf. *Ibid.* p. 111.

⁶¹⁴ ZUBIRI, Xavier, *Notas Sobre la Inteligencia Humana*. Biblioteca Virtual Universal, IV. p. 9; tomado de: www.biblio3.url.edu.gt/Libros/Zubiri/notas.pdf

⁶¹⁵ Sabemos que los seres humanos tenemos dignidad de tales desde el mismo instante de la concepción, pero conocemos que con el hecho de la vida biológica no es suficiente para que alguien pueda ser considerado realmente un ser humano. Si una persona es cruel bien puede ser considerado como inhumano. Esto nos indica que la vida biológica debe ser perfeccionada para que alguien alcance el verdadero estatus de ser humano, es decir de persona.

que la racionalidad, al menos la racionalidad científico-técnica, no es suficiente para formar personas compasivas, solidarias, justas o pacíficas.

De la misma manera en el ámbito religioso, no porque alguien conozca de memoria los preceptos dados por su religión ya es una buena persona. Intelectualmente puede ser brillante para memorizar los contenidos de una doctrina religiosa, pero eso no garantiza que practique los valores contenidos en dicha doctrina. Notamos que, para vivir los valores, en este caso religiosos, la mera razón no es suficiente. Aquí inferimos que, al ser la ética una disciplina eminentemente racional -filosofía de la moral-, nos ayudara a entender el fenómeno moral y a fundamentarlo, pero la sola racionalidad no es suficiente para que las personas vivan los valores morales. Para ser una persona ética son necesarias otras motivaciones.

Lo dicho indica que se debe buscar en la naturaleza del hombre otros aspectos que sí permitan formar buenas personas. De la misma manera, en el ámbito de religión, es necesario desarrollar en la persona aquellas capacidades que hagan posible la formación de seres compasivos y misericordiosos y no sólo personas que conozcan intelectualmente las doctrinas y los preceptos de su religión.

Entendemos que, para ser buena persona, la sola racionalidad no es suficiente. El tener conciencia moral, inclusive conciencia moral religiosa, no es suficiente para que el Ser humano domine las pulsiones emocionales e instintivas. Hay algo en la persona que es superior a la razón, a ese algo es a lo que, en el presente trabajo se ha denominado *espiritualidad*.

En este punto de la reflexión queremos notar algo muy importante: todas las capacidades con las que nace la persona, desde las más elementales hasta las más complejas, tienen un sustrato cerebral, es decir neuronal. Esto nos remite a dos cosas básicas: a) todo comportamiento es cerebral y dirigido por un complejo neuronal o, b) existe en el hombre algo más que el sistema neuronal, el cual toma como base el trabajo de dicho sistema, para tomar decisiones, especialmente en el campo de la aplicación de los valores.

Gracias a las neurociencias conocemos que todo ser humano nace con aproximadamente cien mil millones de neuronas. A lo largo de la vida y en base a la actividad corporal e intelectual, la persona va formando redes neuronales que determinan el

tipo de conocimiento que adquiere el sujeto concreto. Dichas redes también determinan los distintos tipos de comportamiento que irá conformando la personalidad del sujeto. Como ya lo analizamos en el capítulo II, Adela Cortina llega a la conclusión de que el Ser humano es mucho más que meras redes neuronales. En consecuencia, queda claro que el Ser humano es mucho más que sólo un cerebro procesador de información y un sistema neuronal complejo capaz de determinar el bien y el mal moral.

Esta reflexión deja en evidencia que, para que el ser humano viva los valores morales, es necesario desarrollar un dominio del área emocional-instintiva. Dicho dominio no lo proporciona únicamente la razón teórica y muchas veces tampoco la racionalidad práctica. Parece ser que el dominio personal se da gracias a otras potencialidades humanas más sutiles e inherentes a la persona, estas son las capacidades espirituales.

3.3. EL ÁREA ESPIRITUAL

Volvamos al enfoque fenomenológico. Entre el sinnúmero de capacidades humanas, notamos que existen algunas que se diferencian radicalmente de aquellas cuya característica es corporal o racional. Capacidades como la de perdonar, ser compasivo, sacrificarse, ser fiel, ser justo, ser solidario, no tienen la misma naturaleza que las meramente corporales o racionales -ver, oír, respirar, caminar, correr, reflexionar, investigar, aprender, escribir, etc.-, son capacidades radicalmente diferentes. Queda en evidencia que, en el hombre, existe también un aspecto superior a lo sensitivo, emocional, instintivo y racional, dicho aspecto es el espiritual.

3.3.1. EL ESPÍRITU

Para abordar el tema de la espiritualidad primeramente analizaremos el tema del *espíritu*. Como conocemos, en la tradición greco-romana, la palabra espíritu procede del latín *spiritus* el cual originariamente significaba soplo, exhalación, aliento. En principio se hace referencia a algo inmaterial pero dotado de razón. Las características de razón e inmaterialidad tienen su equivalente en los vocablos griegos *nous* y *pneuma* los cuales, esencialmente, designan una realidad de naturaleza distinta y superior a la indicada por *psyche* –alma-. Como bien lo indica Jesús Conill

Si acudimos a la filosofía griega, que es una de las fuentes de nuestra cultura, encontraremos dificultades para determinar el ámbito de lo espiritual, porque prevalece la noción del “lógos” y del “noûs” (traducido en ocasiones por “espíritu”, seguramente no de modo acertado, pues habría que traducir por “intelecto”), ya que el término más propio para “espíritu” es el de “pneûma”. Considero que habría que distinguir entre espíritu (pneûma) y razón (lógos), entre la capacidad espiritual y la intelectual⁶¹⁶.

De las referencias etimológicas entendemos que mientras que *alma* tiene la connotación de un principio vivificante, *nous* y *pneuma* designan un principio pensante. Al trascender lo vital y lo orgánico, las nociones de nous y pneuma pueden traducirse por espíritu, de ahí que lo espiritual, será un término general que designa los modos de ser que de alguna manera trascienden lo vital.

En la propuesta antropológica de Max Scheler encontramos una base interesante para abordar el tema del espíritu y la espiritualidad. En su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, la noción de espíritu ocupa un lugar fundamental, ya que, para Scheler, el espíritu es lo que diferencia al ser humano del resto de seres vivos⁶¹⁷. Así, aquello que hace que el hombre sea *humano*, no es el haber llegado a una última etapa en la evolución biológica, sino que en esta etapa se manifiesta “(...) un principio opuesto a toda vida en general, incluida la vida del hombre”⁶¹⁸. En palabras de Scheler

la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, (...) El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la "evolución natural de la vida", sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento del que también la "vida" es una manifestación parcial⁶¹⁹.

Scheler enfatiza en que la esencia del hombre no está en la inteligencia o en la facultad de elegir -no está en la razón-; plantea la existencia de un principio no vital, un

⁶¹⁶ CONILL, Jesús, *Espiritualidad Natural y Formas de Espiritualidad*, p. 1. Tomado de: <http://evangelizacionvalencia.org/wp-content/uploads/2017/12/>

⁶¹⁷ VALLES, Antonio de la Cruz, “El concepto de Espíritu en la Antropología de Max Scheler”, en: *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, p. 1; tomado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/scheler31.pdf>

⁶¹⁸ SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. Alba, Barcelona, 2000, p. 61.

⁶¹⁹ Ibid. p. 66.

principio no orgánico ni psicológico que también es fundamento de las cosas; más aún, la vida misma es una manifestación parcial de este principio. Continúa diciendo

Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la "razón". Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es espíritu. Y denominaremos persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de todos los centros funcionales "de vida", que, considerados por dentro, se llaman también centros "anímicos"⁶²⁰.

Continúa Scheler indicando que la característica fundamental de un ser "espiritual" es su *independencia, libertad o autonomía existencial* frente a los determinismos de lo orgánico, es decir, ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es *libre* y está *abierto* al mundo. Esta característica le faculta a entender sin determinismo alguno el mundo que le rodea, en otras palabras, gracias al espíritu el hombre puede aprehender el ser mismo de los objetos, es decir, tiene objetividad⁶²¹.

En consonancia con el planteamiento scheleriano, Ítalo Gastaldi, expresa que la espiritualidad se identifica con aquellas

tendencias y sentimientos superiores, esas actividades radicalmente distintas, esencialmente superiores a las actividades materiales, ¿nos exigen un principio, una causa de la misma naturaleza? ¡tiene que haber proporción entre causa y efecto!" (...) Luego existe en el hombre un principio espiritual de las tendencias y procesos afectivos espirituales; existe en el hombre una dimensión espiritual⁶²².

Partiendo del hecho de que no se puede percibir directamente el espíritu, Gastaldi lo cataloga como "principio de acción" o como "fuente de nuestras realidades superiores"⁶²³. Dichas realidades están referidas a la vivencia de los valores morales; así pues, la espiritualidad en el hombre viene definida por su capacidad para vivir los valores mencionados. Cuando una persona ha desarrollado su espiritualidad es capaz de vivir con

⁶²⁰ Ibid. p. 67.

⁶²¹ Cf. Ibid. p. 68.

⁶²² GASTALDI, Ítalo, *El hombre un misterio*, Quito, Ed. Don Bosco, 2003, p. 65.

⁶²³ Ibid. p. 85.

intensidad el perdón, el sacrificio, la solidaridad, la compasión, el diálogo, la justicia, la fidelidad, etc.

Lo dicho nos revela que la espiritualidad es aquella característica que hace que las personas sean realmente humanas. El llegar a un nivel alto de espiritualidad no es más que llegar a vivir con intensidad los valores morales. Esta vivencia es la que permite a toda persona llegar a un nivel alto de humanidad.

En el otro extremo está quien rechaza los valores superiores. Cuando una persona opta por los antivalores bien puede convertirse en un ser cruel, despiadado, egoísta, violento, etc. La práctica de los antivalores lleva a la persona a convertirse en un ser inhumano. Como bien nos relata la historia de la humanidad, ha habido personajes políticos o religiosos que al adquirir poder han aniquilado a otros seres humanos sin la más mínima consideración. Claro que no hace falta ser famoso para ser mala persona, en la vida cotidiana constatamos que la gente común y corriente también puede optar por la violencia, el odio, la venganza, el engaño, la ira, etc.

Como ya lo mencionamos sólo la práctica constante de los valores superiores perfecciona en plenitud al hombre. Esto es así debido a el desarrollo espiritual es superior al físico y al intelectual. Dicho perfeccionamiento, desde la perspectiva de Luis Gonzales, se da gracias a que los valores morales fungen como *posibilidades de ser*⁶²⁴, es decir, hacen posible el perfeccionamiento moral de la persona.

Si todo valor expresa una relación de sentido, nuestra tarea consiste en definir los términos de esa relación cuando se trata de valores morales. Tener sentido moral para un sujeto significa hacer referencia a su poder ser, es decir a su posibilidad de realización siempre más perfecta, en cuanto que es un ser en proyecto.⁶²⁵

Cuando una persona decide vivir practicando los valores morales puede llegar a ser pacífico, tolerante, justo, bondadoso, etc. Si por el contrario decide ignorar los valores mencionados, puede quedar a merced únicamente de la corporalidad emocional- instintiva, siendo más propensa a realizar actos basados en la mera animalidad. De hecho, estos actos pueden poner en práctica antivalores como la injusticia, la envidia, la corrupción, la

⁶²⁴ GONZÁLEZ, Luis José, *Ética*, Bogotá, El Búho, 2002, p. 123.

⁶²⁵ Ibidem.

infidelidad, la deslealtad, la violencia, la traición, etc. Como es obvio, dichos actos, más allá de ser inmorales, son inhumanos.

3.3.2. DEL ESPÍRITU A LA ESPÍRITUALIDAD

Scheler menciona que gracias al Espíritu el ser humano es capaz de captar las esencias y los actos emocionales y volitivos como el *amor*. Esto hace que el ser humano pueda desarrollar un modo de vida totalmente diferente al del animal. Aunque comparte con ellos las características biológicas, morfológicas y hasta psíquicas, la vida del hombre se caracteriza por su capacidad de vivenciar los valores. No solo entiende qué son los valores, sino que puede vivirlos o ignorarlos.

Como bien lo indica Derisi, Scheler se basará en la fenomenología de Husserl para desarrollar su pensamiento filosófico. Expresa que los valores son para el sentimiento, lo que las esencias de Husserl para la inteligencia. Con este planteamiento, los valores serán como esencias valiosas que se manifiestan formalmente en la intencionalidad de los sentimientos espirituales. Así como el ente es captado por el entendimiento, los valores son captados por los sentimientos, ya que son hechos o realidades ofrecidas por sí mismas sin deducción ni raciocinio alguno. De esta manera Scheler indica que tanto los valores objetivos de las cosas, como los valores de la persona se develan en el plano espiritual⁶²⁶.

El planteamiento scheleriano indica que los valores son entendidos en el plano espiritual. Pero, a más del entendimiento y el conocimiento de los valores, es necesario ponerlos en práctica. Para vivir la: bondad, honestidad, responsabilidad, perdón, solidaridad, justicia, paz, diálogo, etc., como es obvio, el conocimiento teórico no es suficiente. Así pues, el vivir los valores no son actos meramente racionales, son actos espirituales. Así entendemos que la *espiritualidad* se evidencia mediante la práctica de los valores superiores.

⁶²⁶ Cf. DERISI, Octavio, *Max Scheler, Ética Material de los Valores*, Madrid, Ed. Magisterio Español S. A., 1979, p. 36.

4. EL AMOR COMO FUNDAMENTO DE LA ESPIRITUALIDAD

Cómo se expresa al inicio de este capítulo, esta investigación quiere mostrar que la espiritualidad -característica fundamental del hombre- es la base de la razón cordial, la que a su vez forjará la ética cordial. Como la palabra lo indica, lo cordial tiene que ver con el corazón, es decir con el amor. En lo que sigue, expondremos los argumentos para mostrar que la espiritualidad humana se origina en el amor, es decir, mostraremos cómo el amor es el origen de los valores superiores, y a su vez, los valores superiores son expresiones del amor. También analizaremos cómo el amor permite generar una conciencia moral realmente humana, la misma que puede guiar a la moral religiosa para evitar el dogmatismo y el fanatismo. Finalmente se estudiará el modo en que la racionalidad práctica es complementada por la razón cordial y el hecho de que solo la racionalidad no es suficiente para actuar de modo moral.

Del análisis antropológico realizado, quedó en evidencia que el ser humano tiene capacidades corporales, racionales y espirituales. Todas las capacidades con que nace la persona deben ser ejercitadas, entrenadas y perfeccionadas. Como podemos ver, el niño al nacer no habla, no camina, no reflexiona, etc., pero después de desarrollar sus capacidades inherentes llegará a dominar lo físico, lo intelectual y lo espiritual. Es evidente que la capacidad para llegar a ser justo, honesto, responsable, etc., es inherente al ser humano, pero será necesario desarrollar dichas capacidades a través de un proceso constante de educación.

Según Scheler, aquello que posibilita la vivencia de los valores es lo que denomina: *ordo amoris*, el cual es un “orden justo y objetivo” que se “halla referido al querer del hombre y ofrecido a su voluntad”⁶²⁷. Así pues, el vivir los valores depende de que el hombre, libre y voluntariamente, quiera ponerlos en acto. Ahora bien, aquello que mueve su voluntad y su querer es el *amor*, siendo este “la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo”⁶²⁸.

Dicha acción edificante -*el amor*-, es la que posibilita el desarrollo de las *capacidades axiológicas*, las que a su vez evidenciarán los valores en el mundo. De aquí se infiere que: la solidaridad, el perdón, el sacrificio, el diálogo, la paz, etc., son posibles

⁶²⁷ SCHELER, Max, *Ordo Amoris*, Madrid, Ed. Caparrós, Colección Esprit 23, 2008, pp. 21 y 23.

⁶²⁸ Ibid. p. 43.

gracias al Amor. Sólo la persona que ama puede ser bondadosa, solidaria, justa, pacífica, fiel, honesta, tolerante, etc. De la misma manera, la vivencia de los valores indicados son manifestaciones reales del amor.

Claro está que muchas personas enfocan el amor de modo meramente comunitarista, viviendo los valores únicamente en su comunidad y viviendo antivalores con aquellos no le son extraños. La esperanza es que se supere el comunitarismo y que los valores superiores puedan vivirse a nivel universal, que como vamos diciendo en el presente trabajo, es el objetivo de la *Ethica cordis*.

5. ÁREAS DE REALIZACIÓN DEL AMOR

El amor como acción edificante, valor, capacidad humana o potencialidad se manifiesta en tres dimensiones o áreas de realización: a) personal –amor a sí mismo, al YO-, b) interrelacional –amor al OTRO- y c) trascendente –amor a DIOS-. Como es obvio, la dimensión trascendente será vivida únicamente por las personas que admitan la existencia de un Ser supremo -como quiera que se lo denomine-. Quienes no lo hagan, permanecerán únicamente en las dimensiones de lo personal e interrelacional.

Como indica el papa Benedicto XVI en su encíclica Dios es Amor, “El término ‘amor’ se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes”⁶²⁹. También hace referencia al amplio campo semántico de la palabra amor: “(...) se habla de amor a la patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios.”⁶³⁰

Martín Gelabert hace notar que, a la palabra amor, también se le dan significados desde el campo ideológico. Puede ir de lo sexual a lo espiritual, de lo interesado a lo desinteresado, de la codicia a la caridad. Con la palabra amor se designan actitudes y comportamientos distintos, incompatibles, contradictorios, como ejemplo tenemos el amor al dinero, amor al poder, a la guerra, etc. Va del interés al desinterés en base a la idea que cada uno se hace del amor⁶³¹.

⁶²⁹ RATZINGER, Joseph, (Papa), Encíclica: *Dios es Amor*, 2a.

⁶³⁰ Ibidem.

⁶³¹ GELABERT, Martín, “Creados desde y para el amor”, en: *VERITAS*, vol. II, n° 16 (2007) 9-24, p. 10.

Para superar estas ambigüedades, en lo que sigue, analizaremos específicamente las tres dimensiones del amor ya mencionadas.

5.1. AMOR AL YO

Esta dimensión del amor es más conocida como *autoestima*. Adela Cortina indica que la autoestima

(...) es un valor moral cuya importancia ha sido subrayada en los últimos tiempos por multitud de teóricos y desde distintos puntos de vista. Así, por ejemplo, J. Rawls sitúa la autoestima entre los llamados «bienes primarios», esto es, aquellos bienes que cualquier persona necesita y desea para llevar adelante cualquier proyecto que se proponga⁶³².

Para Philip Rice, la autoestima es la consideración que una persona tiene hacia sí misma; también la considera como el vestigio del alma y el ingrediente que proporciona dignidad a la existencia humana⁶³³. Según Marlene Montes, si la persona no tiene una autoestima alta es decir si no se ama a sí mismo, no será capaz de sentir amor por los demás. Sólo el amor auténtico por nosotros mismos posibilita amar a todos y todo lo que nos rodean. “Amarse a sí mismo es estimarse, procurar el conocimiento de sí en la propia vida y buscar la auténtica realización personal”⁶³⁴.

Así pues, para tener éxito en cualquier proyecto vital, es necesario que todo ser humano desarrolle su capacidad de amar, tanto a sí mismo como a los demás. Como conocemos, la primera experiencia que el ser humano tiene con respecto a la afectividad es al inicio de su vida. En el vientre de la madre y en los primeros años después de nacer, el niño recibe estímulos tanto positivos como negativos. Los estímulos recibidos forjarán las características afectivas de la persona, a tal punto que desarrollará una autoestima saludable o una carencia de autoestima.

⁶³² ET, p. 35.

⁶³³ RICE, Philip, *Adolescencia. Desarrollo, relaciones y cultura*. Prentice Hall, Madrid, 2000. Citado por: NARANJO, María Luisa, "Autoestima: un factor relevante en la vida de la persona y tema esencial del proceso educativo", en: *Revista Electrónica "Actualidades Investigativas en Educación"* 7, no. 3 (2007), p. 2.

⁶³⁴ MONTES, Marlene, "El amor, base fundamental del ser saludable" en: *Colombia Médica*, vol. 31, núm. 1, 2000, pp. 49-54, p. 49.

Con estímulos positivos la capacidad de amar se desarrollará armónicamente, el Ser humano -joven y adulto- llegará a un nivel emocional-afectivo equilibrado. Al crecer, cuando la persona ya es consciente de su autonomía -en el sentido kantiano- y la asume plenamente, podrá perfeccionar su autoestima. Así, el respeto, la consideración, la aceptación, de sí mismo crecerá. Al potenciar la estimativa de los valores indicados, su moral también se fortalecerá haciendo que se encuentre alto de moral, en el sentido que Ortega le da al término moral.

Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-immoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y eficacia vital. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino⁶³⁵.

En resumen, para formar personas que vivan los valores morales, es necesario desarrollar una autoestima saludable en niños y jóvenes principalmente, pero también en los adultos, ya que son los adultos los que educan bien o mal a las futuras generaciones.

5.2. AMOR AL OTRO

Primeramente, es necesario puntualizar que el Otro no son únicamente los seres humanos que pertenecen a nuestro círculo más inmediato; son todos los seres humanos que habitan en el planeta. También entran en la categoría del Otro los animales no humanos, los vegetales y aún los seres inanimados.

Para Martín Buber, las relaciones entre seres humanos son de dos tipos: Yo-Tú y Yo-Ello. La primera implica una relación de afinidad y cercanía con el Otro, mientras que la segunda es de indiferencia. Para Buber, sólo la relación Yo-Tu será la única que origina el ser del Otro.

Solo a partir de la acción de la relación entre el Yo y el Tú o el Yo y el Ello se da la realidad, pero se da una realidad donde el Yo juega un papel distinto, ya que el Yo-Tú para darse, tiene que venir

⁶³⁵ ORTEGA Y GASSET, J., "Por qué he escrito el hombre a la defensiva", en *Obras Completas*, Vol. IV, p. 72.

desde el ser, en cambio el Yo-Ello nunca vendrá desde el ser ya que el primero provoca una acción donde el sujeto y el objeto se unifican en una relación dialógica⁶³⁶.

Si bien es cierto que la relación dialógica puede darse únicamente con el Otro humano, no es menos cierto que el hombre debe procurar tener una relación Yo-Tu con los animales y con toda la naturaleza, ya que, como indicamos al inicio, el Otro no son únicamente los seres humanos. Así como se desarrollan sentimientos de afecto hacia las personas, debemos tenerlos hacia los animales, las plantas, los minerales, el planeta entero.

Otro de autores que estudia la dimensión del amor al otro es Lévinas. Uno de los elementos importantes en la filosofía levinasiana es su crítica a la visión occidental del Yo. Objeta la visión de un Yo que se afirma en el dominio y la posesión del Otro. Para superar dicha visión Lévinas indica que la emoción humana y su espiritualidad comienza en el Para-el Otro, es decir, en el sentirse afectado por el Otro. De esta manera, la subjetividad no es un Para-sí, sino que es inicialmente un Para-otro. Por eso, la proximidad con el Otro para Lévinas no es física o de parentesco, sino que es esencialmente *responsabilidad* por el Otro. Es una relación intersubjetiva, interhumana, en la cual el rostro es el inicio de la inteligibilidad⁶³⁷.

Con la definición del ser para-el Otro entendida como responsabilidad por el Otro, Lévinas propone que el amor brota desde la exterioridad, desde lo absolutamente diferente e indeterminado. Así,

El amor no se reduce a un conocimiento mezclado con elementos afectivos que le abran un plano de ser imprevisto. No coge nada, no termina en un concepto, no termina, no tiene la estructura sujeto-objeto, ni la estructura yo-tú. El eros no se cumple como un sujeto que fija un objeto, ni como una proyección hacia un posible. Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible⁶³⁸.

Es decir, el amor no parte de ningún tipo de relación humana, sino que parte de la bondad misma del hombre entendida como responsabilidad. El amor parte del Ser-para-el-otro; parte del ser bondadoso en sí mismo. El existir para el otro significa que yo existo, pero no sólo para mí, es una existencia que no me absolutiza. Existir para el otro será lo que

⁶³⁶ BUBER, Martín, *Yo y Tu*, Buenos Aires, Nueva visión, 1984, p. 8.

⁶³⁷ LOZANO, Luz María, "El Amor: Una De-Subjetivación del Sí Mismo desde la Perspectiva de Emmanuel Lévinas", en: *Revista Amauta, Universidad del Atlántico, Barranquilla* (Col.), No. 25, Ene-Jun 2015, pp. 207-215, p. 221.

⁶³⁸ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012, p. 295.

determine la moralidad misma⁶³⁹. Por eso, superar el deseo de dominar al otro, que sería parte de nuestra naturaleza, sería un acto de suprema humanidad.

En su obra *Aporofobia*, Adela Cortina plantea el amor al Otro desde el reconocimiento de la dignidad humana que tiene el pobre. Ese Otro carente de recursos, que es despreciado por una sociedad consumista en la que parece que el ser del hombre y su dignidad existen sólo si tiene dinero para consumir. Para combatir dicho desprecio, Adela Cortina propone forjar una sociedad cosmopolita en la cual, la hospitalidad universal, sea entendida como virtud, derecho y deber de justicia que “cultive la apertura al ‘otro’, a cualquier otro, desde el reconocimiento compasivo”⁶⁴⁰.

Para describir el tipo de compasión que la sociedad debería desarrollar, nuestra autora trae a colación un pasaje de la novela de Stefan Zweig:

Existen dos clases de compasión. Una cobarde y sentimental que, en verdad, no es más que la impaciencia del corazón por librarse lo antes posible de la emoción molesta que causa la desgracia ajena, aquella compasión que no es compasión verdadera, sino una forma instintiva de ahuyentar la pena extraña del alma propia. La otra, la única que importa, es la compasión no sentimental pero productiva, la que sabe lo que quiere y está dispuesta a compartir un sufrimiento hasta el límite de sus fuerzas y aún más allá de ese límite⁶⁴¹.

Así, pone un gran énfasis en que el reconocimiento de la igual dignidad y compasión son dos claves de una ética de la razón cordial, que puede ayudar a superar ese mundo de discriminaciones inhumanas⁶⁴². Para lograr tal superación, no es suficiente con reconocernos como interlocutores válidos de un procedimiento dialógico, es necesario también el reconocimiento mutuo de la dignidad humana que todos tenemos. Adicionalmente es necesario “el reconocimiento cordial de que nuestras vidas están originariamente vinculadas, por eso importa hacerlas desde la compasión”⁶⁴³.

Para cerrar este acápite, es importante notar que la responsabilidad con el otro incluye también a la naturaleza, o más bien dicho, a todos los seres que la componen. Desde la perspectiva de Adela Cortina, los animales y la Tierra tienen valor, pero no

⁶³⁹ Cf. *Ibid.* p. 296.

⁶⁴⁰ APF, p. 167.

⁶⁴¹ ZWEIG, Stefan, *Impaciencia del Corazón*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1957, p. 7.

⁶⁴² PSRE, pp. 121 y ss.

⁶⁴³ *Ibid.* p. 126.

derechos ni dignidad. Cimenta su afirmación en el hecho de que no tienen la capacidad - actual o virtual- de reconocer qué es un derecho ni tampoco qué es una vida digna. Afirma también que, el hecho de vivir en un mundo de seres valiosos y vulnerables como lo son todos los que integran la naturaleza, hace necesario educar al hombre en el respeto y el cuidado de aquellos seres que no tiene conciencia de derechos ni de deberes⁶⁴⁴.

Más allá de si tienen o no derechos o dignidad, el hombre debe tener sentimientos de respeto y consideración hacia todo ser vivo, porque a través del amor a la naturaleza también se mide la calidad humana o inhumana de las personas. Como conocemos, en la actualidad el hombre está destruyendo el ecosistema de manera alarmante. Ante esta realidad han surgido muchos movimientos que defienden el medioambiente. Dicha defensa es la expresión más clara de amor al Otro, representada en la naturaleza.

5.3. AMOR A DIOS

Como es obvio la dimensión del amor a Dios será vivida únicamente por aquellas personas que acepten la existencia de un Ser supremo. Para clarificar lo que puede ser el amor a Dios, primeramente, debemos recordar que cada cultura y cada persona tendrá su idea particular de Dios⁶⁴⁵, muchas veces ideas de un dios destructivo; como ejemplos tenemos el dios celoso y castigador del judaísmo, en el hinduismo, Shiva es el destructor de todo el universo; en la cultura greco-romana el dios de la guerra: Ares o Marte; etc. Con estas ideas de dios, no es de extrañar que ciertas culturas hayan tenido como práctica habitual los sacrificios humanos entre ellos el de niños⁶⁴⁶.

Seguidamente analizaremos la noción del amor a Dios -y el amor de Dios- que aparece en el cristianismo. En base al mandato de Jesús, la iglesia naciente irá consolidando la idea de que Dios es Amor. Como lo indica Martín Gelabert,

⁶⁴⁴ Ibid. pp. 63-64.

⁶⁴⁵ Para conocer el nombre de las distintas deidades de las culturas antiguas es de gran utilidad la obra de MIRCEA ELIADE, *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*, PAIDÓS, Barcelona, 1999.

⁶⁴⁶ El siguiente relato de Joan Llado Herrero expresa lo dicho: “Cartago tenía a Moloch como dios supremo y protector de la ciudad. La estatua del dios Moloch de bronce tenía el cuerpo de hombre y la cabeza de toro con cuernos; en su seno se encerraban y quemaban los jóvenes que se le ofrecían como víctimas propiciatorias. Como todo ídolo, Moloch pedía sangre y devoraba al hombre”; en: LLIDO, Joan, *Huellas del Espíritu en la Prehistoria Catalonense*, Universidad Jaume I, 1999. p. 225.

La «definición» de Dios como Amor (1 Jn 4,8 y 16) es reconocida como la mejor y más apropiada, porque este valor que pone de relieve es determinante de todo lo que es y hace Dios. Dios y el amor son inseparables y se califican el uno al otro. Aquí no se dice que en Dios hay amor, sino Dios es amor. El ser de Dios es irrevocablemente definido como amor. Y de la misma forma que «Dios es luz y en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5), Dios es amor y en él no hay nada más que amor, sin ningún asomo de no-amor. El amor no es una actividad más de Dios entre otras (Dios crea, juzga, gobierna, etc.). Es la razón de ser, el motivo de todo lo que hace, lo que connota toda su actividad y todas sus relaciones. El amor se identifica con su ser. Todo su ser es ser amor⁶⁴⁷.

Para ampliar la idea de que Dios es amor analicemos lo dicho por Juan en una de sus cartas: “Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor viene de Dios. Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama, no ha conocido a Dios, pues *Dios es amor*” (1 Juan 4, 7-8). Esta idea se radicaliza cuando Juan expresa: “El que dice: ‘Yo amo a Dios’ y odia a su hermano es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama a su hermano, a quien ve? El mismo nos ordenó: el que ame a Dios, ame también a su hermano.” (1 Juan 4, 20). Este precepto religioso involucra de modo muy íntimo la dimensión del amor a Dios y el amor al prójimo. Veamos cómo el Papa Benedicto XVI describe la síntesis de las tres dimensiones del amor.

En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (cf. 3, 16). La fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel, dándole al mismo tiempo una nueva profundidad y amplitud. En efecto, el israelita creyente reza cada día con las palabras del *Libro del Deuteronomio* que, como bien sabe, compendian el núcleo de su existencia: «Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (6, 4-5). Jesús, haciendo de ambos un único precepto, ha unido este mandamiento del amor a Dios con el del amor al prójimo, contenido en el *Libro del Levítico*: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (19, 18; cf. *Mc* 12, 29- 31). Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. *1 Jn* 4, 10), ahora el amor ya no es sólo un «mandamiento», sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro⁶⁴⁸.

Como podemos ver, Jesús unifica las tres dimensiones del amor -al Yo, al Otro y a Dios-. Esta es la base por la cual el cristianismo es la religión del amor por excelencia. Aquí no cabe la posibilidad de amar a Dios ignorando, o peor aún, odiando al prójimo, aún si el prójimo es mi enemigo. Como lo indica Adela Cortina, es verdad que a través de la historia las iglesias y las jerarquías al alearse con los poderes políticos y económicos han

⁶⁴⁷ GELABERT, Martín, Ob. Cit. p. 14.

⁶⁴⁸ RATZINGER, Joseph, (Papa), Ob. Cit. Introducción.

hecho mucho daño. Pero también es verdad que desde hace muchos siglos han existido y existen aquellos que

(...) se dejaron y se dejan la piel desde esa vivencia religiosa que no es sólo la del amor a Dios, sino también la vivencia del amor al otro, de un modo que resulta imposible separarlas. (...). Lo dice la vida cotidiana de los que han entregado su vida a tumba abierta por una convicción de fe religiosa, hecha a la vez de amor a Dios y de entrega a los otros⁶⁴⁹.

Sintetizando lo expuesto acerca de las tres dimensiones del amor, vemos que toda persona que se ame a sí mismo, que tenga una autoestima alta, puede relacionarse con los demás de manera sana y equilibrada, ya sea en el plano del compañerismo, de la amistad, el enamoramiento, el noviazgo o el matrimonio, será una persona estable y equilibrada, será una persona amorosa. De la misma manera, una persona que se ame a sí misma y que ame al prójimo, al tener una creencia religiosa, la vivirá en el plano del amor, no del miedo al castigo o al fuego del infierno. Cuando una persona vive las tres dimensiones del amor, no es un ser destructivo, es un ser espiritual que vive los valores morales de manera intensa.

6. ESPIRITUALIDAD Y RELIGIOSIDAD

Muchas veces se confunde la espiritualidad con la religiosidad. Para superar esta confusión expondremos brevemente las características de la religión y la religiosidad. Como conocemos, de los muchos elementos que caracterizan a toda religión, las creencias, es uno de los fundamentales. Para entender mejor el tema de la religión es importante analizar primeramente el tema de las creencias en general.

6.1. LAS CREENCIAS

Ortega y Gasset indica que: “no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas”⁶⁵⁰, es decir, toda persona vive inmersa en lo que su familia, cultura, pueblo, etc., le ha enseñado. Es

⁶⁴⁹ AYC, p. 175.

⁶⁵⁰ ORTEGA y GASSET, José, *Ideas y Creencias*, p. 2; tomado de: <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/ideas-y-creencias.pdf>

decir, las creencias dan forma a la vida de todo ser humano. De aquí Ortega infiere que las creencias no son ideas que tenemos, sino ideas que somos y de hecho estamos en ellas, es por eso que “la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros”⁶⁵¹. Para afianzar lo dicho el autor citado expresa que

Conviene, pues, que dejemos este término -"ideas"- para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma⁶⁵².

Para William James, Toda persona tiene el derecho para, desde sus convicciones, asumir una u otra fe, es decir una creencia u otra. Para explicar su propuesta primeramente analiza cual es el significado de *hipótesis*. Indica que una hipótesis es aquello que, en primera instancia, se asume como una *creencia*. Seguidamente las clasifica en dos grandes grupos: las vivas y las muertas; las vivas son aquellas que despiertan un interés real a quien se las propone, es decir, son aquellas que tienen la una capacidad real para motivar a una persona. De hecho, esta capacidad de motivación no es una cualidad intrínseca de la hipótesis, sino que surge de la relación que puede establecerse entre ella y la persona⁶⁵³; por tal razón James indica que “El máximo de vivacidad en una hipótesis, indica voluntariedad irrevocable para obrar; y realmente, esto define la creencia, pues donde quiera que existe una tendencia a creer, hay una voluntad en potencia”⁶⁵⁴.

Para complementar su idea, James llama *opción* a la acción de optar por una hipótesis cuando existen dos o más; luego clasifica las opciones en tres géneros: a) viva o muerta; b) forzosa o evitable; y c) perentoria o trivial. En base a esta clasificación dirá que, para ser genuina, una opción debe ser: forzosa, viva y perentoria. Para dar más claridad a sus ideas caracteriza a cada tipo de opción. La opción viva es aquella que puede provocar el interés de quién elije, motivándolo a creer; la opción forzosa, es aquella que no puede

⁶⁵¹ Ibid. p. 3.

⁶⁵² Ibid. p. 4.

⁶⁵³ Cf. WILLIAM JAMES, *La voluntad de creer*, apartado I, tomado de: <https://www.unav.es/gep/LaVoluntaddeCreer.html>.

⁶⁵⁴ Ibidem. “The maximum of liveness in an hypothesis means willingness to act irrevocably. Practically, that means belief. But there is some believing tendency wherever there is willingness to act at all.” WILLIAM JAMES, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*.

eludirse ni tampoco puede dejarse de escoger; la perentoria tiene el carácter de única y urgente⁶⁵⁵.

Otro elemento importante que James toma en cuenta al analizar las creencias es la naturaleza pasional y volitiva del ser humano. Al analizar todo aquello que sucede a nuestro alrededor, la naturaleza humana indicada, influye en la formación de nuestras convicciones. Una muestra de lo dicho es cuando damos por cierto algo que objetivamente es imposible como el creer que puedo comprar un automóvil de lujo cuando no tengo dinero en absoluto. “El hablar, pues, de creer por volición nuestra, parece sencillamente tonto; y visto de otro modo, hasta quizás una vileza.”⁶⁵⁶

A pesar de las apariencias, James clarificará su posición acerca de la validez de las creencias. Explicará que, ante el subjetivismo, es decir ante las creencias antojadizas, se contraponen el conocimiento científico. Aquí el autor hace notar que los científicos también caen en apasionamientos extremos cuando defienden que el intelecto es la única fuente de verdad, esto lo muestra cuando indica lo dicho por Klifford

Vil es la creencia en conclusiones no probadas e indiscutidas, nacida sólo para solaz y recreo del que cree. Quien quiera ser bendecido de sus semejantes, guarde la pureza de su creencia con el mayor fanatismo, en celosa custodia, ante el peligro de que pueda entregarse a objeto indigno, que pueda para siempre envilecerla⁶⁵⁷.

A pesar de esta posición tan recalcitrante con respecto a las creencias, James está convencido de que la percepción intelectual es una segunda instancia, ya que antes de que algo se perciba intelectualmente, ya ha actuado el deseo, la voluntad y la preferencia sentimental, de hecho, nuestra naturaleza no intelectual ejerce una gran influencia a la hora de formar nuestras convicciones. Todo esto hace que las creencias sean legítimas y que deban tolerarse respetuosamente, por esta razón James indica que

Nadie debe prohibir a cada cual su peculiar creencia, ni motejarle por ella; por el contrario, la libertad mental debe ser profunda y cortésmente respetada; sólo así prosperará la república intelectual; sólo con tal espíritu de íntima tolerancia no será un cuerpo sin vida toda nuestra bendita

⁶⁵⁵ Ibidem.

⁶⁵⁶ Ibid., apartado II.

⁶⁵⁷ Citado por William James en: Ibidem.

tolerancia externa, orgullo del empirismo; sólo así progresaremos en el mundo especulativo como en el práctico⁶⁵⁸.

Así pues, el respeto a las creencias de los demás permitirá progresar en el conocimiento tanto teórico como práctico, es decir en el conocimiento de lo moral y lo ético. Seguidamente analizaremos el tema de las creencias religiosas.

6.2. LA RELIGIOSIDAD

Partiendo de las creencias en uno o varios seres superiores, las diferentes culturas y pueblos han estructurado las religiones, han creado sus ritos, mitos, objetos sagrados, líderes, etc. La religiosidad será la práctica externa de lo que ha estructurado la religión. Para Martín Velasco el hecho religioso se caracteriza por tener una gran variedad de formas, esto se debe a que es algo que siempre ha acompañado a la humanidad desde que el género Homo llegó a tener capacidad simbólica. Esta es la razón por la cual el fenómeno religioso está presente en todas las culturas de la tierra generando un sinnúmero de religiones⁶⁵⁹. Así pues,

Si la religión es un hecho tan antiguo como el hombre, como parece poder concluirse de la historia de las religiones, no es extraño que desde que se tienen noticias del hombre se tengan también datos de su preocupación por la religión⁶⁶⁰.

Ya los primeros historiadores de la religión en el siglo XIX pensaban que las religiones «positivas» sólo eran un producto cultural creado por los diferentes pueblos en base a la común religión natural; creían que las religiones se iniciaron en un momento preciso de la historia partiendo de situaciones previas como el animismo, la magia, el fetichismo, el totemismo, el manismo, etc. Sin embargo, el estudio de pueblos muy arcaicos y el descubrimiento de restos arqueológicos prehistóricos ayudaron a concluir que

⁶⁵⁸ Ibid., apartado X.

⁶⁵⁹ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan de Dios, *Lo Religioso y la Experiencia Personal*, tomado de: <http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina/wp-content/uploads/2014/08/JUAN-DE-DIOS-MARTIN-VELASCO-Lo-religioso-y-la-experiencia-personal.pdf>; p. 23.

⁶⁶⁰ MARTÍN VELASCO, Juan de Dios, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006, p. 18.

(...) desde que el hombre da muestras de ser hombre existen indicios de que ha sido religioso, y comenzó a sospecharse que la religión forma parte del ser humano, puesto que, desde que hay *Homo sapiens* en sentido pleno, ha habido *homo religiosus*⁶⁶¹.

A pesar de que se aceptó que el hombre antiguo fue religioso, se pensó que el hombre del futuro dejaría de serlo. Como ya lo analizamos en el capítulo I, el proceso de secularización iniciado en la modernidad llevó a muchos teóricos de la secularización a vaticinar el fin de la religión, pero la evidencia fáctica en las distintas sociedades del siglo XXI ha desmentido tal afirmación. Muestra de ello es la proliferación de nuevos movimientos religiosos, la revitalización de muchas tradiciones religiosas ya existentes, así como la convivencia de otras con el proceso secularizador.

Es innegable que la religión continúa ejerciendo un gran influjo en las tradiciones y culturas, a tal punto que se va reconociendo la importancia de la religión en el proceso de humanización, es decir en el proceso de perfeccionamiento de la condición humana⁶⁶². Por esta razón, a decir de Martín Velasco, se sabe que “quien no conoce la religión no conoce la historia humana ni conoce plenamente lo que es el ser humano”⁶⁶³.

Como sabemos la religión, como fenómeno humano: personal y social, configura las creencias y prácticas de sus fieles, es decir configuran los símbolos que refuerzan o debilitan la integración social⁶⁶⁴. Pero como bien lo indica Manuel Fraijó, hay que tener cuidado hacia donde está dirigida dicha integración ya que “Cuando los pueblos creen tener en sus manos el testamento literal de sus dioses, sin mediaciones críticas y atemperantes, se convierten en un peligro para la paz”⁶⁶⁵.

Más allá de los problemas que puede ocasionar una religiosidad acrítica, las creencias religiosas han ayudado a muchos seres humanos a tener esperanza tanto en la vida como en la muerte. Manuel Fraijó enfatiza en que las religiones son un medio adecuado en el cual los hombres articulan sus esperanzas. De una u otra forma, con mayor o menor acierto, las religiones proyectan al ser humano hacia una trascendencia, muchas veces traducida como *salvación definitiva*. Así pues, tanto la esperanza como el fanatismo que

⁶⁶¹ Ibid. p. 11

⁶⁶² Ibidem.

⁶⁶³ MARTÍN VELASCO, Juan de Dios, Ob. Cit. p. 12

⁶⁶⁴ Cf. FRAIJÓ, Manuel, “Filosofía de la Religión: Una Azarosa Búsqueda de identidad”, en *Filosofía de la religión Estudios y textos*, (Edición de Manuel Fraijó), Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 31

⁶⁶⁵ Ibid. p. 42.

pueden generar las religiones, han hecho que el mundo de la religión sea siempre un mundo ambiguo y polémico⁶⁶⁶.

Para entender la ambigüedad del mundo religioso, es interesante la comparación que hace Manuel Fraijó entre ética y religión. El autor indica que a través de la historia la Ética y la Religión han sido disciplinas humanas que han proporcionado al Hombre una plataforma para organizar la vida, tanto personal como social. También expresa que tanto la ética como la religión “han recorrido largas etapas y han conocido parecidos vaivenes y zozobras”⁶⁶⁷. Hace hincapié en que la ética no comienza donde la religión termina, ni tampoco la religión puede ser reemplazada por la ética, cada una tiene su área de realización específica, a pesar de lo cual, tanto la ética como la religión tienen cosas en común como el haber proporcionado al hombre una imagen inteligible del mundo. Así vemos que tanto la ética como la religión no entran sólo en su campo específico, sino que también analizan otras áreas de la vida social como la economía, la política, la familia, etc. Para ampliar esta idea Fraijó indica que

(...) las creencias y prácticas de los humanos no toleran el aislamiento. Ni la ética trata sólo de la rectitud de las acciones humanas, ni la religión se refiere únicamente a la relación del hombre con Dios. Ambas apuntan hacia una inteligibilidad más global, más abarcadora⁶⁶⁸.

Es evidente que la ética y la religión buscan darle sentido a la vida, las dos buscan crear esperanza. Claro que es menester que la esperanza religiosa tenga su vínculo con la razón, es decir con la reflexión, el análisis, el entendimiento, etc. Sólo así podrá darse lo dicho por Fraijó

Mientras haya reflexión, hay esperanza. Mientras lo inmediato no secuestre íntegramente la vida del hombre y éste logre crear espacios para jerarquizar sus urgencias, es posible la esperanza. El abismo se anuncia cuando cesa la reflexión y el mundo se convierte en un centón de obviedades que el hombre cree dominar. Ese es el final de la filosofía. Ese sería también el ocaso de la esperanza⁶⁶⁹.

⁶⁶⁶ Cf. FRAIJÓ, Manuel, *Fragmentos de esperanza*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992, p. 15.

⁶⁶⁷ FRAIJÓ, Manuel, “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”; en: *ISEGORÍA*, N 10 (1994) pp. 65-84, p. 65.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ FRAIJÓ, Manuel, *Fragmentos de esperanza*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992, p. 12.

Otro de los autores que analiza el modo en que el Hombre desarrolló sus creencias en un ser superior es Mircea Eliade. Uno de los tópicos fundamentales en su estudio de la Religión es el tema de lo *sagrado*. Afirma que, desde tiempos inmemoriales, el hombre primitivo fundó su mundo sobre la base de lo sagrado; gracias a esta base, el hombre religioso pudo situarse en la realidad objetiva, pudo superar las experiencias puramente subjetivas y vivir en un mundo real alejado de lo meramente ilusorio. El mundo objetivo del que habla Eliade -el mundo de lo sagrado-, se manifiesta en todos los ámbitos de la existencia humana, especialmente en el deseo de vivir en un mundo santificado -en un espacio *sagrado*- ⁶⁷⁰.

Para Eliade todo rito, mito, creencia o figura divina es una manifestación de lo sagrado, implicando directamente las nociones de ser, de significación y de verdad. Así pues,

(...) resulta difícil imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente real en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una significación a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido⁶⁷¹.

Con lo dicho, Eliade afirma que lo sagrado no es sólo una etapa del desarrollo de la conciencia, sino que se trata de una parte constitutiva de la conciencia misma. En los orígenes de la humanidad, el mero hecho de vivir era por sí mismo un acto religioso; tomar el alimento, ejercer la sexualidad, trabajar, etc., eran actos que contenían un valor sacramental. Estos hechos llevan a Eliade a la conclusión de que sólo se llega a ser humano, en el momento en que se llega a ser *religioso*⁶⁷².

Gracias a la herencia arqueológica se puede constatar que el hombre prehistórico ya se comportaba como un ser inteligente, tenía imaginación y una actividad subconsciente que se expresaba en sueños, ensoñaciones, visiones, fabulaciones, etc. También está el

⁶⁷⁰ MIRCEA ELIADE, *Lo Sagrado y lo Profano*, Guadarrama / Punto Omega, 1981 (Traducción: Luis Gil), p. 19.

⁶⁷¹ MIRCEA ELIADE, *La Nostalgia de los Orígenes*, Instituto de Investigación en Humanidades, Moscú, 2006, pp. 7 y ss.

⁶⁷² *Ibid.* p. 9

análisis de los objetos construidos por los paleoantrópidos, análisis que demuestra la actividad de una inteligencia humana. Así pues, al considerar a los paleoantrópidos como *hombres completos*, se infiere que poseían creencias y que practicaban determinados ritos. Así se confirma lo dicho por Eliade, en el sentido de que la experiencia de lo sagrado constituye un elemento fundamental de la estructura de la conciencia humana⁶⁷³.

Sintetizando lo descrito podemos ver que el ser humano siempre ha estado en busca de lo sagrado, lo superior, lo omnipotente, lo eterno, etc. Dicha búsqueda le ha llevado a forjar creencias, ritos, preceptos morales, costumbres, objetos sagrados etc., es decir se ha forjado la religión. La religiosidad en cambio es la práctica externa de los elementos antes descritos. Por ejemplo, si alguien realiza un voluntariado en un hospital o da de comer al hambriento, por amor a su dios, aún estas acciones positivas podrían ser únicamente prácticas superficiales. También es necesario reflexionar acerca del impacto que tiene la religiosidad en la vida del hombre y la sociedad, ya que la religiosidad puede ser edificante o destructiva.

Una religiosidad edificante sería aquella que hace que una persona sea solidaria, justa, honesta, responsable, etc., su fe ha hecho que viva los valores morales. Por el contrario, cuando los mandatos religiosos orientan al creyente a la práctica de antivalores, los resultados son catastróficos, ya que, dicho creyente puede vivir de corazón y con sinceridad los mandatos de su fe, pero la práctica de su religiosidad puede ser fanática y destructiva, como en el caso del extremismo islámico.

Este análisis revela que religiosidad y espiritualidad no son lo mismo, no se identifican, pero pueden llegar a complementarse. Una religiosidad direccionada al desarrollo de los valores morales puede ayudar a edificar a la persona, puede formar, como diría don Bosco: “buenos cristianos y honrados ciudadanos”. Pero una religiosidad mal direccionada puede provocar violencia, fanatismo, marginación, exclusión, etc. Entonces, es de vital importancia que toda religión diseñe sus preceptos en aras de que el creyente viva los valores superiores, más allá de pretender tener la verdad absoluta.

⁶⁷³ Cf. MIRCEA ELIADE, *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*, PAIDÓS, Barcelona, 1999, pp. 25-26.

7. CORPORALIDAD Y RACIONALIDAD

En el esquema fenomenológico propuesto, caracterizamos al hombre como un ser unitario en el cual se manifiestan un área corporal -emocional-instintiva-, un área racional y un área espiritual. Haremos una breve síntesis de la corporalidad y racionalidad con fin de identificar la superioridad del área espiritual sobre las dos anteriores.

Es evidente que la ira, el odio, la envidia, la alegría, la euforia, el placer, el instinto territorial, sexual, de conservación, maternal, el hambre, etc., son elementos constitutivos de la naturaleza humana y debemos tomarlos en cuenta a la hora reflexionar acerca de la moral y la ética. También están las capacidades racionales, es decir las teóricas, poiéticas y prácticas. Pero, como es evidente, con la razón, al menos sólo con la razón instrumental, se puede premeditar y llevar a cabo: desfalcos, evasión de impuestos, venganzas, asesinatos, etc. Una persona puede ser muy racional a la hora de cometer un crimen, inclusive puede invocar a Dios para que el crimen tenga éxito; lógicamente la racionalidad que estaría en juego sería la racionalidad técnica o instrumental.

Aportando a este tema, Adela Cortina hace referencia a alguien a quien no quiere nombrar, el cual expresaba que “(...) los campos de concentración de Tercer Reich fueron un prodigio de racionalidad técnica, porque se aprovechó el trabajo de los presos, la piel, los dientes y todo lo utilizable sin desperdiciar nada”⁶⁷⁴, lógicamente estas atrocidades estaban mal desde el punto de vista moral, no desde el técnico. Javier Leiva hace una referencia parecida al mencionar la forma en que se planificó y ejecutó el exterminio judío en la segunda guerra mundial.

El Holocausto, por tanto, no fue fruto de una decisión temperamental, de un acto impulsivo o del desvarío de un demente. Por el contrario, fue el resultado de un acto perfectamente calculado, planificado, sistemático y racional. La construcción de infraestructuras, la organización de las deportaciones, los métodos de exterminio, el ocultamiento a la población... todo fue meticulosamente estudiado, estructurado y dispuesto para llevar a cabo una monstruosidad hasta el momento no concebida por ninguna mente humana⁶⁷⁵.

⁶⁷⁴ PSRE, p. 134.

⁶⁷⁵ LEIVA, Javier, “El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón”, en: *Las Torres de Lucca*, Vol.8 | N° 14 enero-junio 2019: 109-134, p. 119.

Si nos basamos en lo dicho por Aristóteles en cuanto a que el hombre es un animal racional, o un animal político, no estaríamos abarcando en su real dimensión a la naturaleza humana. El hombre no solo es razón sino también corazón. Esta es la razón por la cual afirmamos que sólo quien desarrolla la capacidad de amar, en el sentido de desarrollar una práctica constante de los valores morales, será una buena persona.

Es evidente que sólo el que ama es capaz de vivir lo indicado por la razón práctica. Si no hay corazón ningún ser humano podría vivir las virtudes, el deber, el diálogo o la justicia. Esas propuestas de los distintos modelos de ética no podrían practicarse, ya que, sin amor al prójimo, la teoría se vuelve estéril, incapaz de motivar ninguna acción en pro del respeto o la justicia, factores imprescindibles para construir una sociedad realmente humana.

Lo dicho nos revela que en la formación de la moralidad del ser humano debe desarrollarse tanto la racionalidad como la espiritualidad. Debe haber un desarrollo tanto de la razón como del corazón, ya que, como dice Pascal: “conocemos la verdad, no solo por la razón, sino también por el corazón”; también Adela Cortina indica que:

la razón es una facultad preparada para interpretar proyectos del corazón, para extenderlos en propuestas teóricamente elaboradas, pero esos proyectos racionales sólo cobran fuerza motivadora y descubren regiones de injusticia si no pierden su arraigo en el corazón⁶⁷⁶.

Ya mencionamos también el planteamiento de Lévinas de que el amor al prójimo no es más que la responsabilidad por el Otro. Dicha responsabilidad no es una cuestión jurídica ya que nadie puede amar a nadie en base a un mandato legal, Lévinas expresa que el amor es gratuidad total, es desinteresado y libre de toda concupiscencia⁶⁷⁷. De la misma manera indica que “la justicia nace del amor” y que “el amor debe vigilar la justicia”⁶⁷⁸, como podemos ver, amor y justicia son inseparables. De lo dicho se infiere que razón y amor son los elementos esenciales para formar el sujeto moral, claro está, entendida la moral como la práctica de los valores humanos, más allá de las morales particulares de cada pueblo, cultura o persona, que bien pueden ser destructivas.

⁶⁷⁶ ERC, p. 193.

⁶⁷⁷ Emmanuel Lévinas, *Entre Nosotros*, Valencia, Ed. PRE-TEXTOS, 1993, p. 216.

⁶⁷⁸ Ibid. p. 133.

8. EL AMOR COMO FUNDAMENTO DE LA RAZÓN CORDIAL

El análisis realizado hasta aquí nos servirá de base para entender la relación que existe entre la espiritualidad, es decir el amor, con la razón cordial y la ética cordial propuesta por Adela Cortina.

Recordemos primeramente que la racionalidad práctica es la que hace que el hombre entienda cómo actuar con bondad y justicia, es la que permite hacer propuestas para construir a la persona y la sociedad y la que ayuda al hombre a plantearse la mejor manera de obrar para construir una vida feliz⁶⁷⁹. En base a la racionalidad práctica, la filosofía moral ha desarrollado un sinnúmero de propuestas para orientar el comportamiento humano, es así como han surgido los distintos modelos de ética: de virtudes, del deber, marxista, de la liberación, axiológica, dialógica, civil, etc.⁶⁸⁰ Estos modelos nos presentan propuestas racionalistas para edificar al hombre, la familia y la sociedad. Su base es la razón, la capacidad analítica y cognitiva, el procedimiento, el diálogo, la argumentación, etc.

Pero cuando una persona realiza una acción u omisión, no actúa solamente la razón práctica, también intervienen las emociones, los instintos y la espiritualidad. En las acciones y decisiones humanas intervienen el miedo, la ira, la envidia, el rencor, la tristeza, la alegría, la euforia, etc.; también actúan el razonamiento, la reflexión, el análisis, el entendimiento, etc.; a la par, intervienen las capacidades espirituales: el perdón, la solidaridad, la justicia, la responsabilidad, el respetuoso, la paz, la misericordia, la tolerancia, es decir interviene el amor.

Si las acciones humanas tienen el concurso de todas las potencialidades mencionadas ¿cómo saber cuál de las capacidades hace que una acción sea moral o inmoral? Más allá de la fundamentación filosófica que haremos en los siguientes párrafos, podemos observar que las acciones que sean guiadas por la espiritualidad serán acciones constructivas, acciones que caractericen a una buena persona.

Adela Cortina nos recuerda que la cuestión del fundamento de lo moral es una cuestión antigua pero que todavía no se ha resuelto. Indica que los filósofos morales suelen buscar una solución guiados por las cuestiones: “¿por qué debo?”, “¿por qué tengo que

⁶⁷⁹ Cf. ET, pp. 10-11.

⁶⁸⁰ Cf. GONZÁLEZ, Luis, Ob. Cit. pp. 29 y ss.

cumplir unas determinadas normas, aun en el caso de que hacerlo me suponga un sacrificio?”. Buscan las fuentes de la obligación moral y los motivos por los que la gente debería comportarse de acuerdo con ella⁶⁸¹.

Empleándose en esta labor, Adela Cortina observa que, los vínculos entre seres humanos se establecen, “o bien partiendo de cero, por contrato o por don, sin que exista ningún lazo anterior y, por lo tanto, ninguna obligación ya existente”. O entendiendo que “ya existe un vínculo que pide ser reconocido y reforzado de modos diversos: un vínculo que obliga”⁶⁸².

En el prólogo de su obra: *Alianza y Contrato*, Adela Cortina expone los dos relatos que han motivado los vínculos humanos: el del Génesis y el del Leviatán de Hobbes. Destaca que en el génesis la relación entre Adán y Eva es la del reconocimiento recíproco: “y dijo Adán a la mujer: esto es carne de mi carne y hueso de mi hueso”⁶⁸³. Este reconocimiento no es meramente emocional-instintivo ni sólo racional, es un reconocimiento cordial -amoroso-. Nuestra autora afianza la idea del reconocimiento recíproco llevándolo a un nivel más profundo: el de la compasión. Nos indica que

(...) el *reconocimiento recíproco y cordial* es el vínculo, la *ligatio* que genera una *ob-ligatio* con las demás personas y consigo mismo; un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también compasivo. Con los seres no humanos, cuando son valiosos y vulnerables y pueden ser protegidos, no hay un reconocimiento recíproco, claro está, pero sí un aprecio de lo valioso que genera una obligación de responsabilidad ⁶⁸⁴

Así pues, expresará Adela Cortina que, para alcanzar la madurez moral, todo ser humano -varones y mujeres- deben asumir: la justicia, la autonomía, la compasión y la responsabilidad. Como muestra de dicha madurez deben expresarse en un lenguaje moral en donde hay dos voces fundamentales:

1) La voz de la justicia, que consiste en juzgar sobre lo bueno y lo malo situándose en una perspectiva universal, más allá de las convenciones sociales y el gregarismo grupal. Esta perspectiva recibe el nombre de “imparcialidad”. 2) La voz de la compasión por los que precisan de ayuda. Que son responsabilidad nuestra, empezando por los más cercanos⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ ETC, p. 43

⁶⁸² Ibid. p. 42.

⁶⁸³ AYC, p. 11.

⁶⁸⁴ ERC, p 51.

⁶⁸⁵ AYC, p. 40; *Para qué Sirve Realmente la Ética*, p. 59.

Aquí podemos ver que Adela Cortina propone que prevalezca la justicia que trasciende el gregarismo, opta por la solidaridad y la imparcialidad, busca la compasión por los necesitados y promueve la responsabilidad por el otro; vemos que está hablando de los valores superiores que conforman la espiritualidad, está hablando del amor al prójimo.

Ahora bien, cuando se hace filosofía de una moral que tiene como principio y fundamento el amor, ahí se genera la ética que propone Adela Cortina: la *Ethica cordis*, una *ética de la razón cordial*, una ética que busca argumentar con éxito sobre lo justo, ya que su fundamento es la compasión; compasión que revela el sentido de la justicia que forja argumentos capaces de construir un mundo realmente humano en base al vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón⁶⁸⁶. Nuestra autora explicita lo dicho de la siguiente manera:

Deseamos (...) desarrollar la dimensión cordial de una ética mínima que, aun haciendo pie en la ética del discurso, despliegue las potencialidades del vínculo comunicativo, y vaya más allá de ella, superándola, dándole carne y hueso. Su nombre será entonces ética de la razón cordial, ética cordis, empeñada en la tarea de mostrar cómo el vínculo comunicativo no sólo cuenta con una dimensión argumentativa, no sólo revela una capacidad de argumentar sobre lo verdadero y sobre lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva, sin la que no hay comunicación. O, mejor dicho, una ética empeñada en mostrar que *para argumentar con éxito sobre lo justo ha de hundir sus raíces en su vertiente cordial y compasiva*. La razón íntegra es entonces razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón⁶⁸⁷.

Una vez explicitadas las características de la ética de la razón cordial, Adela Cortina indica cómo dicha ética aporta al perfeccionamiento de la ética dialógica. Esto se da gracias a la estimativa de los valores, el reconocimiento de los argumentos más razonables y un profundo amor al prójimo -al Otro- expresado a través de la compasión.

En efecto, que los interlocutores estén dispuestos a reconocer que un argumento es el mejor no depende sólo de la lógica interna del argumento, sino también, y, sobre todo, de que estén predisuestos a reconocer como buenos los argumentos que parezcan satisfacer intereses universalizables. Y para ello, han de contar con *capacidad de estimar valores*, con un *sentir común* que les permita sintonizar con los demás afectados, con *narraciones* suficientes como para comprender la fuerza de los argumentos, con la *capacidad de reconocer al otro en su alteridad* y de

⁶⁸⁶ ERC, p 190.

⁶⁸⁷ Ibid. p. 191.

construir la propia *identidad moral*, con un *carácter* forjado día a día para intentar descubrir el mejor argumento, y con un *profundo sentido de la compasión* que brota del reconocimiento recíproco entre los que se saben, no sólo interlocutores válidos, sino carne de la misma carne y hueso del mismo hueso⁶⁸⁸.

Queda en evidencia que la ética de la razón cordial perfecciona la razón práctica, ya que, de la mera sistematización racional del comportamiento moral, o el reconocimiento de los argumentos presentados en condiciones de igualdad, son reconocidos más fácilmente si el diálogo se basa en un fundamento mucho más profundo y motivante que es el *amor* - amor entendido como vivencia de valores superiores-. Lo dicho concuerda totalmente con lo postulado por Ortega y Gasset en cuanto a la estimativa de los valores. Decía Ortega:

Frente a Kant sostendremos, pues, que si hay una «razón práctica» ésta no será una razón intelectual sino una... *raison du cœur*, como vagamente suponía Pascal. Scheler en su *Formalismus in der Ethik*, alude ya a esto. Y, en efecto, lo que yo entiendo por Estimativa sería un sistema de la «razón» cordial⁶⁸⁹.

Para Ortega, la expresión “razón cordial” indica que puede ayudar a comprender la razón en su integridad, de hecho, proyectaba hacer una sistematización de la razón cordial como estimativa en donde buscaba definir a la razón cordial como preámbulo hermenéutico de una filosofía práctica⁶⁹⁰.

Adela Cortina por su parte expresa que “*Educar en valores consistiría pues en cultivar esas condiciones que nos preparan para degustar ciertos valores*, precisamente esos (...) de los que decimos que componen una ciudadanía plena⁶⁹¹”. Desde la perspectiva de Ricardo Espinoza, la propuesta de Adela Cortina es educar y educarnos los unos a los otros en aquellos valores que nos permitan construir una sociedad más coherente, robusta y consistente. Edificar una sociedad que pueda darle al hombre un sentido vital en el ejercicio real de la diferencia. Reconocer al otro en tanto Otro, reconocimiento que nos invita a

⁶⁸⁸ Ibid. p. 196.

⁶⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, José, “Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, en: *Últimas Obras Completas*, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, (2004-2010), VII, pp. 708-709.

⁶⁹⁰ Cf. MORATALLA, Tomás Domingo, *Ortega y Gasset: Cuando la Metáfora da que Pensar*; Tomado de: <https://proyectosocio.ucv.es/articulos-filosoficos/ortega-y-gasset-metáfora/>

⁶⁹¹ CM, p. 221.

“vivir con él, a pesar de él, junto a él y en un mundo abierto”⁶⁹². En especial en el mundo actual en donde empieza a imponerse una nueva variante del Capitalismo, uno militarizado y tecnológico, muy tóxico y peligroso, en donde se excluye al Otro, o peor aún, se lo presenta como el enemigo a combatir e incluso a exterminar⁶⁹³.

Recalca Espinoza que, debido a que el capitalismo mencionado pretende exterminar al Otro, ya no son suficientes las mesas de acuerdos, los intereses universalizables, ni las racionalidades declaradas o postuladas. Para superar este problema Adela Cortina, yendo más allá de Habermas y Apel, expresará lo siguiente:

(...) porque a lo mejor hay asuntos para los que ya existe una respuesta justa, como los que se refieren a derechos humanos básicos. Negarlos sería negar las condiciones mismas del diálogo. Pero además porque es imposible argumentar en serio sobre lo justo y dejarse convencer tan solo 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 cordial⁶⁹⁴.

Sin una “razón cordial” será imposible construir una sociedad solidaria. Hoy vemos resurgir aquellos nacionalismos que excluyen al Otro, basta con escuchar los discursos de Trump, May, Le Pen, Putin, ISIS, etc. La única esperanza para no ir al desastre es desarrollar ideas que nos ayuden a construir una ciudadanía a escala humana en donde se priorice al Ser humano sobre el capital, dichas ideas sólo pueden venir de una racionalidad cordial⁶⁹⁵.

Gracias al análisis presentado observamos que Adela Cortina fundamenta su propuesta en el reconocimiento del otro, reconocimiento que le lleva al hombre a priorizar el valor de la compasión. Dicho valor no es más que el amor al prójimo, amor que no puede experimentarse si primeramente no hay un amor a sí mismo, una autoestima elevada que lleva a la persona a estar alta de moral como diría Ortega. Así, Justicia y compasión son elementos que ayudan a entender el fenómeno moral de un modo más holístico. Aquí no solo hay racionalidad práctica, sino también racionalidad cordial.

Así pues, gracias a la racionalidad cordial, es posible entender lo bueno y lo malo superando los determinismos sociales y los intereses grupales, juzgando el bien y el mal

⁶⁹² ESPINOZA, Ricardo, “¿Es posible hoy una “razón cordial”? En: *Ética y Filosofía Política: Homenaje a Adela Cortina*, Ed. TÉCNOS, Madrid, 2018, p. 94.

⁶⁹³ Cf. Ibid. p. 95

⁶⁹⁴ ERC, p. 183.

⁶⁹⁵ Cf. ESPINOZA, Ricardo, en: Ob. Cit. p. 95.

desde una perspectiva universal e imparcial, pero, el juzgar con justicia e imparcialidad sólo es posible si la compasión es la que guía el análisis de lo bueno y lo malo; es la responsabilidad por el Otro la que posibilita la universalidad y la imparcialidad.

9. EL ENTENDIMIENTO NO GARANTIZA LA ACCIÓN

Es conocido que el método de la filosofía moral es eminentemente racional. A través de la razón se fundamenta, explica, prescribe, etc., todo lo referente a la moral. Pero, como ya lo hemos analizado, el hecho de que existan fundamentos, explicaciones y prescripciones racionales, no garantiza que la persona asuma en su vida lo indicado por la razón. Del mismo modo, no todo el que conoce teóricamente la definición de honestidad, respeto, amor, etc., automáticamente lo pone en práctica en su vida diaria.

Es importante recalcar que muchos de los que cometen actos de corrupción, violencia, fanatismo, etc., son personas con estudios universitarios. Ya sea en el ámbito público o privado, los que cometen delitos de gran envergadura son los ladrones de cuello blanco. Es ampliamente conocida la evasión de impuestos de las grandes transnacionales, el tráfico de órganos, los robos informáticos, jueces que siendo sobornados dejan en libertad a narcotraficantes de suma peligrosidad, ministros de estado que adjudican contratos para la obra pública en base a coimas o tráfico de influencias. Todos los que cometen estos delitos tienen claro que sus acciones son antiéticas, que perjudican a terceros y que deberían amar al prójimo, y sin embargo no tienen ningún inconveniente en realizar tales actos de corrupción.

Para ahondar en el tema, es interesante analizar el estudio que hace Jesús Teruel acerca de la akrasía. Para definir el término explica su etimología, indica que, principalmente significa “falta de dominio”⁶⁹⁶. Para explicar el contenido de dicho concepto

⁶⁹⁶ TERUEL, Pedro Jesús, “DETERIORA SEQUOR. Interpretación Neurofilosófica del Fenómeno de la Akrasía” en: *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273, pp. 865-880, p. 867. Teruel explica el origen etimológico del término akrasía: “Del verbo griego κρατέω («ser fuerte, tener fuerza o poder») precedido por una alfa privativa, el sustantivo Ἀκρασία o Ἀκράτεια equivale a la «incontinencia» o «falta de dominio de sí mismo». El texto fundamental al respecto en época clásica es el libro VII de la aristotélica *Ética* a Nicómaco (cf. en particular 1147b-1148b); distintos traductores optan por verter el término al castellano como «incontinencia» (es el caso de Julio Pallí: *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid 2011). Con todo, y dada la pluralidad de matices no pertinentes que adhieren al término castellano, prefiero emplear aquí la versión transliterada del griego

trae a colación dos pasajes interesantes, el uno del cristianismo y el otro de la literatura romana.

Pablo de Tarso ha acuñado una de las expresiones más tajantes de la dicotomía que el comportamiento acrático trae consigo. Lo hizo en su carta a los habitantes de Roma: «Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago» (Rom 7, 15); y más adelante: «Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago» (Rom 7, 19). Pocas décadas atrás, Ovidio había acuñado al respecto una expresión diamantina: «Video meliora proboque, deteriora sequor», por cuyo medio Medea reconocía inclinarse hacia lo peor aun viendo lo mejor y aprobándolo (Metamorfosis VII, 20-21)⁶⁹⁷.

Como queda en evidencia, la elección razonada y razonable no siempre es asumida por la persona, siempre existe la posibilidad de que pueda preferirse otra cosa, muchas veces no tan razonable. Y esto es así debido a que una cosa es el conocimiento racional y otra la acción, la intelección y la voluntad. Son ejemplos de lo dicho: el arrepentimiento que experimenta una persona después de haber realizado una acción que no estaba acorde con la moral o la ley; cuando alguien decide vengarse de otro a pesar de entender que la venganza es totalmente repudiable; cuando alguien ama a su pareja y sin embargo le es infiel; el fumador que sigue fumando a pesar de que sabe que esa adicción le puede llevar a la muerte⁶⁹⁸. Desde la perspectiva de Teruel

(...) esta aproximación a las acciones acráticas reduce intrateóricamente y de modo lícito el planteamiento clásico ligado a la noción de hábito. En efecto, explica cómo es posible que un hábito pueda imponerse no ya en una práctica prerreflexiva sino incluso a la deliberación racional explícita — es decir, resistiéndose al papel rector de la razón deliberativa. Dicho de otro modo: fundamenta el fenómeno de la akrasía. Y lo hace no reduciendo ilícitamente la esfera de lo moral a la de lo neurofisiológico, sino mostrando la conexión entre ambas a través de la modulación llevada a cabo por las redes neuronales. No implica, pues, una tesis materialista (negación de la libertad) sino su contextualización en un cuerpo orgánico (y, por lo tanto, el reconocimiento de su carácter situado)⁶⁹⁹.

Lo dicho revela que akrasía y libertad son las dos caras de una misma moneda. El hecho de entender que algo no debe hacerse y sin embargo hacerlo, sería la constatación de que la posibilidad de elección es real, es decir, de que las decisiones humanas no están

⁶⁹⁷ Ibid. p. 878.

⁶⁹⁸ Ibid. pp. 867-868.

⁶⁹⁹ Ibid. p. 870.

determinadas de antemano al modo de un programa informático, sino que pueden cambiar en cualquier momento.

Planteado el problema es necesario buscar una respuesta al por qué, el ser racional, conociendo lo bueno, constructivo o moral, hace todo lo contrario. A este respecto Kant ya indicaba que lo más grave que la ética ha tenido que enfrentar es la inclinación del hombre al egoísmo, relegando la ley moral a segundo plano; a esta actitud humana Kant la denominó el “mal radical”. Para superar dicho mal propondrá la conversión del corazón, expresando que sería el único camino para ser libres⁷⁰⁰. En otras palabras, sólo el amor será lo que libere al hombre de su inclinación al mal.

Así pues, la racionalidad práctica, entendida como aquella que se encarga de orientar al ser humano para actuar con bondad y justicia no es suficiente para motivar la realización eficaz de dichos valores y, en consecuencia, tampoco es suficiente para construir una sociedad justa y solidaria. De la misma manera, no todo aquello que revela la razón cordial -justicia, compasión, amor-, es asumido en las acciones cotidianas, quedando muchas veces sólo en el plano de la reflexión teórica.

Ahora bien, si la racionalidad práctica y aún la racionalidad cordial no son suficientes para que la persona viva los valores, se infiere que debe existir algo que sí motive eficazmente al ser humano a vivir los valores superiores, haciendo que lo revelado por la racionalidad práctica y la racionalidad cordial se vuelva una praxis real, haciendo que las razones se vuelvan hechos que edifiquen al hombre y a la sociedad -como reza un refrán ecuatoriano: “*obras son amores y no buenas razones*”-. Aún en el evangelio se dirá que la fe sin obras es una fe muerta -claro está, entendida la fe como un convencimiento racional sin contaminación de dogmatismo pernicioso o fanatismo destructivo-.

Para que la propuesta de una ética de la razón cordial se lleve a cabo, es necesario algo que vaya más allá de la mera razón práctica y de la razón cordial, algo que motive al ser humano a realizar dichas acciones. Ese algo especial que supera la mera razón es el *amor*, es decir, es la espiritualidad. Aquello que ayuda a la persona a ir más allá del sentimiento y el entendimiento posibilitando la acción, es el *Espíritu*, el principio de acción

⁷⁰⁰ KANT, Emmanuel, *La Religión en los Límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1919, p 57. Citado por Adela Cortina en *Alianza y Contrato*, pp. 107 y 108.

amorosa, es el que utiliza los aportes de la razón cordial y los pone en acto. Sólo aquella persona que ha desarrollado su espiritualidad, al entender que algo es malo lo evita y al comprender que algo es bueno lo asume.

Si en el hombre se desarrollan las capacidades espirituales, lógicamente tendremos un ser amoroso, un ser capaz de compensar las pulsiones emocionales e instintivas que también son parte esencial del Ser humano. Esta persona no será presa fácil del odio, la mentira, el engaño o la corrupción. Será alguien que conocerá el bien y el mal pero que se inclinará por el bien. Será capaz de asimilar su parte más primaria potenciando su ser superior, su ser espiritual.

En el plano religioso, será alguien que entenderá que el amor a Dios no se puede separar del amor al hombre, ya que su *inteligencia espiritual* le permitirá entender que Dios no destruye, sino que construye, no condena, sino que perdona, no es indiferente, sino que ama.

Como se puede apreciar en la reflexión hecha en el presente capítulo, la propuesta de una ética de la razón cordial de Adela Cortina tiene como base el entendimiento espiritual. Dicho entendimiento debería ser el que guíe toda creencia religiosa de modo que los seguidores de una u otra religión desarrollen el sentido de la compasión, de la justicia y de la responsabilidad por el otro. Más allá de la idea particular de Dios que cada cultura tenga -Alá, Yahvé, Padre, Jesús, Inti, Pachamama, etc.-, los preceptos de la moral religiosa, en especial aquellos que determinan modos de comportamientos familiares o sociales, deberían propender al respeto, la tolerancia, la igualdad, la fraternidad, la justicia, la compasión. Toda religión debería proponer que el amor a Dios se lo demuestra a través del amor al prójimo y que ninguna motivación, ya sea política, económica o de cualquier índole, debería aniquilar al hombre con el pretexto de amar a Dios.

Es un hecho que no será posible que todas las religiones se pongan de acuerdo y lleguen a un consenso acerca de sus preceptos de fe, pero creemos que si todos los líderes religiosos, independientemente, enseñaran a sus seguidores a vivir los valores descritos, a pesar de no ser consensuados, serían coincidentes. De esta manera todas las culturas del mundo tenderían hacia un mismo fin: crear una sociedad realmente humana.

CONCLUSIONES

El análisis del aporte filosófico de Adela Cortina realizado en el presente trabajo nos ha permitido obtener las conclusiones que exponemos a continuación. Se presentarán en el orden en que están organizados los capítulos, del primero al sexto.

De lo analizado en el primer capítulo, queda en evidencia que Adela Cortina se alinea con el pensamiento postsecular, claro que, desde su perspectiva, sería mejor llamarlo pensamiento pluralista. Ya desde su obra: *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, toma partido por la existencia de Dios. Pero no por el Dios institucionalizado y estructurado desde la racionalidad teórica. Es el Dios cuya existencia puede ser justificada desde la racionalidad práctica. Siguiendo el pensamiento de Kant y luego el de los nuevos francfortianos como Adorno y Horkheimer, expresa que sería irracional que el mal y la injusticia fueran la última palabra en la vida del hombre. Este hecho es el que reclama la existencia del Dios justo y misericordioso. Para no caer en el absurdo moral, debe existir aquel que haga justicia y otorgue felicidad a aquel que, siendo bondadoso en este mundo, sólo haya recibido injusticia y dolor. Claro está que, para admitir este espacio trascendente, como ya lo planteara Kant, era necesario también admitir la inmortalidad del alma.

Siguiendo con la base kantiana, Adela Cortina explicita su opción por la trascendencia y el trascendente. En su análisis de la Ilustración, muestra que dicho movimiento nunca quiso desconocer a Dios, fue la sinergia del cientificismo y del pragmatismo lo que mató al Dios sociológico. Pero, como bien lo aclara nuestra autora, no muere el Dios de la Teología moral y la religión natural. Con esta aseveración, Adela Cortina indica que el Dios verdadero no era el de la ley sino el de la misericordia. Estos son los hitos que indican que nuestra autora, en medio de un mundo no solo secular sino secularista, siempre mantuvo una posición en pro de la existencia de Dios y de la validez de las ideas religiosas para orientar la moral y la política. Cabe destacar que su opción a favor del fenómeno religioso, no lo hace desde el integrista, no opta por el confesionalismo o el fideísmo ya que los considera extremos perniciosos. En la misma medida critica al laicismo. Estas dos críticas le llevan a optar por un término medio saludable: respetar las

opciones de felicidad personales que todo ciudadano puede tener; y como es evidente, las opciones religiosas también son opciones de felicidad y realización personal.

Como ya lo mencionamos en el desarrollo del presente trabajo, antes de que Habermas diera su giro hacia el reconocimiento de la validez de las ideas religiosas en la esfera pública, Adela Cortina ya había propuesto la validez y la legitimidad de las cosmovisiones particulares en las sociedades pluralistas. Al ser legítimas e irrenunciables, las opciones particulares de felicidad –inclusive las religiosas- debían ser respetadas en la esfera pública. Para darle una base teórica a la validez de las opciones personales de felicidad, Adela Cortina desarrolla la propuesta de las *Éticas de máximos*. Si bien es cierto, dichas éticas pueden ser ateas o agnósticas, esta propuesta le permite destacar la relevancia de las creencias religiosas a la hora de crear conciencia en la opinión pública -en la opinión de la sociedad civil- y en la opinión pública política -la opinión estatal-.

Claro está que, por más respetables que sean, las éticas de máximos no son ilimitadas. Ninguna opción personal de felicidad debe atentar contra la dignidad y los derechos de terceros. Esta es la razón por la que Adela Cortina plantea la necesidad de establecer parámetros reguladores de los proyectos de vida buena. Dichos parámetros serán principios que todos, no solo pueden, sino que deben asumir. Deben ser principios y valores mínimos consensuados dialógicamente por todos aquellos que van a ser afectados por las normas que procedan de los principios mencionados. Adela Cortina los denomina *mínimos de justicia* y serán los que a su vez configuren las *Éticas de mínimos*.

El hecho de determinar normas consensuadas dialógicamente es lo que hizo posible el surgimiento de la democracia deliberativa. Siguiendo los principios de la ética del discurso, el Estado debe aprobar leyes que hayan sido consensuadas dialógicamente por los mismos afectados. En este contexto, Adela Cortina hace su propuesta de una democracia comunicativa. Una democracia en la que tengan cabida todas las voces de la sociedad civil sin importar la ética de máximos de las que procedan. Sean religiosas o ateas, todas las opiniones tienen el derecho a darse a conocer en la esfera pública, ya que quienes expresan sus opiniones se reconocen como personas, como sujetos de derechos y poseedores de la misma dignidad. El hecho de que Adela Cortina ponga en un mismo nivel de diálogo a las voces religiosas con otras voces evidencia claramente su opción por la validez de las ideas religiosas en la esfera pública.

Como podemos inferir de la cronología de sus obras, la propuesta filosófica de Adela Cortina se da en un mundo en el cual se han derrumbado los grandes paradigmas de la modernidad: la razón como fundamento de la felicidad del hombre; el progreso indefinido gracias a la ciencia y la técnica; la superación del “*oscurantismo*” gracias a las ciencias fácticas, etc. En el período de postguerra en Europa, la absolutización de la razón pura entró en crisis -de hecho, los millones de muertos en la segunda guerra mundial también fueron producto de la razón científico-técnica-. Esto puso en evidencia que el cientificismo y pragmatismo no eran suficientes para legitimar las normas morales o políticas. Este hecho permitió observar que, como bien lo indica Adela Cortina, las comunidades religiosas eran de las pocas instituciones que aún conservaban su preocupación por los fines últimos y por aquello que realmente edifica al hombre.

Debido a que en las tradiciones religiosas todavía se conserva esa sensibilidad humana distinta a la racionalidad científicista y economicista, es muy importante tomar en cuenta sus aportes a la hora de normar temas como la eutanasia, el aborto, el desempleo, la migración ilegal, etc. Dichos aportes bien pueden ayudar a proponer políticas sociales acordes a los derechos y a la dignidad humana. De esta forma Adela Cortina reitera que la religión puede aportar elementos válidos para orientar la moral y la política.

Seguidamente, queremos poner de relieve cómo nuestra autora concibe el aporte del cristianismo a la sociedad. Dirá que el cristianismo le entrega a la sociedad un Dios que ama al hombre y que busca su felicidad. Un Dios que no solo ama al hombre, sino que en sí mismo es Amor; cosa que siempre será una buena noticia para el Hombre. Continuará afirmando que, si Dios es padre para todos, será posible crear una espiritualidad ecuménica universal, lo que hace posible la superación del individualismo y el colectivismo. Como resultado tendremos una sociedad más saludable, menos fanática, más solidaria, más amorosa.

Con lo analizado entendemos que el pensamiento de Adela Cortina aporta elementos muy válidos para la edificación de la sociedad contemporánea. Se trata de una propuesta que busca el entendimiento entre personas con distintas creencias y motivaciones; que busca no sólo la justicia sino también la felicidad del hombre. Es una propuesta que opta por el Dios del amor y de la misericordia. En definitiva, es un aporte

filosófico que vale la pena que sea conocido y difundido ya que promueve la construcción de una sociedad realmente humana.

Para crear un esquema teórico que oriente la construcción de una sociedad que sí pueda tener el calificativo de humana, nuestra autora elabora su propuesta fundamental: la propuesta de una ética civil. partirá del análisis de la sociedad contemporánea; observa que es una sociedad por demás pluralista en donde conviven diferentes modos de entender la vida buena, es decir, diferentes formas de concebir la realización personal y la felicidad. También observa que las opciones de felicidad pueden ser confesionales -religiosas- o laicas -no laicistas- y que todas tienen derecho a existir y a expresarse en la plaza pública. Para evitar que las distintas opciones de vida buena entren en conflicto deben generarse normas de comportamiento social que todos puedan obedecer. Aquí es donde nuestra autora propone un modelo de ética universalizable que pueda orientar el accionar de personas totalmente disímiles en sus concepciones de vida buena; propone la Ética civil, cívica o mínima.

Para estructurar su teoría moral, Adela Cortina parte del hecho de que todos los seres humanos somos seres morales. Toda persona tiene concepciones de lo bueno y de lo malo, más allá de que dichas concepciones sean constructivas o destructivas, violentas o pacíficas, justas o injustas, todo ser humano tiene una conciencia moral. Con el surgimiento y desarrollo de las neurociencias aparece la neuroética, que abarcará dos campos fundamentales: la ética de la neurociencia y la neurociencia de la ética; nuestra autora analizará la segunda opción. En dicha opción se propone que la conciencia moral se reduce únicamente a redes neuronales capaces de definir el comportamiento moral de la persona. Este hecho haría surgir una neurofilosofía práctica que reemplazaría a las éticas filosóficas y las morales religiosas existentes. Nuestra autora aclarará que eso no es tan sencillo, ya que, si la conciencia moral fuese automática y determinada, no sería posible la contradicción entre los dictados de la conciencia y las reglas de la sociedad, tampoco sería posible la objeción de conciencia o la desobediencia civil. De la misma manera, no se podría explicar el surgimiento de creadores o innovadores morales como Jesús o Buda que superaron lo ya establecido por la sociedad en la que vivieron. De esta manera se concluye que el fundamento de los deberes morales no lo constituyen los códigos ya impresos en el

cerebro, sino que hay que buscarlo en teorías éticas capaces de dar razón de por qué se debe respetar los derechos y la dignidad de todo ser humano.

La conciencia moral es la que hará surgir las distintas morales particulares. Toda doctrina moral se construye en base a la tradición heredada de generación en generación, a las creencias religiosas, a los preceptos elaborados por los distintos líderes religiosos y también por los sistemas filosóficos que han tenido aceptación en una sociedad determinada. De aquí se infiere que no existe una única tradición moral sino una multiplicidad de tradiciones que se entrecruzan y se renuevan continuamente. A pesar de esto, es posible describir las características de la moral en general; así tenemos que la moral es el conjunto de principios, preceptos, mandatos, prohibiciones, permisos, patrones de conducta, valores e ideales de vida buena, que conforman un sistema más o menos coherente de un grupo humano concreto y en una época histórica específica. También se la define como el código de conducta que guía los actos de las personas, se forma a través de sus convicciones y pautas, y sirve para juzgar moralmente los actos de los demás y de sí mismo.

También hay que considerar que hay morales que surgen de las conveniencias, intereses, gustos, deseos, creencias e inclusive temores de los sujetos particulares. Si cada persona o pueblo define el bien y el mal moral, bien pueden surgir morales destructivas, en las cuales se tome como bueno el odio, la violencia, la venganza o la muerte del enemigo. Esta realidad pone en evidencia la necesidad de reflexionar en profundidad acerca de la pertinencia o no de ciertas morales destructivas.

Precisamente, la reflexión filosófica acerca del fenómeno moral dará como resultado la Ética. Adela Cortina afirma que, como parte de la filosofía, la ética es un tipo de saber que intenta construirse racionalmente, utilizando para ello el rigor conceptual y los métodos de análisis y explicaciones propios de la filosofía. Como reflexión sobre las cuestiones morales, la ética pretende comprender la dimensión moral de la persona humana. Así pues, la Ética analiza filosóficamente toda creencia que genera un comportamiento social, dicho análisis permite dilucidar si la moral generada por una creencia es conveniente o no para el hombre y la sociedad. Otra de las funciones de la ética como teoría moral es la de aclarar qué es lo moral; fundamentar la moralidad; y aplicar a los distintos ámbitos de la vida social los resultados obtenidos en las dos primeras funciones.

Teniendo claros los conceptos de ética y moral, es más fácil entender las características de la ética civil. Adela Cortina recuerda lo que fue el vasallaje y luego la figura del súbdito. Con la puesta en vigencia de la democracia, la condición de vasallo y súbdito cambió a la de ciudadano. La característica del ciudadano era la autonomía, no dependía de ningún señor, sólo dependía del imperio de la ley. Penosamente, esta autonomía política no tuvo su equivalente en el ámbito moral, los vasallos o súbditos morales seguían existiendo. La pasividad política y moral continuaba debido a que las personas seguían esperando que las decisiones las tomen los gobernantes, además seguían atados a un código moral único. Adela Cortina objeta este estado de pasividad, indica que para forjar una ética cívica son necesarios ciudadanos autónomos que sean capaces de proponer las normas que rijan el comportamiento social.

Este deseo de autonomía es el que llevó a la sociedad europea a desarrollar el proceso de secularización el cual generó los cambios sociales necesarios para que en un momento dado surja la *ética cívica*. Como sabemos, en Europa, desde la edad media hasta la ilustración, el cristianismo católico era el que normaba el comportamiento moral y legitimaba el poder político gracias a un código moral único. Con el avance principalmente de la ciencia, las explicaciones religiosas fueron desplazadas a segundo plano; en lo social y político, todo aquello que antes era regido por la Iglesia pasó a manos de la sociedad civil generándose el proceso de secularización. Aquí la sociedad empezó a desconocer los poderes absolutos tanto religioso como político.

La nueva concepción del mundo fue desplazando a Dios como legitimador de los actos humanos. Ya sin códigos morales únicos, no había en que basarse para definir lo bueno y lo malo, esto llevó a las personas a asumir su autonomía en base a la subjetividad y al subjetivismo, así se generó un nuevo monismo ya no colectivo sino personal. Cada persona adoptó su código moral único ya sea laicista, agnóstico o religioso. Esta situación polarizó a la sociedad entre creyentes y no creyentes. Esta situación Adela Cortina la analiza distinguiendo lo laico del laicismo. Lo laico -lo secular-, solo prescinde de Dios, no lo niega. Un laico puede no tener una creencia religiosa, pero eso no le impide respetar a quienes sí la tienen. El laicismo es totalmente diferente ya que propone la eliminación de toda creencia religiosa en aras de la realización del hombre. Según el laicismo, la religión sólo es fuente de discriminación y de degradación moral. Pero, como es obvio, el pretender

privar de sus creencias a un sector de la sociedad atenta contra la libertad de culto, creencia y conciencia, consagrada en la declaración universal de los derechos humanos. Es innegable que en toda sociedad civilizada debe haber una convivencia pacífica entre creyentes de distintas denominaciones y entre creyentes y no creyentes.

Esta realidad motiva a Adela Cortina a proponer un modelo de ética en la que se respete las opciones particulares de felicidad, pero sin perder de vista unos lineamientos generales que todos deben obedecer. Así surgen los dos ámbitos fundamentales de su teoría moral: los mínimos de justicia y los máximos de felicidad. La ética civil se fundamentará en los mínimos de justicia que son valores objetivos, mientras que las éticas de la felicidad pertenecerán a las opciones subjetivas de realización personal. En este punto nuestra autora aborda el problema del politeísmo axiológico. Cuando caen los códigos morales únicos y no hay un organismo rector para todos, muchos optaron por vivir guiados por antivalores que defendían intereses particulares y atentaban contra el bien común. Este hecho fue catalogado como politeísmo axiológico. Para superarlo, nuestra autora propone un sano pluralismo de ideas, que bien pueden ser divergentes pero que en ningún momento atenten contra el bien común y el respeto a la dignidad de todo ser humano.

Para estructurar la ética cívica, Adela Cortina propone el método de las éticas procedimentales. Dichas éticas comparten el formalismo kantiano y lo perfecciona al superar con el diálogo la insistencia en la autonomía individual. De hecho, Kohlberg, Apel y Habermas, indican que la ética no debería recomendar contenidos morales sino definir procedimientos para descubrir la legitimidad o ilegitimidad de las normas que proceden de la vida diaria. Con esto, se busca la igualdad y universalidad kantiana, pero a través de reconocer al otro como interlocutor válido; así se pueden definir intereses universalizables. Para lograr este objetivo, debe darse un proceso discursivo en el cual todos los involucrados en el diálogo expongan sus planteamientos en igualdad de condiciones y respetando la lógica de la argumentación. Nadie debe apoyarse en supuestos no consensuados, ni asumir actitudes impositivas, ya que eso contradice el principio del diálogo. Al ser todos iguales y libres deben intervenir en la argumentación con un espíritu de imparcialidad, buscando la verdad, la cual surgirá de los argumentos con mayor contenido de justicia, equidad, racionalidad, etc. Otra de las condiciones para que una argumentación sea fructífera, será la

libertad. Toda persona, libremente, intervendrá en el diálogo con igual capacidad de iniciativa, argumentación y disensión.

También es cierto que el diálogo y la argumentación pueden tener fines y resultados diferentes a los mencionados. En los pactos estratégicos también se dialoga, pero en relación de sujeto a objeto. Cada uno considera al otro como un medio para alcanzar sus propios intereses, así se convierte al diálogo en mera negociación. Es diferente cuando se entra en el diálogo con la voluntad real de respetar el punto de vista del Otro. Para lograr dicho respeto es necesario, como diría Kant, reconocer al Otro como fin en sí mismo y no como medio de manipulación. Gracias al reconocimiento y al diálogo responsable, se crea la moral del consenso, la cual es una guía muy eficaz a la hora de resolver conflictos. El consenso sólo será posible si se dialoga con capacidad crítica, voluntad para dialogar y no imponer, simetría entre los interlocutores, libertad de espíritu y superación de prejuicios.

Los aportes de las éticas procedimentales Adela Cortina los toma para diseñar la ética civil. Una ética de la justicia fundamentada en valores mínimos comunes que proceden del consenso fruto del diálogo en condiciones de igualdad. Esta realidad hace que la ética cívica pueda ser asumida por personas de distinta etnia, continente, país, opción de vida, etc. Nuestra autora indica que, en la sociedad actual de característica laica y pluralista -postsecular-, la moral cívica es hoy un hecho, no porque todas las sociedades respeten los derechos humanos y los valores superiores contenidos en las constituciones democráticas, sino porque la moral no sólo es lo que de hecho sucede, sino también la conciencia de lo que debería suceder.

Para explicar el campo en el que se realiza la ética cívica, Adela Cortina describe las características de los máximos de felicidad y los mínimos de justicia. Los máximos de felicidad son las concepciones particulares de vida buena que tiene todo ser humano, mientras que los mínimos de justicia son valores objetivos que todos pueden asumir en aras de forjar una sociedad pacífica y respetuosa; por eso son exigibles a todo ciudadano, más allá de su ideología política o sus creencias particulares. También indica que lo justo y lo bueno son aspectos complementarios de la vida humana, no es posible crear normas, reglas y leyes que busquen la justicia sin tener claro qué es lo que las personas tengamos por bueno y en qué pueda consistir la felicidad.

Nuestra autora denomina a las éticas de la felicidad como éticas de máximos y a las éticas de la justicia como éticas de mínimos. Indica que las primeras aconsejan qué caminos seguir para alcanzar la felicidad, como organizar las metas personales, qué bienes materiales quiere lograr, etc. Aquí no tiene sentido exigir lo que se debe hacer. Es diferente en las éticas de la justicia. En este ámbito, nuestra autora toma en cuenta que valores como la justicia, el respeto, la honestidad, la paz, el diálogo, la tolerancia, etc., no son opiniones antojadizas, son valores objetivos. Estos valores son los mínimos necesarios para garantizar una vida digna, en paz, honesta y justa, por tal razón son exigibles a todo ser racional. La teoría moral que se funda y propone dichos valores es la ética mínima, cívica o civil. Como ejemplos de mínimos de justicia menciona a la libertad, la igualdad y la solidaridad, valores que a su vez inspiraron las tres generaciones de los derechos humanos reconocidos internacionalmente. Los de primera generación, los civiles y políticos, tienen su base en la libertad; los de segunda generación: sociales, económicos y culturales, se basan en la igualdad; y los de tercera generación en la solidaridad.

Una vez definidos los ámbitos tanto de las éticas de máximos como la de los mínimos, Adela Cortina enfatiza en que los modelos de felicidad deben reconocer los mínimos básicos del respeto a la dignidad y a los derechos del ser humano. Es imprescindible que las propuestas de felicidad no produzcan destrucción y muerte como lo hacen las propuestas subjetivistas, dogmáticas o fundamentalistas. La ética cívica, al ser una ética de la justicia, proporciona a las personas un referente objetivo para evitar que alguien quiera realizar sus proyectos de felicidad sobre el sufrimiento o la desgracia de aquellos que no tienen poder alguno.

Como podemos ver Adela Cortina desarrolla un modelo de ética que responde a las necesidades del mundo contemporáneo. Tanto en el plano religioso, secular y postsecular, la ética cívica proporciona parámetros válidos para orientar la vida personal, familiar, interinstitucional e inclusive internacional.

Para darle solidez a la ética civil, nuestra autora la cimentará principalmente en los mínimos de justicia y la razón cordial. Los mínimos de justicia, al ser valores morales universalizables, trascienden las opiniones subjetivas de personas, etnias, pueblos, etc.; esto implica que son valores objetivos -no subjetivos-. Para sustentar tal afirmación es necesario analizar las características de los valores, en especial la objetividad. En lo referente al

fundamento de la razón cordial, Adela Cortina plantea que la ética cívica no sólo debe tener un fundamento meramente racionalista -en este caso axiológico-; también debe tener un fundamento en el reconocimiento del otro, especialmente en la compasión, de esta forma, la razón cordial podrá complementar la racionalidad práctica y la deontológica kantiana. Esta fusión dará como resultado una ética más humana y universal.

Para superar las opiniones subjetivistas de autores como Meinong, Ehrenfels, Perry y Sartre, que creían que los valores sólo eran construcciones circunstanciales o coyunturales del cada sujeto, nuestra autora mostrará que los valores existen por sí mismos y que, a pesar de que dependen de los bienes para manifestarse, no se reducen a ellos. Así tenemos a Scheler, Hartmann, Hildebrand, Ortega, y la propia Adela Cortina, filósofos que han expuesto que los valores no son sólo ideas antojadizas de los sujetos. Claro está que la creatividad humana también actúa para descubrir nuevos valores o nuevas formas de percibirlos.

Antes de entrar en el estudio de los valores, nuestra autora hace una crítica a la Ética procedimental. Critica que Apel y Habermas no hayan puesto énfasis en el análisis de los valores, sino en la legitimación de las normas, carencia que trata de superar gracias precisamente a la razón cordial, ya que el hombre no sólo es razón pura o sólo razón práctica, también es razón cordial.

Siguiendo con la objetividad, sabemos que es aquella cualidad inherente al objeto; esto nos remite al estudio del objeto. La palabra objeto procede del latín *objectum*, que significa algo que se pone delante y opone. El objeto es todo aquello que posee materia, -aunque también existen objetos inmateriales-. Para Kant existen dos momentos fundamentales en la construcción del objeto: la intuición indeterminada del fenómeno y el fenómeno, el cual es el objeto ya construido por el sujeto. Así Kant define el Objeto trascendental y la Cosa en sí. Para Kant, la realidad objetiva la conforman los objetos materiales y los objetos ideales.

Para Meinong, objeto es todo aquello que la inteligencia puede representar, así como todo acto de juicio o de sentimiento; ya que no se puede pensar sin pensar algo, donde *algo* es el objeto. Así los objetos de los actos psíquicos también son considerados como objetos. Según Husserl, las vivencias cognoscitivas siempre se referirán a un *objeto*, a pesar de que dicho objeto no pertenezca a dichas vivencias cognitivas; indica que el objeto

no es algo que está dentro del conocimiento como si fuera una forma vacía e inmutable; toda vivencia intelectual o no, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, está dada como un ser, de cuya existencia no tiene sentido dudar. Meinong y Husserl, indican que el objeto es todo lo que puede ser objeto de juicio, es decir, objeto es todo aquello que es o vale de alguna forma, es decir, los objetos no son sólo materiales, también existen objetos ideales.

Los objetos materiales son contingentes, surgen y desaparecen, los objetos ideales no; estos se caracterizan por ser inmateriales e intemporales, lo cual permite que sean universales. Los números, los colores, la redondez, etc. son captados por todos los seres humanos. De las características del objeto -material o ideal- se desprende la noción de *objetividad*, la que podemos entender como aquella cualidad inherente al objeto. En el ámbito social, moral, axiológico, epistemológico, etc., la objetividad es aquella posición en la que el ser humano ve las cosas como son y no como antojadizamente desea o le conviene que sean.

Es importante que en la sociedad se aplique la objetividad. Sabemos que en las sociedades democráticas hay libertad de conciencia, de creencia, de culto, etc.; es positivo que las personas busquen sus máximos de felicidad; pero no está bien que ciertas personas, basándose en una interpretación subjetivista de la felicidad, busquen su realización personal causando daño a otros, la superación del subjetivismo es por demás necesaria. Para lograr esta superación es necesario entender y asumir la objetividad del valor. Adela Cortina propone aprender a estimar los valores, a degustarlos y conocerlos. Para desarrollar formas de convivencia más razonables, justas y pacíficas es necesario superar todo tipo de subjetivismo y relativismo. Para cimentar una ética de alcance universal como la Ética cívica, es necesario demostrar que sí existen parámetros universales y objetivos que se puedan compartir y respetar. Estos parámetros se podrán construir si primero existe el reconocimiento entre sujetos, es decir si todos reconocemos que todos tenemos los mismos derechos. Según Adela Cortina, esto se conseguirá en base a la *intersubjetividad*, es decir en base a la cordialidad. Sólo a través del diálogo cordial, intersubjetivo, honesto y desinteresado los sujetos dialogantes pueden entender si sus puntos de vista son realmente justos, razonables y coherentes, es decir: *objetivos*.

Para darle solidez a la ética cívica, Adela Cortina la fundamenta en la justicia. Para entender que la justicia es un valor universalizable, es necesario superar el prejuicio de que los valores sólo son opiniones subjetivas; para tal efecto, es necesario hacer un estudio pormenorizado acerca de la naturaleza del valor. Ortega indica captamos los valores gracias a la capacidad de *estimar*. Al observar todo objeto material siempre se cae en la cuenta si valen o no valen. Gracias a la estimativa, también se entiende que, a diferencia de los objetos materiales cuyo ámbito de realización es el ser, el campo de realización de los valores es el valer. Ortega indica que lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo, como la justicia perfecta nunca lograda y siempre anhelada. Para Frondisi, el ser es estudiado por la ontología, mientras que el valor lo estudia la axiología. Gracias al estudio del ser y del valer, se puede diferenciar entre objetos y valores. Adela Cortina indica que un valor es una cualidad que se puede descubrir en las cosas, las personas, las sociedades, etc.; esta distinción nos ayuda a diferenciar entre bienes y valores; un bien es un objeto con un tipo de valor determinado. Así entendemos que un bien es un objeto tangible, un valor es algo que se manifiesta en el objeto al modo de una cualidad no natural.

Según Ortega, los valores son objetos no materiales que residen en las cosas, son cualidades *sui géneris*, no se ven con los ojos, como los colores, no se entienden como los números o los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, no son cosas que se entiendan o no, sólo cabe “sentirlas”, es decir estimarlas o desestimarlas. Para Bilbeni los valores son cualidades no naturales que no agregan nada al ser; un juez justo y uno injusto no se diferencian ontológicamente, la diferencia es axiológica. Hildebrand difiere de Bilbeni al proponer la *unión esencial entre el ser y el valor*. Una persona honesta manifiesta una unión sustancial entre valor y persona. Este hecho ratifica lo ya mencionado, un bien es un objeto en el que existe una unión esencial con un valor. A pesar de haber una unión esencial entre el objeto y el valor, ser y valer no se identifican; hay cosas que son, pero las valoramos negativamente, por ejemplo: una enfermedad; otras no son y las valoramos positivamente, como la justicia perfecta. Gracias a que los valores son estimables y valen por sí mismos, los seres humanos podemos crear sociedades más justas, libres, solidarias, humanas; muy distinto es un mundo sin justicia, sin libertades, sin belleza. Gracias al aporte de muchos filósofos que han analizado el tema de los valores, ha sido posible

entender mejor el mundo de los valores y su relación directa con la formación de la conciencia moral y el desarrollo de la ética, por tal razón Adela Cortina indica que para formarse un buen carácter es necesario saber elegir los mejores valores.

Para elegir los mejores valores es necesario perfeccionar la estimativa. Debido a que en las sociedades actuales existe mucho subjetivismo al momento de definir lo bueno y lo malo, es necesario desarrollar el hábito de la objetividad. Como hemos mencionado, hay dos formas de valorar: la objetiva y la subjetivista. Si se acepta que los valores sólo son una creación personal, el *subjetivismo* sería inevitable, pero si valoramos de modo objetivo confirmaremos que los valores son independientes del sujeto; son valiosos por sí mismos. Adela Cortina objeta el subjetivismo ya que toda valoración subjetivista puede provocar racismo, xenofobia, aporofobia, etc.; de hecho, opta por la objetividad cuando indica que los valores valen realmente y por eso nos atraen, no son una pura creación subjetiva. Cuando los valores morales son estimados con objetividad, forman una conciencia moral positiva, más allá de los determinismos culturales, políticos o religiosos, lo cual contribuye a forjar sociedades más justas y un mundo realmente humano. Es imprescindible que la justicia se la valore objetivamente ya que es esencial para construir la ética civil.

Gracias a la estimativa como capacidad humana y a la axiología como disciplina filosófica, los estudiosos del valor han definido las características de los valores; las más relevantes son: a) polaridad. Los valores son siempre positivos y negativos, existen el valor y su respectivo antivalor: justicia e injusticia, honestidad y deshonestidad, respeto e irrespeto, etc.; b) Intemporalidad. En cada época se estimarán unos valores y dejarán de estimarse otros. Como indica Adela Cortina, en cada época, la justicia ha sido caracterizada de distinto modo, el valor no cambia con el tiempo, lo que cambia es la intensidad en el modo de estimarlo, un valor puede ser encubierto por otros que, en un momento dado, la sociedad los viva con más intensidad; c) Jerarquía. Gracias a sus características específicas los valores han sido clasificados de varias maneras. En base al medio en que se realizan tenemos: valores lógicos, éticos, estéticos, místicos, eróticos, religiosos, vitales, etc. Tomando en cuenta el grado de perfeccionamiento humano que aporta el valor, puede verse su jerarquía; así tenemos que los valores corporales están en un nivel inferior a los intelectuales, a su vez, los intelectuales están en un nivel inferior a los espirituales -valores morales como la justicia, honestidad, paz, solidaridad-; y finalmente d) Objetividad. Los

valores trascienden al sujeto o a la circunstancia que los manifiesta, valen por sí mismos y no los inventamos, sólo los estimamos, los degustamos. El valor puede estimarse más allá del ser o la acción que los pone en evidencia ya que tienen el carácter de *necesario*, no es contingente, no depende de otro para existir, trascienden al sujeto. En resumen, al igual que los objetos ideales, los valores tienen inmaterialidad, intemporalidad, universalidad y objetividad.

Ahora bien, en una sociedad pluralista, en donde convergen ciudadanos con diferente modo de pensar, no todos estiman los valores en su real dimensión -objetiva-. Para superar este problema la filosofía contemporánea ha propuesto las éticas procedimentales propuestas por Apel y Habermas. Como conocemos, dichos autores proponen un procedimiento dialógico para legitimar las normas, pero no abordan el tema de los valores. Adela Cortina hace una crítica al respecto; indica que, sin la capacidad de estimar los valores, será muy difícil crear normas realmente justas, será imposible estimar como seres valiosos a aquellos que intervienen en el diálogo. Para estimar objetivamente los valores, el diálogo en condiciones de igualdad es una herramienta muy útil, ya que ayuda a entender si los interlocutores basan sus argumentos en una estimativa objetiva de los valores o en intereses subjetivos. Según Adela Cortina, para que los interlocutores basen sus argumentos en valores objetivos en lugar de intereses egoístas, es necesaria la racionalidad cordial más que la racionalidad instrumental.

Con el precedente de que, fundamentar, no es más que dar razones por las cuales afirmamos que algo es coherente, verdadero, válido, etc. -algo muy diferente al fundamentalismo o al dogmatismo-, mostramos que la ética cívica se fundamenta en los mínimos de justicia, valores morales objetivos exigibles a todos, sin importar las creencias particulares, la cultura, la raza o la tendencia política. Este fundamento permite que la ética cívica pueda ser compartida por todos los pueblos de la tierra, ya que descansa en el respeto a la autonomía y dignidad del hombre. También son bases de la ética cívica la racionalidad, el diálogo, la justicia y una normatividad consensuada. Al ser una ética de la justicia, la ética civil se fundamenta en un valor objetivo por excelencia; y es dicho fundamento el que hace que la ética cívica sea capaz de superar todo tipo de subjetivismo y relativismo.

En la primera década del siglo XXI Adela Cortina ha propuesto un fundamento más para la ética cívica: la Racionalidad Cordial, una racionalidad del corazón que

complementa los aportes de la racionalidad práctica y la del deber kantiano dándole a la ética un fundamento más humano y universal. Al distanciarse de la ética del discurso presta importancia a otro tipo de argumentos basados en narrativas, historias, sentimientos y virtudes; enfatiza en la compasión y el reconocimiento destacando el carácter cordial de la ética. Clarifica que los vínculos humanos van más allá de los *intereses*, mostrando así las limitaciones del contractualismo. No busca eliminar la razón práctica, el deber, el placer, o la virtud, busca tomar de las distintas corrientes éticas lo que ayuda a descubrir en el *reconocimiento cordial* la fuente de la obligación ética.

Así pues, la propuesta ética de Adela Cortina busca proporcionar los elementos teóricos, como lo son la justicia -valor objetivo- y la compasión -razón cordial-, para fundamentar una ética realmente universal en aras de formar una sociedad realmente humana. Lastimosamente, no todos buscan ese objetivo, muchas personas no buscan vivir los valores morales, sino los antivalores. La violencia, la deshonestidad, el odio, la venganza, la corrupción en sus innumerables formas determinan una realidad social diametralmente opuesta a la buscada por la ética civil. Este fenómeno de corrupción y violencia es el que va configurando la llamada *crisis de valores*. Adela Cortina aborda el tema indicando que toda crisis son momentos de transición, de cambio, no necesariamente negativos. Una enfermedad entra en crisis cuando se decanta hacia la recuperación o hacia la muerte. En general, una crisis puede ser una oportunidad para mejorar.

En el ámbito filosófico, la posmodernidad ha evidenciado varias crisis en la sociedad de mediados del siglo XX: la crisis de los grandes relatos, el fin de las ideologías, la negación del sujeto, el fin de la historia, el desencanto del progreso ilimitado, etc. Estas crisis, de una u otra forma han conformado lo que hoy se conoce como crisis de valores. Los diferentes estructuralismos propugnaron la muerte del sujeto; el fin de la historia como la muerte de las ideologías, del reconocimiento, de los ideales, y su reemplazo por el cálculo económico, la racionalidad instrumental, el consumismo, etc.; el fin de los *grandes metarrelatos* como el del progreso indefinido de la razón. El planteamiento hegeliano, *todo lo real es racional, y todo lo racional es real*, fue objetado por Auschwitz; la revolución proletaria como recuperación de la verdadera esencia humana es objetada por el totalitarismo de Stalin; la validez de la economía libre de mercado es objetada por las distintas crisis del sistema capitalista, etc.

La consecuencia en el campo de los valores fue diversa. Por ejemplo, Nietzsche y su enunciado *Dios ha muerto*, expresaba que la creencia en valores últimos o en esencias inmutables, ya no existen. En realidad, Nietzsche no objeta lo esencial del valor, sino la *absolutización de los valores*, como sería la absolutización de Dios en detrimento de la felicidad del Hombre. Cuando el movimiento posmoderno niega la existencia de parámetros absolutos o esenciales, se produjo la negación de valores y normas universales. Dicha negación daba pie a que toda persona tomara un rumbo axiológico particular, cayendo nuevamente en una suerte de absolutismo; a decir de Vattimo, al invalidar un metarrelato se colocó otro metarrelato; al querer demoler ciertos valores, se absolutizaron otros, cayendo en el mismo error. En conclusión, el movimiento posmoderno no fue la opción para humanizar al hombre, su influencia en el comportamiento social fue uno de los factores que contribuyó al surgimiento de la llamada crisis de valores. Afortunadamente en el mundo de la filosofía y en especial en el de la filosofía moral, han surgido opciones para superar la crisis mencionada, una de esas opciones, es la ética civil ya que coloca al ser humano como protagonista haciendo que las disciplinas sociales: ética, política, economía, etc., ya no dependan de entes omnipotentes como lo fueron en su momento la Iglesia o el Partido comunista en Rusia o China, sino de lo que los ciudadanos libres e independientes decidan. Con lo analizado vamos entendiendo el real significado de la llamada crisis de valores. Nietzsche anunciaba el advenimiento de una crisis de valores entendida como transvaloración de los valores, misma que se daría gracias al *nihilismo*. El nihilismo entendido como el rechazo del valor vendría por la interpretación cristiana de la moral, ya que ésta se basa en algo que está fuera de este mundo, en una proyección hacia un más allá. El nihilismo sería una consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia, la cual sería una interpretación errónea de la moral cristiana.

Heidegger acusa a Nietzsche de continuar con una *metafísica de la subjetividad* ya que la voluntad de poder sería el eterno retorno entendido como amor a lo predestinado. Cuando Nietzsche, después de la muerte de Dios, coloca al Hombre como el generador de sentido, genera una metafísica ya que coloca al hombre como principio y fundamento a través de la voluntad de poder, las sombras divinas persistentes en el superhombre. Con la crítica a Nietzsche, Heidegger objeta toda valoración que parta del sujeto y todo aquello que sea fuente de sentido como la ciencia y la técnica. Las dos grandes conflagraciones

mundiales vividas por Heidegger le revelan el poder devastador del hombre gracias a la ciencia y a la técnica. Muchos le reprochan el no haber profundizado en los problemas técnicos como la contaminación, el experimentar con seres humanos, la manipulación de las conciencias a través de los medios de información, etc. La realidad filosófica, social, política y científico-técnica, analizada por Heidegger, revela la realidad crítica de la Europa de mediados del siglo XX. El negar la validez de valores supremos y el uso destructivo de la ciencia y la técnica, generaron una de las crisis de valores más catastróficas de la humanidad.

Para Ortega y Gasset, que también vivió de cerca las dos guerras mundiales, la civilización occidental había muerto por sí misma, había estrangulado sus principios probando que en realidad no eran tales. Pero tal muerte no significaba su desaparición, la crisis que enfrentó sólo hizo que dude de sí misma, pero eso no significó su extinción. Para Ortega, una crisis histórica se da cuando el sistema de convicciones de una generación pierde significado. Sin convicciones se genera un vacío vital, una carencia de mundo; en esta situación el hombre pierde el rumbo de su vida ya que ser en el mundo significa estar en las convicciones y creencias. Cuando unas creencias pierden significado, el hombre asume otras, es decir entra en crisis, para Ortega este estado crítico se da cuando el hombre asume convicciones negativas. Así pues, lo que llamamos crisis de valores, son realmente crisis de creencias.

José Luis Aranguren también abordó el tema de la crisis de valores entendida como crisis moral. Expresó una honda preocupación por la desmoralización de la Europa del siglo XX y en especial por la desmoralización del pueblo español. Aranguren recuerda que Unamuno indicaba que el problema de nuestro tiempo, es decir el origen de la crisis moral, era la pérdida de la dimensión trágica, la ausencia de grandes preguntas y la entrega a lo inmediato; ya no existen interrogantes profundas acerca del Hombre, del bien, del mal, de los ideales, etc., esa actitud se ha reemplazado por lo coyuntural y lo efímero, por el tedio e incluso por lo catastrófico, es decir por el miedo. Aranguren plantea la necesidad de sobreponerse a la desmoralización y opta por el compromiso intelectual de crear un mundo mejor. Dirá que la ética de Ortega es muy diferente a la ética del existencialismo, ya que es una ética de la ilusión que tonifica y entusiasma, una ética llena de esperanza y por lo tanto

llena de humanismo. Así, la ética orteguiana no es una ética de crisis, más bien presenta opciones para salir de la crisis moral, de la crisis de creencias.

Otro aspecto de la crisis moral analizada por Aranguren es la causada por la tecnologización de la sociedad. La cultura tecnológica ha generado la sociedad del consumo y del bienestar. Al requerir consumidores, esta sociedad educa a sus ciudadanos para ser entes de producción y consumo, esto provoca que la moralidad pase del plano personal al social; se desplaza la responsabilidad moral de la persona a la organización tecnológica. Así, la tecnología social es la que define el bien y el mal, ya no la moral; de esta forma se produce la crisis moral y el nihilismo que ha desmoralizado a la sociedad contemporánea. El problema ético fundamental generado por la tecnologización de la sociedad está dado por la desigualdad entre el progreso técnico y el progreso moral. Sólo en la medida en que haya una unión armónica entre el desarrollo tecnológico y la educación en valores morales será posible superar la crisis que enfrenta la sociedad de consumo altamente tecnologizada.

Ya conocemos que la naturaleza del valor es el valer, además los valores son estimables, inmateriales, intemporales, universales, objetivos, tienen polaridad y jerarquía. Estas características nos indican que los valores no cambian ni pueden cambiar, es decir no pueden entrar en crisis. Lo que cambia es el interés que tienen las personas con respecto a uno u otro valor. Muchas veces se priorizan valores inferiores o se asumen antivalores. Esto nos revela que la verdadera crisis no es la de los valores, es la de estimativa, es una crisis de *enfoque axiológico*, de priorización o inhibición de los valores superiores.

Adela Cortina afirma que nunca ha existido una época en la cual los valores se hayan vivido a plenitud. Tampoco es cierto que hayan sido ignorados totalmente, siempre vicio y virtud han coexistido en todo tipo de sociedad. Según Horkheimer y Adorno, lo que agravó la crisis moral fue la absolutización de la razón instrumental que hizo surgir la revolución científico- técnica y la revolución industrial. Dicha absolutización tomó el control del comportamiento social y personal desplazando a segundo plano la moral, la estética, el arte, la religión. La estimativa del hombre moderno fue dirigida hacia valores pragmáticos y utilitaristas, los valores humanos, supuestamente, impedían el avance de la civilización. La sociedad industrial-mercantilista, al necesitar vender sus productos, convirtió al hombre en un ente de consumo. Se priorizaron los valores hedonistas y

consumistas. Se educó a los ciudadanos para buscar el lucro, dejando de lado la justicia, la equidad o el respeto. Surge el dinero como “valor” fundamental y los valores morales fueron relegados. Para Adela Cortina, este estado crítico se debe a que, en la actualidad, las actividades sociales como la política, la empresarial, la docente, la sanitaria, etc., ya no se hacen como servicio a la comunidad sino como medio para obtener dinero, prestigio o poder.

Así las cosas, surgió una actitud facilista ante la vida. Richard Rorty proponían que la moral no debía tomarse en serio, ya que podría devenir en dogmatismo e intolerancia; no debían existir convicciones. Como consecuencia surgen personas incapaces de asumir seriamente valores que impliquen constancia y sacrificio. Cualquier proyecto para crear una sociedad justa, sería abandonado al primer momento en que se necesiten convicciones fuertes.

Adela Cortina define cuatro crisis de valores: a) Crisis de juicio moral. Al darse la transición del código moral único al pluralismo moral, sobrevino un gran desconcierto en cuanto al bien y el mal moral. Al eliminar a Dios como fundamento de la moral, muchos pensaron que todo estaría permitido, cosa que es totalmente errónea ya que el bien moral no depende de la creencia o increencia religiosa, ni tampoco de las instituciones como el Estado o la Iglesia, sino que son las personas las que están llamados a construir una “ciudadanía moral”; b) Crisis Sociológica. Hoy las grandes utopías ya no motivan a los jóvenes, sólo existe un pragmatismo que promueve únicamente la adaptación a las circunstancias. La ética kantiana, los planteamientos del catolicismo y aún los ideales marxistas son ignorados. La sociedad habría perdido su norte moral, sólo queda adaptarse a las circunstancias para sobrevivir. Esta situación debe cambiar; es necesario asumir valores universales como la justicia, la equidad, la inclusión, la solidaridad, etc.; c) Crisis Filosófica. Para Adela Cortina, la crisis filosófica es crisis de fundamentos. Cuando los códigos morales únicos entraron en crisis, la ética diseñó modelos de fundamentación válidos para creyente y no creyentes. Muchos piensan que es imposible fundamentar el fenómeno moral, otros piensan que sí. Más allá de las divergencias, al analizar problemas como la pobreza en el mundo, la deforestación o el calentamiento global, todos estarán de acuerdo en que son problemas que afectan al mundo entero, y que hay que buscar soluciones universales en las que todos debemos estar de acuerdo. d) Crisis de Sentido. Es

la crisis de sentido compartido, un sentido de unidad que hoy ya no existe. Cuando las grandes utopías perdieron su fuerza motivadora y se relegó a segundo plano el sentido religioso, los ciudadanos quedaron carentes de un objetivo unificado con el cual llevar adelante un proyecto de sociedad. Si a dicha carencia le sumamos la corrupción generalizada y la indiferencia ante los problemas de los más desposeídos, obtenemos un escenario realmente crítico.

En síntesis, la llamada crisis de valores es realmente una crisis de estimativa, de apreciación, o de priorización. Es no saber distinguir lo realmente justo, honesto, o constructivo. Es fundamentar las acciones o las omisiones en el subjetivismo o el relativismo. Es ignorar lo trascendente del ser humano, lo universal o aquello que tiende a la búsqueda de ideales superiores, así como la búsqueda del bien común. En definitiva, la crisis de valores es realmente una crisis *moral*.

¿Cómo superar la crisis moral? Adela Cortina indica que la crisis moral presente no significa el fin de la moral; es el crepúsculo del sistema moral vigente, pero vislumbramos el nacimiento de una nueva moral. Si la razón práctica, o más aún la razón cordial, dirige el comportamiento moral, será posible la creación de una ética que fomente la inclusión y contribuya eficazmente a la edificación de un mundo de paz y justicia. Este objetivo podrá ser alcanzado gracias a la ética cívica, ya que puede superar las crisis mencionadas. Supera la crisis de estimativa ya que permite identificar los valores que tienen una jerarquía superior -los mínimos de justicia-. La crisis de objetividad originada por el subjetivismo o el politeísmo axiológico es superada gracias a que los mínimos de justicia son valores objetivos que se presentan al hombre como imperativos a realizar, no son opcionales. La crisis de universalidad, producida por el subjetivismo y el comunitarismo, la supera la ética civil gracias a que es una ética de la justicia. Al ser un valor objetivo, la justicia es un valor moralmente exigible a cualquier persona o sociedad que quiera pensar racionalmente. La crisis de normatividad que niega la validez de normas universales es superada gracias a las características procedimentales de la ética civil; el diálogo permite definir normas que todos asumen como suyas, así se supera la heteronomía de las éticas prekantianas y el monologismo kantiano. En síntesis, por las características presentadas, la ética civil es una opción para superar la crisis moral contemporánea.

Otro de los elementos sociales que pueden ayudar a superar la crisis moral son las creencias religiosas. La ética civil es una ética no confesional pero no niega validez a las éticas confesionales, más bien proporciona lineamientos para una mejor realización de los máximos de felicidad. Creyentes y no creyentes, debemos contribuir en la creación de una sociedad más justa y feliz. En este sentido Adela Cortina indica que una ética creyente como la cristiana, busca la hermandad entre los seres humanos. Este máximo de felicidad bien puede iluminar y motivar a todo tipo de sociedad a aplicar los mínimos de justicia. Si una moral creyente se deja guiar por la moral cívica, puede aceptar los razonamientos de la ética cívica para superar la crisis moral. El máximo de felicidad cristiano expresado por el amor al prójimo, facilita el aceptar normas objetivas y universales, así se pueden fundamentar mejor los preceptos y mandatos evitando caer en el dogmatismo irracional de una ortodoxia destructiva. La gran capacidad motivacional de las éticas religiosas puede ayudar a superar la crisis moral ya que forman en el hombre un ethos superior al racional, forman un ethos espiritual.

Como vemos, existen opciones para superar la crisis moral, pero muchas personas no acogen dichas opciones debido a que no existe una voluntad de entendimiento. Toda persona es capaz de comprender qué beneficia y que perjudica al hombre, pero muchos optan por lo destructivo. Aquí entendemos que todo ser humano debe ser dueño de sí mismo y no dejarse llevar por motivaciones destructivas. Así se podrá crear un lenguaje moral unificado con el cual dialogar y llegar a acuerdos mutuos superando los pactos estratégicos para defender intereses egoístas. Con una real voluntad de entendimiento será posible superar la crisis moral.

Adela Cortina reitera que, para propiciar la voluntad de entendimiento es necesario educar al ser humano. Toda conciencia moral depende de la educación de las personas, en especial la educación de la autoestima. También se debe educar a la persona en una perspectiva global, se deben inculcar principios que superen los prejuicios de raza, religión, condición económica, etc., de modo que las personas y culturas lleguen al nivel postconvencional indicado por Kohlberg. Como sugiere Adela Cortina, una educación integral debe tener en cuenta la dimensión comunitaria, el proyecto personal y la capacidad de universalización. Si se educa a todos los seres humanos en los mínimos de justicia, habrá alguna esperanza de eliminar los abusos que los poderosos -personas y pueblos- ejercen en

contra de los más débiles. Cada vez es más urgente educar en una moral cívica. Solo en la medida en que los mínimos de justicia sean parte fundamental de la conciencia moral de las sociedades del mundo, será posible superar, no solo la crisis moral, sino *la crisis de humanidad*.

Otra de los aspectos de la crisis moral que enfrenta la sociedad actual es el aspecto político. Para plantear una solución a esta problemática, Adela Cortina propone que la política se guíe por la ética, en especial por los mínimos de justicia. En la medida en que la ética guíe la política, se priorizará el bien común y se evitarán abusos por parte de los que detentan el poder. Si los ciudadanos son educados en base a los mínimos de justicia habrá más probabilidad de que surjan políticos honestos y justos que puedan armonizar los máximos de felicidad con los mínimos de justicia. Desde la Gracia clásica, la moral ha normado el comportamiento social, la ética al ser filosofía de la moral, también ha contribuido a perfeccionar la moral social. La ética entra en relación con la política en el momento en que la sociedad norma jurídicamente las acciones de los ciudadanos. Adela Cortina indica que la modernidad configuró una moral universalizable basada en la razón, cuando Dios dejó de ser el medio para legitimar el bien y el mal moral, surgió la necesidad de que el poder político norme el comportamiento social, era necesario que el Estado haga respetar los mínimos de justicia para que cada ciudadano realice su proyecto de felicidad particular.

En la modernidad surge el *contrato social*, aquí se reflexionará acerca de la legitimidad del orden estatal y la obligación política de los ciudadanos hacia ellos mismos. Estos temas contribuyen al entendimiento de la relación entre gobernantes y gobernados. Para Adela Cortina dicha relación es una *relación política* entre el individuo y la comunidad política, por esta razón se llega a ser ciudadano sólo cuando se es reconocido e integrado por la comunidad política, en este caso el Estado nacional de derecho. Así, el ciudadano dirigirá sus acciones y omisiones mediante normas morales, pero también por normas jurídicas impuestas por el Estado. Para garantizar el orden social, el Estado deberá armonizar los mínimos de justicia obligatorios para todos, con los máximos de felicidad particulares.

El Estado Nación moderno garantiza las libertades: de culto, de conciencia, de expresión, etc., pero también debe evitar que se atente contra el bien común; para lo cual

debe aplicar los mínimos de justicia. Adela Cortina propone que los ciudadanos entiendan la libertad como autonomía, como capacidad para orientarse por normas universalizables y como participación en los asuntos públicos. Si todo ciudadano entiende que es mejor vivir en un país fundado políticamente en la justicia y el derecho, que vivir en dictaduras autoritarias o aristocráticas, será más fácil forjar democracias más participativas en donde la relación gobernantes-gobernados colaboren en la construcción de sociedades justas. Sólo así se podrá buscar el bien común; de hecho, todo sistema de gobierno debería buscar el bien común. Para entender qué es el bien común, primeramente, hay que definir quién es el ciudadano. Gracias a la conformación de *unidades transnacionales* como la Unión Europea, apareció una organización política distinta al del Estado Nación. En esta nueva realidad había que redefinir las características del ciudadano. También había que tomar en cuenta el resurgimiento de los nacionalismos y las migraciones forzadas. Había que reflexionar acerca de los distintos modos de pertenecer a un Estado nacional y acerca de los derechos que implicaban dichos modos de pertenencia, ya que, cuando una persona adquiere el estatus de ciudadano, adquiere derechos que el Estado debe garantizar.

Tanto la teoría ética como política, debe tomar en cuenta lo justo y lo bueno para diseñar políticas gubernamentales que busquen el bien común. Todo gobernante debe armonizar los mínimos de justicia y los máximos de felicidad. La ética de la justicia debe definir los mínimos decentes para que un Estado tenga legitimidad. La ética de la felicidad debe definir qué realmente proporciona felicidad a los ciudadanos. Para Adela Cortina, la articulación de mínimos y máximos en el Estado nación moderno posibilita: a) Construir una ética cívica democrática; b) Aplicar los mínimos a los distintos ámbitos de la vida social para elevar la moral del ciudadano; y c) Construir una ética universal, un orden internacional en donde se respete los modelos de felicidad de todos. También permite que surja *Estado de justicia* que supera al Estado de derecho donde las normas son más importantes que las valoraciones morales, y al Estado de bienestar paternalista e inmovilizador; dicha superación se da debido a que los mínimos de justicia los administra el Estado, mientras que el bienestar es cuestión de cada persona.

En resumen, Adela Cortina indica que, para gobernar para el bien común, se debe desarrollar un Estado de Justicia que supere al Estado del bienestar. Es más importante el respeto a los derechos fundamentales de los ciudadanos que la felicidad de los hombres. Al

garantizar los derechos de las personas -mínimos de justicia- se crean las condiciones para que las personas puedan realizar sus proyectos de felicidad -máximos-.

Tratar de lograr un gobierno para el bien común muchas veces ha dependido de la ideología tanto de gobernantes como de gobernados. La historia demuestra que las ideologías siempre han entrado en conflicto. Cuando un grupo social adopta modos diferentes de comprender la realidad aparece el conflicto, más aún si la nueva forma de entender la realidad parte del subjetivismo o el fanatismo -claro está que no todo convencido es un fanático, también hay convencidos que defienden el bien común-. Una de las diferencias ideológicas más conocidas es la burguesa y la proletaria. Marx indicará que toda la historia de la sociedad humana ha sido una historia de lucha de clases; esta se manifiesta como una lucha por imponer criterios particulares, generalmente de los más poderosos. En la actualidad, se está dando un hecho que divide radicalmente a ciertos sectores de la sociedad: el rechazo al pobre. Adela Cortina lo denomina *aporofobia*. Día a día miles de personas buscan una nueva vida en naciones del primer mundo; si el migrante trae dinero no es problema, pero si el migrante es pobre será rechazado, marginado, vejado, humillado, etc. El verdadero problema no es la xenofobia, es la aporofobia. En la sociedad contemporánea donde se prioriza al dinero en lugar del ser humano, el pobre es considerado como un ser de segunda categoría, sin derechos ni dignidad.

Estos problemas evidencian la necesidad de que los gobiernos del mundo, más allá de las ideologías políticas o religiosas, busquen superar la discriminación, el abuso de poder, los fanatismos ideológicos, etc. La política debe basarse en principios éticos y morales que respeten la dignidad de las personas, que reconozca sus garantías individuales y sociales y que fomente la igualdad. Es necesario que los estados combatan la xenofobia, la aporofobia, el fanatismo y el abuso de poder, en aras de defender la democracia y la dignidad humana. La política debe reconocer a todo ser humano como un fin en sí mismo - como diría Kant- sin importar el tipo de ideología que profese cada ciudadano.

Para dirigir el destino de los ciudadanos, el poder político debe tener legitimidad. Para organizar la sociedad todo gobierno elabora leyes y reglamentos; pero no siempre dichas leyes son justas ni velan por el bien común. Es evidente que, para ser legítima, toda legislación debe tener un sustento ético. Pero ¿qué tipo de ética debe legitimar la política? Adela Cortina cree que la *ética dialógica* puede ayudar a legitimar el Estado de justicia, ya

que su naturaleza discursiva y su racionalidad normativa, puede formar la voluntad democrática. Queda en evidencia que la política debe complementarse con la ética. Pero ¿puede la ética ser neutral al momento de definir las normas estatales que regirán la sociedad? Para Habermas, el principio de universalización sería moralmente neutral ya que sólo los discursos prácticos generarían las normas de la moral y del derecho. Apel discrepa de Habermas y plantea que el principio del discurso no es moralmente neutral ya que la ética discursiva y el principio de universalización requieren de discursos reales en la creación de leyes que afectan a toda la sociedad. Apel insiste en que, para definir normas jurídicas primero hay que definir normas morales ideales ya que la autoridad del Estado de derecho no puede ser fundamentada solamente en procedimientos de discursos que ignoren la influencia de los factores de poder. Así pues, la ética no puede ni debe ser neutral en el momento en que el Estado cree preceptos legales; Las leyes emitidas por el Estado son de carácter mandatorio y los ciudadanos no pueden dejar de obedecerlas. En la medida en que el poder político se base en los postulados de una moral cívica dialógicamente estructurada, tendrá legitimidad, caso contrario no debería regir el destino de los ciudadanos.

Según lo dicho, un Estado legítimo sería el formado en base a principios morales consensuados dialógicamente, así se forjaría el entendimiento social. Adela Cortina recuerda que el entendimiento social en occidente se configuró en base a los relatos del *contrato* y la *alianza*. Para superar el estado de naturaleza violento e interesado, los ciudadanos acordaron renunciar a su deseo natural de posesión y codicia y se sometieron a una ley común, ese es el contrato. La otra forma de organización será la alianza la cual parte del reconocimiento mutuo, es decir reconocer que el Otro tiene la misma dignidad humana que Yo; este reconocimiento es el que genera la obligación moral.

De esta manera, el pensamiento ético y político de Adela Cortina tiende a forjar la *ciudadanía cosmopolita*, una ciudadanía social y comunitaria que busca la igualdad de derechos para todos sin importar su lugar de procedencia, recursos económicos, ideología política o credo religioso. Esta ciudadanía debe responder solamente al derecho universal de justicia por ser ciudadano del mundo; además comparte causas comunes y sobrepone el proyecto compartido sobre las características individuales de raza, género, inclinación sexual, lengua, etc. Para nuestra autora, el ideal cosmopolita está en el reconocimiento de derechos a los refugiados, en la denuncia de crímenes contra la humanidad, en la necesidad

de un Derecho Internacional, en la existencia de los organismos internacionales y en la solidaridad de una sociedad civil que trasciende las fronteras.

Seguidamente, Adela Cortina reitera la necesidad de la educación moral, la cual debe formar el carácter de la persona para que busque su felicidad; pero también debe ayudar a entender que la felicidad personal sólo se la puede alcanzar al vivir en sociedad, al ser miembro activo de una comunidad de la cual aprende valores, tradiciones, formas de vida, etc. La educación debe formar a niños y jóvenes para que forjen una sociedad en donde se respete la dignidad humana, sólo así se construirá la ciudadanía cosmopolita en donde la política internacional esté cimentada en los mínimos de justicia y se respeten los máximos de felicidad.

Como ya lo mencionamos, Adela Cortina menciona que las éticas procedimentales bien pueden ser el medio para legitimar la organización política de la sociedad, pero también indica que dichas éticas, al ser meramente normativas y reglamentarias, no abarcan toda la magnitud del fenómeno ético y político. De la misma manera, la ética del deber, al hacer un énfasis en la autonomía se ve limitada al no contemplar la dimensión dialógica de la persona. Para superar estas falencias de la ética dialógica y la ética kantiana, y replantear los desafíos a los que debe responder la ética cívica, Adela Cortina propone la ética de la razón cordial. Mostrará que el reconocimiento cordial es la fuente de la obligación ética. Nuestra autora indica que el interés individual lleva al hombre a realizar pactos, pero las personas no siempre se guían por intereses, también se guían por el reconocimiento de la dignidad del Otro. Así, la obligación moral no surge sólo del egoísmo o del individualismo, surge también de la simpatía y la humanidad; las razones por las que me obligo a actuar no sólo proceden de la razón sino también del sentimiento. Aquí Adela Cortina entra en el ámbito de los valores, indica que, si se integra razón y sentimiento, es más fácil estimar los valores, es decir es más fácil degustarlos; pero, las personas aisladas no podrán determinar valores como la verdad o la justicia, hay que estar en relación otros para hablar de justicia, no basta con argumentar lógicamente, también hace falta emplear el corazón, así, el vínculo comunicativo será el que genere la obligación moral. De esta manera se genera una ética cívica cordial que propone: la no instrumentalización; el empoderamiento; la distribución equitativa de los recursos; la participación dialógica de los afectados, y la responsabilidad por los seres indefensos no humanos. Para lograr este objetivo, nuestra autora ve la

necesidad de educar en una ciudadanía cordial que desarrolle el conocimiento, la prudencia y la sabiduría moral.

Para entender la base de la ética cordial, hay que conocer la capacidad de amar característica propia del ser humano. Esto nos remite a la necesidad de conocer la naturaleza humana. En esta tarea nos ayudan Gehlen, Zubiri, Julián Marías y Laín Entralgo, entre otros. En el análisis que hace Diego Gracia de los aportes de Gehlen, Scheler y Zubiri, encontramos que, para entender al ser humano, toma las ideas judeocristianas de la creación del hombre; la visión predominante en la Grecia clásica, la cual caracterizaba al hombre como un ser de razón, de logos; y las investigaciones de la ciencia moderna. Thomas Henry Huxley defendió la teoría de la evolución darwinista y la aplicó explícitamente al hombre. A él se opuso Richard Owen, el cual propuso que la teoría de la evolución era válida sólo para los animales, no para el hombre. Huxley observó que las características biológicas del ser humano no son muy especializadas, lo cual implicaba que el hombre era más primitivo que los monos antropoides y la mayoría de los mamíferos. Hermann von Klaatsch afirma que, debido a su especialización y adaptación al medio, los mamíferos no pueden evolucionar; el ser humano al estar poco especializado sí puede evolucionar. Klaatsch elaborará una teoría evolutiva muy distinta de la darwiniana, dirá que monos y humanos tendrían un mismo origen primordial, pero más cercano al hombre que al mono. Esto implicaría que la especie humana sería una rama evolutiva propia, y que, lo más probable era que el mono proceda del hombre.

Diego Gracia recalca que las teorías indicadas ya han perdido vigencia, sólo queda la conclusión de que el ser humano es un sujeto biológico muy peculiar que ha superado su inadaptación al medio gracias a la capacidad de generar cultura y pensamiento, es decir a podido generar la “vida del espíritu”, una vida que es biológica y filosófica. Scheler, basado en los aportes de Klaatsch entre otros, concluye que la especie humana, entendida como ser racional, no es la etapa máxima del desarrollo vital, ya que el desarrollo de la capacidad instrumental no explica el surgimiento de lo realmente humano: *el mundo del espíritu y la cultura*. Así pues, para entender al hombre, lo biológico no es suficiente.

Según Scheler, la palabra hombre, primeramente, se refiere a los caracteres morfológicos, a lo natural y animal, es decir al primer concepto de hombre o *concepto sistemático natural*. Propone el *concepto esencial del hombre*, entendido como principio

que no puede reducirse a la evolución natural de la vida; se reduce al fundamento supremo de las cosas, fundamento del que la vida es sólo una manifestación parcial. A este principio los griegos lo llamaron *razón*, Scheler lo denomina *espíritu*, palabra que incluye el concepto de razón, no sólo como pensar ideas, sino intuir fenómenos primarios o esencias y actos emocionales y volitivos como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración. La persona es el centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, así acuño el concepto de *homo spiritualis*, el ser que está por encima de la naturaleza y se opone a ella, es decir quedarse a solas con el sentido esencial, propio de la vida del espíritu. Para Diego Gracia, esta afirmación de Scheler conduce a un dualismo parecido al platónico, para superarlo propone un concepto unitario de ser humano que no se base en una sola cualidad -razón, espíritu, etc.- sino en el ser humano completo.

Arnold Gehlen buscó superar el dualismo indicado mediante la comparación del ser humano con el animal y con la teoría de que el hombre está abierto al mundo, es decir, puede ser impresionado por información exterior a él. Mientras que el animal actúa mediante instintos innatos que le ayudan a sobrevivir en ambientes determinados, el hombre es capaz de entender su puesto en la naturaleza; ha mermado sus instintos, sentidos y su fuerza física, pero tales deficiencias las compensa gracias a su capacidad intelectual que le permite transformar cualquier ambiente natural y adaptarlo en su beneficio. Y es precisamente la capacidad intelectual la que da a entender que el hombre no es un ser meramente biológico, aunque Gehlen cree que definir al hombre como *ser espiritual* no ayuda a ver la conexión entre lo corporal y la razón o espíritu, por eso debe darse una visión unitaria del hombre, una visión antropobiológica.

Para explicar cómo la inteligencia ayuda a la supervivencia material del hombre, los filósofos pragmatistas indican que es a través de la creación de utensillos e instrumentos. Bergson y Scheler diferenciarán la inteligencia pragmática de lo específicamente humano; plantean que los animales tienen inteligencia, pero no espiritualidad ya que entre inteligencia y espíritu hay una diferencia cualitativa. Así, el dualismo cuerpo-alma sería sustituido por el de inteligencia-espíritu. Diego Gracia indica que los dos dualismos serían inaceptables. La realidad humana debe verse como una realidad unitaria dada por la propia estructura biológica. El ser humano es unitariamente espiritual y mundano, no sólo natural.

Es así como surge la antropobiología que, superando prejuicios ancestrales elaborará una biología auténticamente humana y una antropología rigurosamente biológica.

Zubiri, para elaborar su propuesta antropológica, deja entre paréntesis a la fenomenología ya que busca verdades necesarias y absolutas. En base a la biología y la neurología diseñará su tesis fundamental: *la inteligencia humana es sentiente*; a través de esta teoría infiere que todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico. La inteligencia actualiza las cosas de forma distinta de aquella que se da en los animales; de hecho, genera la capacidad de aprehender las cosas, ya no como símbolos, sino como realidades. A esta condición del hombre, Zubiri la llama hiperformalización, la cual permitió que el hombre sobreviva en un medio hostil. Estas características del hombre llevan a Zubiri a desarrollar el concepto de *sustantividad*; indica que la sustantividad humana es cualitativamente distinta de las sustantividades de los animales. Mientras que el animal se adapta al medio, el ser humano, gracias a la inteligencia, adapta el medio a sus necesidades; en vez de vivir en “justeza natural”, vive, en “justicia moral”, así se entiende que la justificación moral, viene exigida por las propias estructuras biológicas.

En síntesis, Zubiri desarrolla una visión unitaria del hombre -realidad *una y única*-, la cual se caracteriza por ser una unidad primaria y física de varios elementos, unos físico-químicos, otros psíquico, como la inteligencia. El aspecto psíquico Zubiri lo denomina «psique», la cual no sería una sustancia en ningún sentido, siendo solamente otro subsistema de la sustantividad humana. Este subsistema tiene ciertos caracteres que no pueden reducirse al subsistema orgánico, más aún, hay aspectos en los que lo psíquico domina a lo orgánico. Así, el Hombre no tiene psique y organismo, sino que es psico-orgánico.

Para Julián Marías, la tradición filosófica de Occidente ha pensado al hombre y a la persona como una «cosa», por eso, hay que clarificar lo que es el hombre y lo que es la vida humana; para ello menciona la relación del hombre con los animales e indica que la presencia del animal ha ayudado al hombre a entenderse a sí mismo. Otra de las perspectivas desde las que se ha caracterizado al ser humano ha sido la relación hombre-Dios; están los dioses inmortales y los hombres mortales. En la tradición judeocristiana se subraya la independencia del hombre; en el Génesis se presenta al hombre como algo radicalmente diferente al animal. En la tradición griega, aparecerán las nociones de espíritu,

pneuma, razón, logos; nociones que orientaron la especulación antropológica de Occidente en el sentido que ya conocemos.

Julián Marías parte de las realidades que él, siguiendo a Ortega, llama *realidades radicadas*; el hombre es una realidad entre otras, en especial en la realidad radical de la vida en donde se constituyen todas las realidades efectivas, presuntas, trascendentes y hasta «imposibles». Es posible ubicar al hombre dentro de la biología y hasta «en el cosmos», como diría Scheler. Pero al hablar del hombre desde la vida personal, nada de lo biológico tiene sentido, ya que la vida no está en el cosmos, sino al revés; en la realidad radical, que es la vida personal, todo ser humano puede encontrarse a sí mismo y encontrar toda *realidad radicada*; encuentra al hombre, y puede decir de sí mismo «yo soy un hombre». Por esta razón, la esencia del hombre no está en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida personal.

Laín Entralgo tiene una visión más amplia del hombre. Toma el personalismo scheleriano para superar el positivismo y el relativismo. Para superar la naturalización positivista de la vida del espíritu opta por la tradición humanista. Mientras Zubiri defendía un emergentismo por elevación, Laín propone un emergentismo por estructuración, por eso cimentó su antropología en el concepto de persona. Su teoría “estructurista” y “dinamicista” de la realidad indica que toda la realidad está constituida por estructuras en continuo proceso dinámico lo cual produce saltos cualitativos que originan distintos tipos de realidades, así, el dinamismo de estructuración de Zubiri explica los cambios de la naturaleza antes del ser humano, pero no puede explicar los cambios acaecidos en el hombre. Laín cree que el salto al mundo del espíritu se da por estructuración, y no por *elevación* como planteaba Zubiri; por eso plantea que la naturaleza acaba dando de sí la vida del espíritu que será la característica específica del ser humano. La teoría de Laín, -el estructurismo dinamicista-, es monista y emergentista, defiende la especificidad e irreductibilidad de la vida del espíritu. En sus últimos aportes, Laín analizará la apertura del hombre a lo trascendente; reflexiona acerca de la evasión, la desesperación, el nihilismo, la metáfora, el agnosticismo y la creencia; también analiza cómo el ser humano puede acceder a Dios a través de la oración, el trabajo, el sacrificio y la experiencia mística; su objetivo es lograr que el cristianismo integre en su doctrina los aportes del pensamiento y la ciencia contemporánea.

Los aportes antropológicos analizados revelan que el hombre no sólo tiene una característica material -corporal-, también tiene una característica *espiritual*. Para analizar esta dimensión no material Jesús Conill propone la categoría de la *intimidad*. En la intimidad del ser humano se descubre la sinceridad y la verdad, valores que las tecnociencias pretenden programar en las máquinas inteligentes y «espirituales», pero, hasta hoy, tal hecho ha sido imposible ya que la intimidad es un componente exclusivo de la vida corporal humana. La mismidad de la persona va construyéndose gracias a las conexiones cerebrales que el hombre va estructurando a lo largo de su vida, eso es algo que los programas informáticos jamás podrán equiparar. Jesús Conill ratifica que el cerebro humano no es un computador más, sino un sistema de selección de información que opera en base a la selección somática, lo que hace que cada cerebro humano sea único; aquí es donde radica la individualidad, la subjetividad y la libertad del hombre, aquí radica su espiritualidad.

Para clarificar la noción de espiritualidad y entender cómo opera la capacidad de amar de la persona -elemento fundamental de la razón cordial-, es muy útil analizar el esquema fenomenológico de la persona. Todo ser humano tiene capacidades innatas que se manifiestan en sus actos. El análisis de las capacidades posibilita entender al hombre como un ser corporal, racional y espiritual. La corporalidad se refiere al sustrato material biológico en el que se manifiestan, principalmente los sentidos, las emociones y los instintos; a) los sentidos. Son capacidades con las cuales el ser humano percibe el entorno. Los más conocidos: la vista, el oído, el tacto, el olfato y el gusto; le ayudan al ser vivo a conservar su vida. b) Las emociones. Son reacciones psíquicas producto del procesamiento de datos obtenidos por los sentidos y procesados por el cerebro. El fin de las emociones -al igual que los sentidos-, es salvar la vida del hombre. Al ser reacciones biológicas, las emociones no son productos culturales, de hecho, los animales también tienen emociones; al ser reacciones reflejas, no dependen de la razón para desencadenarse, pero una vez dada la reacción emocional sí es posible discernir qué acciones tomar ante uno u otro agente tensor. Así se entiende que el comportamiento moral depende del dominio emocional que desarrolle la persona; d) Los instintos. Según Nietzsche, en el hombre priman el cuerpo y los instintos, la razón queda en segundo plano; el instinto es como la memoria, tiene capacidad de organización, abstracción y simplificación; se convierte en un hábito, en una

forma de juicio inherente al cuerpo que le lleva a actuar de forma determinada, cuando el juicio es asimilado no hace falta el estímulo, se vuelve un modo de autodisciplina. Para Freud, el instinto denota un comportamiento más propio del animal que del hombre ya que su naturaleza y fin está preformado, es fijo, estable e imperativo; es una fuerza operante en el animal y en ciertos comportamientos humanos. Para Freud, el instinto impele al hombre a conservar su vida y a perpetuar la especie, por eso suele ser una pulsión muy fuerte; al manifestarse la pulsión instintiva la persona tiene un espacio de decisión racional para elegir cómo reaccionar, cómo dominar la reacción instintiva; a este acto de dominio Freud lo denomina sublimación.

La segunda característica humana es la racional, se la relaciona con la inteligencia. Spearman la denominó inteligencia general, los factores de esta inteligencia son: el verbal, cuantitativo, espacial, la memoria inmediata, la velocidad mental o de percepción y la capacidad para captar reglas y relaciones lógicas. Ebbinghaus la definió como el poder de combinación y la capacidad de adaptarse a nuevas situaciones; Binet como cualidades formales: memoria, percepción, atención, intelecto, y la caracteriza como: comprensión, invención, dirección y censura; Sternberg considera que la inteligencia está basada en habilidades analíticas, creativas y prácticas. Goleman habla de inteligencia emocional, es la capacidad para reconocer los sentimientos propios y ajenos y la habilidad para manejarlos; Gardner propone las inteligencias múltiples: lógico-matemática, lingüística, musical, espacial, intrapersonal, interpersonal o social, corporal-cinestésica, naturalista y la existencial. Zubiri habla de la *Inteligencia sentiente*. Al existir varias formas de intelección y sentidos las clasifica en: eidética o visual, auditiva o notificante, olfativa o de rastreo, gustativa o fruíble, táctil o de tanteo, kinestésica o direccional, térmica o atemperante, cenestésica o intimante. La capacidad intelectual ha llevado al hombre a desarrollar el pensamiento racional: poético, teórico y práctico. La razón ha generado ciencia, filosofía y teología. Todo ser humano puede desarrollar las distintas disciplinas racionales y llegar a ser un profesional brillante; pero, para ser buena persona, la sola racionalidad no es suficiente. El tener conciencia moral, inclusive conciencia moral religiosa, no es suficiente para que el Ser humano domine las pulsiones emocionales e instintivas. Hay algo en la persona que es superior a la razón, a ese algo es a lo que denominamos *espiritualidad*.

Capacidades como la de perdonar, ser compasivo, sacrificarse, ser solidario, no tienen la misma naturaleza que las meramente corporales o racionales. Para analizar la espiritualidad primeramente hay que estudiar la noción de *espíritu*. Espíritu procede del latín *spiritus* -soplo, exhalación, aliento-; se hace referencia a algo inmaterial pero dotado de razón. Las características de razón e inmaterialidad vienen de los vocablos griegos *nous* y *pneuma*, los que designaban una realidad distinta y superior a *psyche* –alma-; mientras que *alma* tiene la connotación de un principio vivificante, *nous* y *pneuma* designan un principio pensante, ya que trascienden lo vital y lo orgánico, pueden traducirse por espíritu. De ahí que lo espiritual será un término general que designa los modos de ser que de alguna manera trascienden lo vital.

Para Scheler el espíritu es lo que diferencia al ser humano del resto de seres vivos; la diferencia es un principio ajeno a todo lo que podemos llamar vida, los griegos lo llamaron la *razón*, Scheler lo llama *espíritu*, el cual posibilita la intuición de los fenómenos primarios o esencias: la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc.; un ser espiritual se caracteriza por su *independencia, libertad o autonomía existencial* frente a los determinismos de lo orgánico, ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es *libre* y está *abierto* al mundo. Gastaldi cataloga al espíritu como principio de acción o como fuente de nuestras realidades superiores -vivencia de valores morales-, así, la espiritualidad es la capacidad humana para vivir los valores mencionados.

Para mostrar que la espiritualidad es la base de la razón cordial y la ética de la razón cordial, hay que mostrar el nexo que existe entre la espiritualidad y el corazón, es decir el amor; también es preciso mostrar cómo el amor es el origen de los valores superiores, y a su vez, los valores superiores son expresiones del amor. Scheler indica que aquello que posibilita la vivencia de los valores es lo que denomina: *ordo amoris*, un “orden justo y objetivo” que se “halla referido al querer del hombre y ofrecido a su voluntad”, es decir, el vivir los valores depende de la libertad y voluntad de la persona. También indica que, lo que mueve la voluntad y el querer del hombre es el *amor*, siendo este “la acción edificante y edificadora en y sobre el mundo”. Lo que edifica al mundo son los valores, es decir el amor. Así entendemos que la solidaridad, el perdón, el sacrificio, el diálogo, la paz, etc., son posibles gracias al amor. De la misma manera, el vivir los valores mencionados son manifestaciones reales del amor.

El amor como acción edificante, valor, capacidad humana o potencialidad se manifiesta en tres dimensiones o áreas de realización: a) personal –amor a sí mismo, al YO-, b) interrelacional –amor al OTRO- y c) trascendente –amor a DIOS-. Como es obvio, la dimensión trascendente será vivida únicamente por las personas que admitan la existencia de un Ser supremo -como quiera que se lo denomine-. Quienes no lo hagan, permanecerán únicamente en las dimensiones de lo personal e interrelacional. El amor al Yo es la *autoestima*, según Adela Cortina, es el valor imprescindible para llevar a delante cualquier proyecto vital. Philip Rice, la define como la consideración que una persona se tiene hacia sí misma y da dignidad a la existencia humana. Marlene Montes indica que una persona sin autoestima no se ama a sí misma y no será capaz de amar a los demás. En conclusión, para formar personas que vivan los valores morales, es necesario desarrollar una autoestima saludable en niños y jóvenes principalmente, pero también en los adultos, ya que son quienes educan a las futuras generaciones.

El amor al Otro -entendido el Otro como todos los seres que habitan la tierra-, se lo ha entendido de diversa manera. Para Martín Buber, amar al otro es desarrollar una relación Yo-Tu; una relación de afinidad y cercanía con el Otro. Para Lévinas, la emoción humana y su espiritualidad comienza en el ser Para - el Otro. Por eso, la proximidad con el Otro no es física o de parentesco, sino que es esencialmente *responsabilidad* por el Otro. Así, el amor brota desde la exterioridad, desde lo absolutamente diferente e indeterminado, por eso, el amor no parte de ningún tipo de relación humana, sino que parte de la bondad misma del hombre entendida como responsabilidad. Adela Cortina plantea el amor al Otro desde el reconocimiento de la dignidad humana que tiene el pobre; propone forjar una sociedad cosmopolita en la cual la hospitalidad universal sea entendida como virtud, derecho y deber de justicia que cultive la apertura al otro, desde el reconocimiento compasivo. Y es precisamente el reconocimiento y la compasión las bases sobre las cuales Adela Cortina diseñará la ética de la razón cordial.

En lo referente al amor a Dios, hay que tomar en cuenta que toda persona y cultura tiene su idea de dios y estructurará a su manera la forma de amar a su dios. En el cristianismo naciente se consolidó la idea de que Dios es Amor, así surgió la creencia de que el amor a Dios se lo expresaba amando al prójimo. De hecho, Jesús unifica las tres dimensiones del amor cuando indica que hay que amar a Dios y al prójimo como a sí

mismo. Es verdad que a través de la historia del cristianismo han existido errores y abuso de poder, pero también es verdad que muchos cristianos han dado hasta su vida por amor al prójimo.

Sintetizando lo dicho acerca de las tres dimensiones del amor, vemos que toda persona que se ame a sí mismo, que tenga una autoestima alta, puede relacionarse con los demás de manera sana y equilibrada, ya sea en el plano del compañerismo, de la amistad, el enamoramiento, el noviazgo o el matrimonio, será una persona estable y equilibrada, será una persona amorosa. De la misma manera, una persona que se ame a sí misma y que ame al prójimo, al tener una creencia religiosa, la vivirá en el plano del amor, no del miedo al castigo o al fuego del infierno. Cuando una persona vive las tres dimensiones del amor, no es un ser destructivo, es un ser espiritual que vive los valores morales de manera intensa.

Es importante no confundir espiritualidad con religiosidad. Partiendo de las creencias en uno o varios seres superiores, las culturas y pueblos han estructurado las religiones, han creado ritos, mitos, objetos sagrados, líderes, etc. La religiosidad será la práctica externa de lo que ha estructurado la religión. Como indica Martín Velasco, el hecho religioso siempre ha acompañado a la humanidad. Desde que el género Homo llegó a tener capacidad simbólica ha dado muestras de su relación con seres superiores -más allá de si existen o no-; así se llegó a la conclusión de que la religión es un elemento constitutivo del ser humano, por tal razón desde que hay Homo sapiens en sentido pleno, ha habido homo religiosus. Pero como bien lo indica Manuel Fraijó, hay que tener cuidado hacia donde está dirigida la creencia religiosa, ya que cuando los pueblos creen tener la verdad absoluta, sin mediaciones críticas, se convierten en un peligro para la paz. Aquí es donde la ética debe ser tomada en cuenta; de hecho, la Ética y la Religión han proporcionado al Hombre formas de organización personal y social. También hay que entender que la ética no reemplaza a la religión ni viceversa, más bien se complementan. Tanto la ética como la religión buscan darle sentido a la vida, pero es importante que la esperanza religiosa se base en la razón, la reflexión, el análisis y el entendimiento. Para Mircea Eliade uno de los temas centrales de la religión es el tema de lo *sagrado*. Afirma que el hombre primitivo fundó su mundo sobre lo sagrado; todo rito, mito, creencia o figura divina es una manifestación de lo sagrado. Lo dicho lleva a Eliade a afirmar que lo sagrado no es sólo una etapa del desarrollo de la conciencia, sino que se trata de una parte constitutiva de la conciencia

misma, es más, afirma que el hombre llega a ser humano sólo en el momento en que se llega a ser *religioso*.

Este análisis revela que religiosidad y espiritualidad no son lo mismo, pero pueden complementarse. Una religiosidad direccionada al desarrollo de los valores morales puede ayudar a edificar a la persona, puede formar, como diría don Bosco: “buenos cristianos y honrados ciudadanos”. Pero una religiosidad mal direccionada puede generar marginación, exclusión, injusticia, etc. Es muy importante que toda religión diseñe sus preceptos en aras de que el creyente viva los valores superiores, más allá de pretender tener la verdad absoluta. Es evidente que sólo la religión o la razón no bastan para formar personas solidarias o compasivas. Una persona puede ser muy racional -racionalidad instrumental- a la hora de cometer un crimen, inclusive puede invocar a Dios para que el crimen tenga éxito, pero el resultado es destructivo. Como ya lo hemos mencionado, el hombre no solo es razón, también es corazón. Sólo quién desarrolla la capacidad de amar -vivir los valores morales-, será una buena persona. Razón y amor son los elementos esenciales para formar el sujeto moral.

Con lo analizado hasta ahora podemos exponer la relación que existe entre la espiritualidad, es decir el amor, con la razón cordial y la *Ethica cordis*. Como sabemos, la racionalidad práctica orienta al hombre a actuar con bondad y justicia; permite hacer propuestas para construir una vida feliz. Pero cuando una persona realiza una acción u omisión, no actúa solamente la razón práctica, también intervienen las emociones, los instintos y la espiritualidad. Si las acciones humanas tienen el concurso de todas las potencialidades mencionadas ¿cómo saber cuál de las capacidades hace que una acción sea moral o inmoral? Adela Cortina nos recuerda que la cuestión del fundamento de lo moral suele buscarse en el deber, en el por qué las personas deberían comportarse acorde a las normas. Para proponer otro fundamento, nuestra autora observa que, los vínculos entre seres humanos se han dado por la alianza o por el contrato. Mientras que el contrato se basa en conveniencias e intereses, la alianza parte del reconocimiento recíproco y cordial, es una *ligatio* que genera una *ob-ligatio* con las demás personas, es un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también compasivo. También indica que para llegar a la madurez moral todo ser humano debe asumir: la justicia, la autonomía, la compasión y la responsabilidad.

En el momento en que Adela Cortina propone que prevalezca la justicia, la solidaridad, la imparcialidad y al buscar la compasión por los necesitados y promover la responsabilidad por el otro, vemos que está optando por los valores superiores que conforman la espiritualidad, está hablando del amor al prójimo. Cuando se hace filosofía de una moral que tiene como principio y fundamento el amor, ahí se genera la ética que propone Adela Cortina: la *ética cordis*. Una *ética de la razón cordial* que busca argumentar sobre lo justo, pero basándose en la compasión; esta base es la que revela el sentido de la justicia que forja argumentos capaces de construir un mundo realmente humano, ya que proviene de lo más profundo del corazón. Adela Cortina busca desarrollar la dimensión cordial de una ética mínima, la cual, orientada por la ética procedimental, no sólo revela una capacidad de argumentar sobre lo verdadero y lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva sin la cual no hay comunicación. De esta manera la razón cordial, puede acceder a la verdad y a la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón.

Con la razón cordial, es más fácil que los interlocutores reconozcan qué argumentos defienden intereses universalizables. Para ello es necesario que toda persona desarrolle su capacidad para estimar los valores morales; sólo así podrán respetar al otro, ya que el sentimiento de compasión lleva al reconocimiento recíproco, y no sólo se reconocen como interlocutores válidos, sino “carne de la misma carne y hueso del mismo hueso”. Para lograr este objetivo, Adela Cortina indica que es necesario educar en valores, desarrollar en las personas esa capacidad de degustar aquellos valores que forjan una ciudadanía plena, de hecho, la racionalidad cordial es la que posibilita la estimativa de la compasión y la justicia, facilitando el entendimiento de lo bueno y lo malo, superando los determinismos sociales y los intereses grupales, juzgando el bien y el mal desde una perspectiva universal e imparcial.

Como ya lo hemos analizado, el hecho de que existan fundamentos racionales del fenómeno moral no garantiza que las personas asuman en su vida lo indicado por la razón. No todo el que conoce teóricamente la definición de honestidad, respeto, amor, etc., automáticamente pone en práctica dichos valores. Todos los que cometen delitos tienen claro que sus acciones son antiéticas y perjudican a terceros y, sin embargo, realizan tales actos. Este es un acto de *akrasía* -falta de dominio-, es realizar un acto destructivo con plena

conciencia de que está mal, rechazando opciones más razonables. Ya Kant decía que lo más grave que la ética ha tenido que enfrentar es la inclinación del hombre al egoísmo, relegando la ley moral a segundo plano; para superar esta situación propondrá la conversión del corazón para alcanzar la libertad, es decir, sólo el amor será lo que libere al hombre de su inclinación al mal.

Así pues, la racionalidad práctica no es suficiente para motivar la realización de los valores morales. De la misma manera, no todo lo que revela la razón cordial -justicia, compasión, amor-, es asumido en las acciones cotidianas quedando muchas veces sólo en el plano de la reflexión teórica. Esta realidad revela que debe existir algo que sí motive al ser humano a vivir los valores superiores, algo que sí mueva al hombre a realizar lo revelado por la razón práctica y la razón cordial, haciendo que las razones se vuelvan hechos que edifiquen al hombre y a la sociedad. Aquello que supera la mera razón es el *amor*, es decir, es la espiritualidad. Aquello que ayuda a la persona a ir más allá del sentimiento y el entendimiento posibilitando la acción, es el *Espíritu* -el principio de acción amorosa-; es el que utiliza los aportes de la razón cordial y los pone en acto. Sólo aquella persona que ha desarrollado su espiritualidad, al entender que algo es malo lo evita y al comprender que algo es bueno lo asume. Sólo el desarrollo de las capacidades espirituales, forjan un ser amoroso, un ser capaz de compensar las pulsiones emocionales e instintivas que también son parte esencial del ser humano. Esta persona no será presa fácil del odio, la mentira, el engaño o la corrupción. Será alguien que conocerá el bien y el mal pero que se inclinará por el bien. Será capaz de asimilar su parte más primaria potenciando su ser superior, su ser espiritual. En el plano religioso, será alguien que entenderá que el amor a Dios no se puede separar del amor al hombre, ya que su *inteligencia espiritual* le permitirá entender que Dios no destruye, sino que construye, no condena, sino que perdona, no es indiferente, sino que ama. Como se puede apreciar, la propuesta de una ética de la razón cordial hecha por Adela Cortina tiene como base la capacidad humana de amar, es decir se fundamenta en la espiritualidad, entendida como la vivencia de los valores superiores.

En lo referente a la formación en valores, debemos destacar un elemento clave en la propuesta filosófica de Adela Cortina: La educación. Más allá de que en buena parte de sus obras reserva un apartado específico para proponer la educación en valores, toda su producción filosófica es en sí una propuesta de educación en valores. Al ser la educación un

elemento imprescindible en el desarrollo de la persona y de los pueblos, nuestra autora muestra un interés especial en que tanto niños como adultos se formen en el conocimiento y la práctica de los valores morales. En la última etapa de su producción filosófica propone la formación en valores cordiales. Valores como la compasión, la solidaridad, la justicia, el respeto, son los únicos que pueden forjar hombres y mujeres de paz y bien. La única esperanza para que la humanidad no se destruya, es que todos los habitantes de la tierra aprendamos a convivir en base a los valores del corazón, esa es una de las propuestas de Adela Cortina, y a mi juicio, su legado más importante.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE ADELA CORTINA:

- Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2005.
- Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona, Paidós, 2017.
- Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Crítica y utopía. La Escuela de Fráncfort*, Madrid, Cincel, 1985.
- Educación en valores y responsabilidad cívica*, Bogotá, El Búho, 2002.
- El mundo de los valores. Ética mínima y educación*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1998.
- Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.
- Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2009.
- Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Anaya, 1994.
- Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1995.
- Ética*, Madrid, Akal, 1996.
- Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998.
- Justicia Cordial*, Madrid, Trotta, 2009.
- La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.
- La moral del Camaleón*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Círculo de lectores, 1999.
- Neurociencia y neuropolítica*, Madrid, Tecnos, 2011.
- ¿Para qué sirve realmente...? La ética*, Barcelona, Paidós, 2013.
- Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O Apel*. Salamanca, Sígueme, 1985.

ARTÍCULOS DE ADELA CORTINA EN REVISTAS ESPECIALIZADAS:

CORTINA Adela, (1995). “La educación del hombre y del ciudadano”. *Revista Iberoamericana de Educación*, 41-63.

CORTINA, Adela, “Ciudadanía Democrática, Ética, Política y Religión. XIX Conferencias Aranguren”; en: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N° 44, enero-junio, 2011.

CORTINA, Adela, “El Futuro del Cristianismo en una Sociedad Plural”, en: BERMEJO, Diego, (Editor) *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013.

CORTINA, Adela, “El vigor de la razón dialógica”; en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 78, 2019, pp. 13-15.

CORTINA, Adela, “Ética y Política. Moral cívica para una ciudadanía cosmopolita”. *ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 12, 2000, pp. 773-789. UNED, Madrid.*

CORTINA, Adela, “La Conciencia Moral Desde Una Perspectiva Neuroética. De Darwin a Kant”, en: *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273.

CORTINA, Adela, “La conciencia moral en la metafísica de las costumbres. Entre el Trascendentalismo y el Naturalismo”, en: *La Filosofía Práctica de Kant*, editado por CTK E-Books, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Universidad Nacional Autónoma de México), Universidad Nacional de Colombia.

CORTINA, Adela, “La Política Deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites”, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Núm. 144, Madrid, abril-junio (2009), págs. 169-193.

CORTINA, Adela, “La Teología trascendental, el más elevado punto de vista de la Filosofía trascendental Kantiana”; tomado de:
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/.../18408>.

CORTINA, Adela, 2002, “La Dimensión Pública de las Éticas Aplicadas”, *Revista Iberoamericana de Educación*, mayo-agosto, número 029 Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la ciencia y la Cultura (OEI) Madrid, España pp. 45-64.

CORTINA, Adela, *El Legado Filosófico de Karl-Otto Apel*, Sesión del día 6 de febrero de 2018; tomado de: www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/

CORTINA, Adela, *Ética y Religión: un juego de no suma cero*; tomado de: www.u-cursos.cl/filosofia/2010/1/MDF611-177/1/material_docente

CORTINA, Adela, *Somos inevitablemente morales*; tomado de:
www.uca.edu.sv/publica/realidad/r82mora.htm

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

- ALÚTIZ, Juan Carlos, “Los estadios morales de la evolución social”; en: *Papers* 74, 2004.
- ANTOLÍNEZ CAMARGO, R. *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Zubiri. Un estudio noológico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- APEL, Karl Otto, “Ética del discurso, democracia y derecho de gentes”; en: *INVENIO* 9 (17) 2006: 19-33.
- APEL, Karl Otto, *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.
- APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, (Introducción de Adela Cortina), Ediciones Paidós, Barcelona - Buenos Aires – México, 1991.
- ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1976.
- ARANGUREN, José Luis, *Obras completas*, 6 vols. Madrid, Trotta, (Ed. de F. Blázquez).
- ARANGUREN, José Luis. *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973.
- ARDILA, Rubén, “Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?”, en: *Rev. Acad. Colomb. Cienc.* 35 (134): 97-103, 2011.
- ARISTÓTELES, *La Política*. Ed. Gredos, Madrid, 1988.
- ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS; *Declaración Universal de los Derechos Humanos; Preámbulo*, Resolución 217 A (III); 10 de diciembre de 1948, París.
- BECK, Ulrich, *El Dios personal*, Ed. Paidós, Barcelona, 2009.
- BERMEJO, Diego (Coordinador), *¿Dios a la Vista?*, Ed. Dikinson, Madrid, 2013.
- BERRIOS, Víctor, “Creencia y Crisis en la Perspectiva de Ortega y Gasset” en: *Revista Electrónica diálogos educativos*. AÑO 1, N°1, 2001; tomado de: http://www.umce.cl/~dialogos/n01_2001/berrios.swf
- BILBENY, Norbert, *Humana Dignidad*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- BOLADO, Gerardo, *Transición y recepción. La filosofía en España en el último tercio del siglo XX*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001.
- BUBER, Martín, *Yo y Tu*, Buenos Aires, Nueva visión, 1984.
- BUSTOS, Javier, “El Objeto en la Razón Teórica”, en *Revista de Filosofía*, N° 25, 1997 -1, pp. 109-130.
- CADAVID, Iván. “Una posición política desde el Ergón. El gobernante virtuoso según Aristóteles”; en: *Ars Boni et Aequi*, (año 8 no 1), 265-285.

CAMPS, Victoria, GUARIGLIA, Osvaldo, SALMERÓN Fernando, (Editores), *Concepciones de la Ética*, Ed. Trotta, Madrid, 1992.

CAÑELLAS, Antonio, “Continuidad y Complementariedad Entre la Educación Formal y no Formal”; en: *Revista de Educación*, núm. 338 (2005), pp. 9-22.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, The university of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José, *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*, Essays.

CONDE, Francisco Javier, “Introducción a la antropología de Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Alcalá, 1953.

CONILL, Jesús, “Ciencia, técnica y filosofía en nuestra situación intelectual desde la perspectiva de Ortega, Zubiri, y Aranguren”, en: *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, 2005, pp. (67-78).

CONILL, Jesús, “Cuerpo y Mente en la Última Filosofía de Laín Entralgo”, en *Thémata. Revista de Filosofía* N 46 (2012 - Segundo semestre) pp.: 13-24.

CONILL, Jesús, “La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas”, *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273, pp. 789-807.

CONILL, Jesús, “Muerte de Dios e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en: *¿Hay lugar para Dios hoy?*, PPC, Madrid, 2005, pp. 151-174.

CONILL, Jesús, “Racionalización Religiosa y Ciudadanía Postsecular en Perspectiva Habermasiana”; en: *PENSAMIENTO, Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 63, nº, 238 (2007).

CONILL, Jesús, “Recuerdos Biográficos”; en: DOMINGO GARCÍA, Marzá, Et. Al, *Ética y Filosofía Política: Homenaje a Adela Cortina*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 16.

CONILL, Jesús, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”: *Estudios Filosóficos* 128 (1996), pp. 55-73.

CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997.

CONILL, Jesús, *Espiritualidad Natural y Formas de Espiritualidad*; tomado de: <http://evangelizacionvalencia.org/wp-content/uploads/2017/12/>

CONILL, Jesús, *Horizontes de Economía Política*, Tecnos, Madrid, 2004.

COX, Harvey, *La ciudad secular*, Ed. Península, Barcelona, 1968.

DAMASIO, Antonio, *Self Comes to Mind*. Nueva York: Vintage Books, 2010.

DAMASIO, Antonio, *The Strange Order of Things*, Pantheon Books, New York. 2018.

- DERISI, Octavio, *La Filosofía de la Cultura y de los Valores*, EMECE, Buenos Aires 1963.
- DERISI, Octavio, *Max Scheler, Ética Material de los Valores*, Madrid, Ed. Magisterio Español S. A., 1979.
- DERISI, Octavio, *Max Scheler, Ética Material de los Valores*, Madrid, Ed. Magisterio Español S. A., 1979.
- Di CASTRO, Elisabetta, “¿Hacia una nueva racionalidad?”, en *Martín Heidegger, Caminos*, YAÑEZ, Adriana y GUERRA, Ricardo, (Compiladores), CRIM/UNAM, Cuernavaca, 2009
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Ed. Trotta, 2000.
- EAGLETON, Terry, *Ideología, Una introducción*, Ed. PAIDÓS, Barcelona, 1997.
- EDELMAN, G. M. y TONONI, G., *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 2005.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas*, tomo I, Barcelona, Paidós, 1999.
- ELIADE, Mircea, *La Nostalgia de los Orígenes*, Instituto de Investigación en Humanidades, Moscú, 2006.
- ELIADE, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*, Guadarrama / Punto Omega, 1981 (Traducción: Luis Gil).
- ERNST, Jünger; HEIDEGGER, Martín, *Acerca del nihilismo*, Paidós ICE, UAB, Barcelona, 1994.
- ESPINOZA, Ricardo, “¿Es posible hoy una “razón cordial”? En: *Ética y Filosofía Política: Homenaje a Adela Cortina*, Ed. TÉCNOS, Madrid, 2018.
- ESTRADA, Juan, “La crisis axiológica y el nihilismo en Heidegger”, *PENSAMIENTO*, vol. 74 (2018), núm. 281 pp. (549-565).
- FABELO, José. (2004). *Los valores y sus desafíos actuales*, Libros en Red, Amertown International S.A.
- FLORES d'ARCAIS, Paolo, “Once tesis contra Habermas”; en: *Claves de razón práctica*, nº 179.
- FRAIJÓ, Manuel, “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, *ISEGORÍA*, N 10 (1994) pp. 65-84.
- FRAIJÓ, Manuel, “Filosofía de la Religión: Una Azarosa Búsqueda de identidad”; en *Filosofía de la religión Estudios y textos*, (Edición de Manuel Fraijó), Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- FRAIJÓ, Manuel, *Fragments de esperanza*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1992.

- FREUD, Sigmund, *El Malestar de la Cultura*. IV. p. 28, tomado de: www.librodot.com
- FRONDIZI, Risieri, *El Hombre y los Valores en la Filosofía Latinoamericana del Siglo XX*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1975.
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el Ultimo Hombre*, Editorial Planeta, Barcelona, 1992.
- GARCÍA Adriana, “Neurociencia de las emociones: la sociedad vista desde el individuo”, *Sociológica*, año 34, número 96, enero-abril de 2019, pp. 39-71.
- GARZÓN, Fabio Alberto, “La neuroética, una nueva línea de investigación para la bioética”; en: *Revista Latinoamericana de Bioética*. vol.11 no.1 Bogotá Jan/June 2011.
- GASTALDI, Ítalo, *El Hombre un Misterio*, Quito, Ed. Don Bosco, 2002.
- GASTALDI, Ítalo, *El hombre un misterio*, Quito, Ed. Don Bosco, 2003.
- GEHLEN, Arnold, *Antropología Filosófica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993.
- GEHLEN, Arnold, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2 ed. 1987.
- GELABERT, Martín, “Creados desde y para el amor”, en: *VERITAS*, vol. II, nº 16 (2007) 9-24.
- GIRARDI, Jules, *Diálogo, Revolución y Ateísmo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977
- GONZÁLES, Luis, *Revista Logos*, Quito, Ed. PUCE, 1998.
- GONZÁLEZ, Luis José, *Ética*, Bogotá, El Búho, 2002.
- GRACIA Diego, “El Puesto del Hombre en la Realidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* Vol. 40, 2013, 611-643.
- GRACIA, Diego, *Fundamentos de Bioética*, EUDEMA, Madrid, 1989.
- GRACIA, Diego, *La Cuestión del Valor*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2010; tomado de: <http://si.easp.es/eticaysalud/sites/default/files/>
- HABERMAS, Jürgen, “La voz pública de la religión, Respuesta a las tesis de Paolo d’Arcais”; en: *claves de Razón Práctica* nº 180.
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Ed. Paidós, ICE. UAB, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, et al, *Carta al Papa*, Paidós, Barcelona, 2009.
- HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 2010.
- HABERMAS, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.
- HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
- HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, 2015.

- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Ed. Cátedra, Madrid, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y Técnica como Ideología*, Ed. Rey, México, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. Documento presentado por el autor en los Seminarios de Estambul organizados por “Restablecimiento de diálogos sobre civilizaciones” (Estambul, del 2 al 6 de junio de 2008, n° 1).
- HARNECKER, Marta, *Lucha de clases*. Editora Nacional Quimantú, Santiago, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm, *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- HEIDEGGER, Martín, *Nietzsche II*, Ediciones Destino S.A., Barcelona, 2000.
- HERNÁNDEZ, Rigoberto, “El Instinto y la Pulsión Sexual. El lugar del psicoanálisis freudiano en la historia de la sexualidad”, en: *Teoría y Crítica de la Psicología* 8 (2016), 33–71.
- HILDEBRAND, Dietrich, *Ética*, Madrid, Ed. Encuentro, 1997.
- HOBBS, Thomas, *Leviathán*, www.google.com/search?q=hobbes+leviat, pp. 101-102.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.
- HORKHEIMER, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973.
- HORKHEIMER, Max., *Teoría Crítica*, Seix Barral, Barcelona, 1973.
- HOYOS, Guillermo, “Educación y ética para una ciudadanía cosmopolita”; *REVISTA IBEROAMERICANA DE EDUCACIÓN*, N.º 55 (2011), pp. 191-203.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, 2, trad. de Manuel GARCÍA MORENTE y José GAOS, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- HUSSERL, Edmund, *La idea de la Fenomenología*; tomado de <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf>
- KANT, Emmanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Traducción de Manuel García Morente), Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan de Puerto Rico, 2007.
- KANT, Emmanuel, *La Religión en los Límites de la mera Razón*, Alianza, Madrid, 1989.
- KANT, Immanuel, “En torno al Tópico”; en: *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 3-60.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.

KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*; tomado de: http://manuellosses.cl/VU/Kant%20immanuel%20_%20Critica%20del%20juicio.pdf

KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa Primera Edición, San Juan, Puerto Rico, (Madrid 1921).

KANT, Immanuel, *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Universal: (2003); tomado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>

KANT, Immanuel, *La Religión Dentro de los Límites de la Mera Razón*, Barcelona, Zeus, 1972.

KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Edit. Losada. Buenos Aires, 1973.

KÜNG, Hans, *El Proyecto de una Ética Mundial*, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

LAÍN, Pedro, *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.

LAÍN, Pedro, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

LAMBERT, César, “Edmund Husserl: la idea de la fenomenología”, *Teología y Vida*, Vol. XLVII (2006), pp. 517 – 529.

LEIVA, Javier, “El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón”, en: *Las Torres de Lucca*, Vol.8 | N° 14 enero-junio 2019: 109-134.

LÉVINAS, Emmanuel, *Entre Nosotros*, Valencia, Ed. PRE-TEXTOS, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

LEWIS, C. L., *La abolición del Hombre*, Madrid, Ed. Encuentro, 1990.

LLIDO, Joan, *Huellas del Espíritu en la Prehistoria Catellonense*, Universidad Jaume I, 1999.

LOZANO, Luz María, “El Amor: Una De-Subjetivación del Sí Mismo desde la Perspectiva de Emmanuel Lévinas”, en: *Revista Amauta, Universidad del Atlántico, Barranquilla* (Col.), No. 25, Ene-Jun 2015, pp. 207-215.

MARÍAS, Julián, *Antropología Metafísica*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1970.

MARINA, José Antonio, “Precisiones sobre la Educación Emocional”, en: *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 2005, 19 (3), 27-43.

MARINA, José Antonio, *Ética para náufragos*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1995.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, “Inteligencia sentiente de Xavier Zubiri: desde una perspectiva lingüística”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* / Vol. 34 / No. 109 / 2013 / pp. 103-126.

MARTÍN VELASCO, Juan de Dios, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006.

MARTÍN VELASCO, Juan de Dios, *Lo Religioso y la Experiencia Personal*, tomado de: <http://institutosanfulgencio.es/scripta-fulgentina/wp-content/uploads/2014/08/JUAN-DE-DIOS-MART%C3%8DN-VELASCO-Lo-religioso-y-la-experiencia-personal.pdf>

MARTÍNEZ, Pablo, "Nietzsche y el automatismo instintivo", en *VERITAS*, N. 24 (marzo 2011) 93-113.

MARX, Karl & ENGELS, F, *Manifiesto del Partido Comunista*, -I: Burgueses y Proletarios- (1848); tomado de: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

MÉNDEZ, José, "Aranguren: 'Ahora vivimos entre el desencanto y la desmoralización'", *El País*, Madrid 7 Mar. 1990.

MONTES, Marlene, "El amor, base fundamental del ser saludable" en: *Colombia Médica*, vol. 31, núm. 1, 2000, pp. 49-54.

MORATALLA, Tomás, *Ortega y Gasset: Cuando la Metáfora da que Pensar*; Tomado de: <https://proyectosocio.ucv.es/articulos-filosoficos/ortega-y-gasset-metafora/>

MUÑOZ, Jacobo, *Introducción a Lyotard Jean Francois, ¿Por qué Filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1998.

NARANJO, María Luisa, "Autoestima: un factor relevante en la vida de la persona y tema esencial del proceso educativo", en: *Revista Electrónica "Actualidades Investigativas en Educación"* 7, no. 3 (2007).

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza, Madrid 1978.

NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, IV, Madrid, 2008, 9 [1].

NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*, EDAV, Madrid 2000.

NIETZSCHE: Kritische Studienausgabe. Walter de Gruyter, 1999.

NOLAN, Albert, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1981.

OBIOLS, Guillermo, *Postmodernidad y escuela secundaria*, Buenos Aires, Ed. Kapeluz, 1994.

OJEDA OLALLA, María Eugenia, et al, *Ética; una visión global de la conducta humana*, Ed. Pearson Educación, México, 2007.

ORTEGA Y GASSET, José, "Por qué he escrito El hombre a la defensiva"; tomado de: <http://trazandocamino.blogspot.com/2015/12/las-razones-de-la-experiencia-moral.html>

ORTEGA Y GASSET, José, “Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, en: *Obras Completas*, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, (2004-2010), VII, pp. 708-709.

ORTEGA Y GASSET, José, “En torno a Galileo”, *Obras Completas*; V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1955.

ORTEGA y GASSET, José, “Introducción a una Estimativa, ¿Qué son los valores?”, *Obras Completas*, VI, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1955.

ORTEGA y GASSET, José, “Pasado y Porvenir para el Hombre Actual” en: *Hombre y cultura en el siglo XX*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1957.

ORTEGA Y GASSET, José, “Por qué he escrito el hombre a la defensiva”, en *Obras Completas*, Vol. IV, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1955.

ORTEGA y GASSET, José, *Ideas y Creencias*, Revista de Occidente, Madrid; tomado de: www.todocolección.net

PANEA, José, “J.L. López Aranguren (1909-1996) y el Problema de Nuestro Tiempo”, en: *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época - Vol. 10 - 2015 - [273-289]*.

PETRUCCIANI, Stéfano. (2008). *Modelos de filosofía política*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, p. 87.

PINKER, Steven, *Los ángeles que llevamos dentro*. El declive de la violencia y sus implicaciones, Barcelona: Paidós, 2012.

PIRES, María do Ceu, *Justicia y Cuidado en Adela Cortina, Bosquejos de la Ética en un Mundo Global*, -Tesis Doctoral-.

PORTIER, Philippe, *Religión y democracia en el pensamiento de Habermas*; tomado de: <http://razonyanglicanismo.blogspot.com/2013/02/religion-y-democracia-en-el-pensamiento.html>

RAMOS, Javier, “CORTINA, ADELA, Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI”, *PENSAMIENTO*, vol. 65 (2009), núm. 244, RESEÑAS.

RATZINGER, Joseph, (Papa), Encíclica: *Dios es Amor*.

RAWLS, John, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económico, México, 2006.

RICE, Philip, *Adolescencia. Desarrollo, relaciones y cultura*. Prentice Hall, Madrid, 2000.

RODRIGUEZ, José, “Autobiografía Intelectual”, *Anthropos. Boletín de Información y Documentación*, nº 12, Barcelona. 1982.

ROSKIES, Adina, “Neuroethics for the New Millenium”; en: *Neuron*, Vol. 35, 21–23, July 3, 2002.

ROUSSEAU, Jean Jackes, *Del Contrato social*, Ed. elaleph, 1999; tomado de: www.elaleph.com

RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*. Antropología teológica especial, Sal Terrae, Santander, 1991.

SACKS, Jonathan, “Rebuilding Civil Society: a Biblical Perspective”; en: *The Responsive Community* 7/1 (1996/1997), pp. 11-20.

SALLES, Arleen y EVERS, Kathinka, (coord.), *La vida social del cerebro*, Fontamara, México, 2014.

SÁNCHEZ GEY Juana, “Valoración crítica del pensamiento de Adela Cortina. De la ética mínima a la razón cordial”; en CABALLERO BONO J. L., *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo filosófico, Madrid, 2008.

SÁNCHEZ, Javier, *La razón cordial y la fundamentación ética. Un estudio sobre la obra de Adela Cortina*, tesis doctoral, Universidad de La Rioja, 2014.

SAVATER, Fernando, *Imperativos y Desafíos*, Madrid, Ed. Legasa, 1981.

SCHELER, Max, “Acerca de la idea del hombre”, en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960.

SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed. Alba, Barcelona, 2000.

SCHELER, Max, *Ética*, Caparros Editores, Madrid, 2001.

SCHELER, Max, *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, 2ª edición (Traducción española de Xavier Zubiri).

SCHELER, Max, *Ordo Amoris*, Madrid, Ed. Caparrós, Colección Esprit 23, 2008.

SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1970.

SCHENONI, Luis, (2007). “El concepto de lo político en Nicolás Maquiavelo”; en: *Andamios*, 207-226.

SEPÚLVEDA, Ignacio, *La religión en el mundo secular: trascendencia e individualidad. Un estudio del problema desde el pensamiento de Charles Taylor*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2013.

SOBRINO, John, *El principio misericordia*, UCA, San Salvador, 1992.

SPEARMAN, Charles, *Las habilidades del hombre, su naturaleza y medición*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1955.

STERN, Alfred, *La Filosofía de la Historia y el Problema de los valores*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1970.

TAMAYO, Juan José, en: Román Reyes, *Europa, siglo XX, secularización y estados laicos*, Madrid: Ministerio de Justicia, 2006.

TAYLOR, Charles, *La Era Secular*, Barcelona, Gedisa, 2014.

TERUEL, Pedro Jesús, “DETERIORA SEQUOR. Interpretación Neurofilosófica del Fenómeno de la Akrasía”; en: *PENSAMIENTO*, vol. 72 (2016), núm. 273, pp. 865-880.

TORO, Bernardo, y TALLONE, Alicia (Coordinadores), *Educación, Valores y Ciudadanía*, Edición fundación SM, Madrid, 2010.

TORRALBA, Francesc, “Pluralidad de sistemas éticos: ¿Es posible el consenso?”, en: *Labor Hospitalaria*, n: 249.

TRÍAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997.

VALLES, Antonio de la Cruz, “El concepto de Espíritu en la Antropología de Max Scheler”, en: *A Parte, Rei, Revista de Filosofía*; tomado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/scheler31.pdf>

VATTIMO, Gianni, *Ética de la Interpretación*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992.

VELARDE, Víctor, “El objeto puro en Meinong”, en *Diánoia*, volumen LII, número 58 (mayo 2007): pp. 27-48

VIDAL, Marciano, *La Ética Civil y la Moral Cristiana*, Ed. San Pablo, Madrid, 1995.

WALZER, Michael, *Las Esferas de la Justicia*, Fondo de Cultura Económico, México, 2016.

WILLIAN JAMES, *La voluntad de creer*, apartado I, tomado de: <https://www.unav.es/gep/LaVoluntaddeCreer.html>.

ZUBIRI Xavier, “El Hombre y su cuerpo”, *SALESIANUM*, Anno XXXVI, N. 3 (1974), pp. 479-486.

ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, en *Escritos menores*, Madrid, Alianza, 2006.

ZUBIRI, Xavier, *Notas Sobre la Inteligencia Humana*. Biblioteca Virtual Universal, IV; tomado de: www.biblio3.url.edu.gt/Libros/Zubiri/notas.pdf

ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, pp. 346-347.

ZWEIG, Stefan, *Impaciencia del Corazón*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1957.