

ANA VILARES\*

## ÉTICA NA VIDA PÚBLICA: UMA ENTREVISTA COM ADELA CORTINA<sup>1</sup>

Falar de Adela Cortina antes de falar com Adela Cortina pressupõe a não necessidade de conhecer a sua vida e a sua obra por inteiro, integralmente, mas tão-somente ler e conhecer a sua filosofia de vida, ou melhor, a sua filosofia sobre a vida – sobre o ser humano e o mundo – num entrelaçamento cordial constante entre o viver e o pensar. Para a filósofa, o primeiro não está, portanto, dissociado do segundo, e foi nesse espírito hermenêutico que decidi dedicar as minhas modestas reflexões filosóficas ao pensamento desta autora espanhola. Professora Catedrática de Ética e de Filosofia Política na Universidade de Valencia, diretora da Fundação ÉTNOR em prol da Ética dos negócios e das organizações em Espanha, e já em 2007 laureada com o Prémio de Ensayo Jovellanos pela obra *Ética de la razón cordial*, Adela Cortina trabalhou ao lado de Karl-Otto Apel e de Jürgen Habermas nas Universidades de Munique e de Frankfurt, aprofundando pela mão de ambos estudos e dissertações sobre a Ética do discurso, uma ética universalista, deontológica portanto, de raiz kantiana, filósofo de cujo solo Cortina nunca se desenraizou. Em dezembro de 2008, Adela Cortina foi a primeira mulher espanhola a ser nomeada membro da Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, proferindo para tal a tese: «Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso».

---

\* Doutorada em Filosofia (2014) e investigadora do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto. Email: vilares.ana@hotmail.com.

<sup>1</sup> A entrevista foi realizada a 18 de abril de 2013 e a transcrição foi posteriormente revista por Adela Cortina. A entrevista integrou a tese de doutoramento: Ana Carina das Neves Vilares, *Ética, cidadania e educação. A filosofia prática de Adela Cortina*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2014, pp. 280-293. A introdução foi escrita para esta edição.

Como depreendemos pela leitura deste último título, e como analisaremos mais à frente na entrevista, a filosofia prática de Adela Cortina sempre perseverou na intempéstiva e intemporal questão da relação entre as emoções, os sentimentos e a racionalidade; em duas palavras, ou em ambas, de acordo com as suas respetivas atividades: da justiça e da compaixão. A justiça cordial é assim horizonte de sentido e resultado da produção desenvolvida pela filósofa desde 1986. Da *Ética mínima*, publicada nesse mesmo ano, à *Ética de la razón cordial* de 2007, e até mais recentemente, em 2011, à *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. O percurso que tracei nesta entrevista centra-se assim em três grandes temáticas: a ética, a cidadania e a educação, problematizando-as como eixos cardeais do pensamento da autora, sendo esse o título da dissertação de doutoramento que ao seu trabalho dediquei na Faculdade de Letras da Universidade do Porto: *Ética, cidadania e educação. A filosofia prática de Adela Cortina*. Esta entrevista servia de epílogo ao trabalho de investigação desenvolvido, mas por razões de pertinência e de visibilidade, decidi destacá-la desse trabalho e trazê-la a público, tendo em conta também o contexto temporal que a viu nascer. Contexto de franco diálogo com a autora, com quem trabalhei diretamente na Universidade de Valencia, mas também de convite e de presença assídua na nossa Faculdade de Letras, ao ser filósofa residente 2013, uma iniciativa pensada pelo Instituto de Filosofia desta mesma instituição e que teve a duração de três dias: 17, 18 e 19 de abril. Esta entrevista foi realizada no dia 18.

As sessões apresentadas pela filósofa foram, deste modo, dedicadas aos seguintes temas: Democracia auténtica y neuropolítica (primeira); Por una economía ética (segunda); e La misión de la Universidad en el siglo XXI (última). A meu ver, torna-se aqui importante recordar os títulos destas três lições porque também neles remanesce o espírito desta entrevista e em três questões cruciais: como podemos hoje habitar o espaço público (comum) apesar da diferença e da indiferença que ainda caracterizam o mundo? Qual o papel (a missão) das instituições, públicas e privadas, do Estado, da sociedade civil e até mesmo da família, na formação do que nos é comum? O que podem e devem ainda fazer a educação formal e informal por esse percurso? Neste contexto, a formação do carácter, ao qual os gregos chamavam *êthos*, defende a filósofa nesta entrevista e de um modo geral ao longo da sua obra, é a pedra central de todo este edifício. A base sobre a qual a formação do comum assenta. Uma pedra que necessita de ser moldada, educada, *forjada*, no sentido criador da palavra. Que se constrói e que se reconstrói de logos e de eros, em justiça e em compaixão, sem descuidar que ambas são capacidades privilegiadas do reconhecimento que é preciso conhecer, aprender, exercitar e saber construir. Sem formação do carácter, dependente e independente, dos outros para nós e de nós para os outros, nada de efetivamente público pode ser construído e, por sua vez, reconhecido.

Por esse motivo, o filosofema da razão cordial de Cortina consiste num profícuo exercício da racionalidade que se expande ao calor do sentimento de pertença e à proximidade com os outros. Que se abre ao confronto com a diferença. Que *dialoga en serio* sobre a vida, o ser humano e o mundo, diálogo capaz de lhes conferir um rumo não dissonante, mas ético. Não padronizador, mas criativo. É esse o traço filosófico do pensamento de Adela Cortina que nesta entrevista se torna visível e pertinente.

**1. Ana Vilares:** En uno de sus primeros libros, titulado *La Escuela de Frankfurt: crítica y utopía*, la Profesora Adela Cortina destaca un fragmento de la obra *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* de Jürgen Habermas<sup>2</sup>, con el propósito de plantear al lector una de las cuestiones más urgentes de la Filosofía: ¿cómo podremos volver a *encantar* el mundo para que las personas y los grupos se sepan unidos en un mismo proyecto social, político y económico? Su reconocimiento filosófico de la Escuela se hace visible cuando defiende una racionalidad discursiva, compartida, que nos haga a todos más humanos, para que *la injusticia no sea la última palabra de la historia* según las palabras de Max Horkheimer. ¿Podrá esta formación discursiva de la voluntad ser el camino hacia la justicia o debemos contar con algo más?

**Adela Cortina:** En principio cuando estás hablando de reencantar el mundo o de volver a encantar el mundo, pues te estas refiriendo a cuando Max Weber hablaba de que el proceso de modernización supone un proceso de racionalización y un proceso de desencantamiento que son dos caras de una misma moneda. Weber entendía que el proceso de racionalización, o eso es lo que dice Habermas, consiste en el progreso de la racionalidad mesológica, es decir, la racionalidad medios-fines, y a la vez se produce un desencantamiento del mundo que es inevitable, porque los valores últimos, las concepciones de vida buena, retroceden. Yo creo que de alguna manera eso es irreversible. Lo que ocurre, y estoy de acuerdo

---

<sup>2</sup> «Respecto a los riesgos de la vida individual, es impensable una teoría que cancele, interpretándolas, las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de la complejidad corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, sólo admiten elevarse a la consciencia como contingencias: tenemos que vivir con ellas por principio sin esperanza. (...) Si las imágenes del mundo han entrado en quiebra por el divorcio entre sus ingredientes cognitivos y de integración social, y si hoy los sistemas de interpretación destinados a estabilizar el mundo son cosa del pasado, ¿quién cumple entonces la tarea práctico-moral de constituir la identidad entre el yo y el grupo? ¿Podría una ética lingüística universalista, que ya no se asociaría con interpretaciones cognitivas de la naturaleza y de la sociedad, a) estabilizarse a sí misma suficientemente; b) asegurar estructuralmente las identidades de individuos y grupos en el marco de una sociedad mundial?» Passagem de HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, op. cit., pp. 199-200, cit. em, CORTINA, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, op. cit., pp. 193-194.

con Habermas, es que el proceso de racionalización no debería de ser sólo de una racionalidad estratégica e instrumental, sino también una racionalidad comunicativa. Pero la racionalidad comunicativa seguiría del lado de la racionalización no del reencantamiento, porque la racionalidad comunicativa se referiría a esos mínimos de justicia que son los que cristalizan en normas y que conforman la estructura de una sociedad. Seguiría habiendo concepciones de vida buena o éticas de máximos que serían distintas en una sociedad plural, de tal manera que la racionalidad comunicativa no ocupa el lugar de esas éticas de máximos, sino que son plurales, hay distintos grupos que las ofertan. Entonces al nivel de la sociedad no se trataría de que haya un reencantamiento, sino que la sociedad debería progresar la racionalidad comunicativa promoviendo esos mínimos de justicia a la vez que deberían de convivir las éticas de máximos, proponiendo esos valores últimos o esos fines últimos que las gentes tienen o por los que pueden optar. Y el mismo Habermas en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, si lo recuerdas, dice justamente que la racionalidad comunicativa, que es mucho más rica que la racionalidad medios-fines, por supuesto, no puede sustituir a los valores y a las éticas de máximos, por decirlo de alguna manera. No puede porque se mueve a otro nivel, por eso de alguna manera es complementario. Yo creo que efectivamente hay que potenciar la racionalidad comunicativa precisamente para conseguir que se realice lo más posible la justicia y que no sea solo la racionalidad instrumental que desde luego no va a poder conseguir que la justicia se realice. Pero, tú sacas también aquí una frase muy bonita de Max Horkheimer, que la injusticia no sea la última palabra de la historia, y que se inspira en un fragmento de Victor Hugo: «Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Victor Hugo. Lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: una mujer anciana cruza una calle, ha educado a sus hijos y cosechado ingratitud, ha trabajado y vive en la miseria, ha amado y se ha quedado sola. Pero su corazón está lejos de cualquier odio y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien la ve seguir su camino y exclama: «ça doit avoir un lendemain» [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 mismos.»<sup>3</sup> Claro, eso ya no es racionalidad comunicativa. Que la injusticia no sea la última palabra de la historia no puede decirlo la ética comunicativa. Y justamente por eso Habermas en algunos de sus últimos trabajos, sobre todo cuando habla de la «conciencia de lo que nos falta», dice que la racionalidad comunicativa tiene que conseguir unas grandes dosis de justicia y de solidaridad, pero siempre faltará algo que no puede

---

<sup>3</sup> HORKHEIMER, Max, «En torno de la libertad», em *Teoría crítica*, Seix Barral, Barcelona 1973 (ed. orig. 1962), p. 212. Citado por CORTINA, Adela, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, op. cit., pp. 191-192.

hacer la razón porque no es un sustituto de la religión. A las víctimas que han muerto la razón comunicativa no puede rescatarlas y asegurar en el futuro que la injusticia no sea la última palabra de la historia, tampoco puede asegurarlo, y en ese sentido la cuestión sería la complementariedad.

2. A.V. *Logos* y *eros* tienen una presencia constante en su pensamiento, así como la necesidad de relacionarlos a pesar de sus diferencias. En dicha relación radica su propuesta de una razón cordial. Cabe destacar que en la introducción a su *Ética de la razón cordial*, hace referencia directa al Prólogo de su obra *Ética mínima*, escrito por José Luis Aranguren, en el que advierte que: «Junto a la ética intersubjetiva, debe hacerse un lugar a la ética intrasubjetiva, al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos. En otros tiempos la ética por antonomasia, que se llamaba Ética General, era ética individual: la otra la social, venía detrás y se denominaba Ética Especial. Hoy se han vuelto las tornas y parece no haber más ética válida que la social y comunitaria.»<sup>4</sup> Dicho esto ¿podemos entender su idea de una razón cordial como un punto de encuentro entre un sentido de normatividad y un sentido de virtud? En amplio sentido, ¿acaso, como un punto de encuentro, a pesar de sus tensiones, entre Kant y Aristóteles?

A.C. Totalmente. Efectivamente yo creo que tenía razón Aranguren, que es más bien de tradición aristotélica, cuando insistía en que estas éticas que se ocupan en exceso de la intersubjetividad, no se ocupan de la construcción del propio sujeto, de la relación de cada sujeto consigo mismo. Y Aranguren en su *Ética* lo que propone es una ética de las virtudes, dentro de la tradición aristotélica, de la forja del carácter, justo porque la palabra ética viene de *êthos*. Lo que yo he intentado conjugar, como te has percatado muy bien, de alguna manera es una tradición germana, kantiano ético-discursiva, con una tradición hispana que sería de raíz aristotélica como sería la de Aranguren, que siempre se ha preocupado más por ese lado de la moral que por el lado de las normas, pues normas y virtudes de alguna manera tienen que articularse. Y a mí me gustaba, y tú lo has destacado alguna vez en tu trabajo, una expresión que utiliza Kant en la *Metafísica de las costumbres* que es la expresión de una *antroponomía*<sup>5</sup>. Para cumplir el imperativo categórico, que al fin de cuentas es una norma, las personas tienen que desarrollar su carácter y tienen que desarrollar unas virtudes, y por eso en la *Metafísica de las costumbres*, en la parte final del volumen II, titulado *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, Kant habla de una serie de vicios que tienen que ser contrarrestados por virtudes. Claro cuando se habla de esas

---

<sup>4</sup> CORTINA, Adela, *Ética mínima*, op. cit, pp. 15-16.

<sup>5</sup> KANT, Immanuel (1979-1978), *Metafísica dos costumes. Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, Parte II, trad. portuguesa de Artur MOURÃO, Lisboa: Edições 70, 2004, p. 41.

virtudes se está haciendo una virtud normativa. Es que todo ser humano que quiera cumplir el imperativo categórico tiene que acostumbrarse a anteponer el imperativo frente a la felicidad, tratar de obrar por respeto y obrar por deber, tratar de no ser avaricioso sino lo contrario, entonces aparece ahí una gran cantidad de virtudes, y claro Kant utiliza esa expresión tan bonita que es *antroponomía*. No se trata tanto de hacer una antropología descriptiva, de lo que los hombres son y a partir de ahí tratar de extraer lo que debe de ser porque de la descripción de lo que son no podemos extraer lo que debe de ser, pero sí darse cuenta de que para el cumplimiento de la norma, que sería la clave en Kant y en la ética del discurso, haría falta gestionarse un carácter, unas virtudes. Y a mí eso es lo que me gustaba desde *Ética sin moral* también, el hecho de que para tratar de actuar siempre teniendo en cuenta a los interlocutores válidos, dialogando con ellos, hasta llegar a aceptar aquellas normas que satisfacen intereses universalizables, efectivamente hacen falta unas virtudes, hace falta un carácter, hace falta una antroponomía. Eso ya no sería tanto elegir cuáles son las virtudes que llevan a una vida feliz, pero sí las que llevan a cumplir la norma que sería una norma justa.

A.V. ¿Y podríamos aproximar esa antroponomía kantiana de las virtudes normativas a algún tipo de antropología filosófica?

A.C. Con la antropología filosófica tengo una preocupación. En algún momento, Habermas dice en el epílogo de *Conocimiento e interés*, no sé si lo recuerdas pues yo lo recojo también en *Crítica y utopía*, que su doctrina de los intereses del conocimiento que a él ha parecido muy interesante y que la ha trabajado junto con Karl-Otto Apel, pues tiene un inconveniente. Y es que pertenece a una especie de antropología y Habermas entiende que si la antropología es empírica, entonces no sirve para normar. Si es filosófica, el inconveniente es que hay tantas antropologías filosóficas que no hay modo de decir: la antropología filosófica. Si en este momento dices la antropología filosófica, te preguntas: ¿hay una o hay muchas? Pues, hay muchas propuestas de antropología filosófica, unas son materialistas, otras dicen que no basta con la materia para seguir viviendo y, entonces claro, como hay distintas propuestas de antropología filosófica, la preocupación de Habermas es que no se puede fundamentar la norma, el deber moral, en una antropología filosófica, porque hay muchas. Por eso, prefiere, igual que Apel, partir de la argumentación, partir de algo que es incuestionable para todo el mundo, que es que vivimos con normas y que ponemos en cuestión las normas, partir de ahí y desde ahí ir reconstruyendo al otro. En algún momento, Apel dijo que él pensaba y luego lo dejó, construir una antropología del valor, una *Wertanthropologie*. Y cuando yo fui a Frankfurt trabajar con Apel eso era el proyecto que le propuse, tratar de construir una *Wertanthropologie*, no lo hice, pero me gustaría hacerlo. Pero sí que sería de alguna manera lo que por

ahora estamos construyendo, una especie de antroponomía más que antropología. Y además partiendo de la ética del discurso y la ética de la razón cordial. Si una persona tiene que estar preparada para hablar con el interlocutor válido, dejarle expresarse, y al final nada menos que declarar que la norma le parece justa cuando satisficiera intereses universalizables, pues ahí hay un carácter que todos tienen que desarrollar, y que no es una descripción de lo que los hombres son, ni filosóficamente ni empíricamente, sino una normatividad, por eso es *antroponomía*, porque es *nomos*, hay que hacerlo, es por ahí por donde hay que ir y yo creo que para la construcción de una democracia es lo que está haciendo todo el mundo. Sharon Krause, por ejemplo, dice que el principio de la imparcialidad es un sentimiento que es necesario inculcar en la ciudadanía para que sea posible una democracia. Bueno, lo que está haciendo es una antroponomía, pues que si no hay sentido de la imparcialidad no funcionará la democracia. Yo creo que efectivamente lo que hay que intentar es una antroponomía, fundamentalmente. No sabemos hasta qué punto la imparcialidad es un sentimiento, como dice Krause, y esta es una idea que no doy así por tan clara. Krause entiende que ni Rawls ni Habermas hablan de un sentimiento, de una emoción, cuando se refieren a la cuestión de la imparcialidad. A mí me parece que el camino vendría más por lo de la razón cordial y así que entraríamos en una antroponomía.

3. A.V. En *Alianza y Contrato: política, ética y religión*, la Profesora Adela Cortina argumenta a favor del papel de la alianza en la vida moral de las personas, defendiendo la anterioridad del reconocimiento recíproco en relación al pacto político, del *Génesis* en relación al *Leviatán*. A su juicio: «el reconocimiento recíproco es un vínculo que asegura la conexión entre la autorreflexión, la conciencia de mí mismo y la orientación hacia el otro. No necesito preguntarme si me interesa entrar en relación con otros, sino que ya soy en esa relación desde el origen. Ni siquiera es preciso abrirse al otro desde sí mismo, sino que reconozco al otro en su alteridad para poder reconocerme a mí mismo. Es la 'vida ética' del reconocimiento recíproco la que nos constituye, y no ese artificio, ese *Leviatán* construido del que habla Hobbes.» Según estas afirmaciones parece existir un equilibrio natural entre el individuo y las exigencias de la sociedad y la más importante quizás sea que reconozcamos valor en la vida del otro tal como en la nuestra. Poniendo el ejemplo de los derechos humanos, si los respetamos o no, con todos los retos que el otro en su diferencia nos presenta ¿podríamos tomar esa relación como así algo tan originario o primordial de acuerdo con «ser ya siempre en relación»? ¿No será esa experiencia del reconocimiento además de un vínculo, una historia, un camino que se construye en una *Bildung* como defendía Hegel?

A.C. Sí, efectivamente, ese vínculo es algo que se va profundizando a lo largo de la vida o que se puede ir debilitando a lo largo de la vida. Yo creo que

una cosa importante es que cada vez se demuestra más que los seres humanos somos unos con otros e incluso desde un punto de vista neurocientífico. El otro día, en una conferencia sobre el tema de la libertad y el determinismo, un médico pediatra me dijo que era muy importante recordar que el cerebro humano es un cerebro social y que eso se nota en los niños, cuando un niño no recibe afecto en la infancia, también su cerebro después resulta deficitario. Entonces a mí eso me parece profundísimo. Porque la idea de que somos individuos aislados que un buen día decidimos unirnos a los otros, bueno es lo que el pobre Hobbes piensa para explicar cómo ha nacido la comunidad política, pero nada más. O sea, él tampoco pretendía llegar muchísimo más lejos. Sin embargo, todo el mundo ha entendido que ese día ideal del pacto, desde individuos aislados, vale para toda la vida, bueno pues es todo lo contrario. Incluso a nivel biológico se muestra que el cerebro humano es social y que, efectivamente, el niño que no recibe atención y cariño tiene deformaciones en el cerebro, tiene insuficiencias que luego las va arrastrando a lo largo de toda la vida. Entonces, eso que tiene una base biológica y que tiene que ver con la idea del cuidado que los padres dan a los niños y además biológicamente, es que es increíble hasta qué punto tiene una base biológica, bueno pues creo que tiene un trasfondo clarísimo en el nivel de la constitución de la personalidad. Una persona no se construye sino es en el reconocimiento recíproco de otros. Es que no hay otra. En el reconocimiento o en el desconocimiento que es lo mismo pero por modo negativo. Cuando alguien intenta despreciar a otro, cuando le insulta, el otro recibe el impacto y el desconocimiento es una forma de reconocimiento negativo. Es decir, esta es la historia del desprecio que también recoge Honneth. Efectivamente, somos los seres humanos en vínculo, en un vínculo en el que nos reconocemos mutuamente, por eso nuestra clave es ética y lo que ocurre es que ese reconocimiento puede ir afianzándose en el sentido de reconocer la dignidad, reconocer el valor, reconocer el aprecio, o ir intentando debilitar ese vínculo, despreciar, olvidar, ningunear, y el vínculo sigue existiendo sólo que se debilita enormemente y por eso la historia es fundamental, como tú decías. Esa *Bildung*, esa formación se va haciendo históricamente y uno puede hoy intentar reforzar los lazos que le unen con la gente o puede intentar debilitarlos y los lazos están. Lo que pasa es que entonces se convierten en lo contrario, en desprecio, en no aprecio de la dignidad, en odio incluso, pero el vínculo está, y entonces tiene que reforzarse históricamente porque si no se refuerza y se debilita eso es malo para todos.

A.V. Por ejemplo, en su libro *Neuroética y Neuropolítica*, la Profesora Cortina habla de nuestra capacidad de reciprocidad, pero haciendo una crítica a Marc Hauser. Si es verdad que las personas tienen la capacidad biológica de reciprocidad, también es verdad que las personas tienen esa capacidad dentro de un grupo determinado, con personas que conocemos y que reconocemos. Pero los retos de

los derechos humanos nos colocan en una posición que exige de nosotros mucho más. Porque una cosa es que yo reconozca el otro, que es mi familiar o amigo, otra bien distinta es que yo reconozca el otro en su diferencia y que sea capaz de me identificar con él. La solidaridad exige identificación. Y nosotros sabemos que los grupos tienen diferentes valores que a veces no son morales, o sea, no hay justicia en algunos de sus valores culturales.

A.C. Efectivamente, cuando se habla de la capacidad de reciprocidad, que yo creo que es muy interesante, porque descubrir que los seres humanos no somos esos egoístas racionales de que hablaban los economistas un poco despistados, sino que efectivamente lo que interesa a un ser humano es reciprocidad y eso me parece muy importante. Ojalá lo recoja la Unión Europea de alguna manera que por lo menos el reciprocidad sería importante, por lo menos llegar a serlo, de la manera más elemental. Bueno, los derechos humanos no se pueden defender sólo sobre la base de la reciprocidad, porque el derecho humano no quiere decir: «yo respeto los derechos de aquellos que pueden dar algo a cambio» que es la clave de la reciprocidad, sino que yo respeto los derechos de todos los seres humanos a los que reconozco como seres dotados de dignidad. Entonces, en ese sentido, me parece que es más profunda la tradición de la alianza que la tradición del contrato. La tradición del contrato es para crear una comunidad política, pero incluso esa comunidad política necesita como base un reconocimiento de derechos humanos. Y eso no viene de la reciprocidad, sino del reconocimiento. Solamente, como decías, me puedo encontrar con personas que tienen una cultura muy diferente o me puedo encontrar con personas con las que trabajo, y entonces llego a un nivel de reciprocidad pero puedo no llegar al nivel de reconocimiento. Puedo pensar solamente en instrumentalizar al otro, y pensar que solo me sirve para algo o para eso, y así no estoy respetando la dignidad del otro. Tal como cuando Kant, en la famosa formulación del hombre como fin en sí mismo, decía «obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en ti mismo como en cualquier otro, siempre y al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio.» Claro que nosotros podemos instrumentalizar porque nos servimos unos de las cualidades de otros, pero a la vez tenemos que reconocernos como fines en nosotros mismos dotados de dignidad y eso solo se puede hacer desde la base de la valoración de la dignidad del otro que sería la clave del reconocimiento. Ya en *Alianza y contrato* me acuerdo de que hablaba de las grietas del contrato para defender los derechos humanos. Una comunidad política en la que no solamente estoy con gente con la que contrato, sino que con esa gente también tengo una relación de reconocimiento de sus derechos y luego viene una gran cantidad de gente que no ha sellado ningún pacto y sin embargo ahí están. Por eso, me parece que el reconocimiento es más profundo que la reciprocidad y que las tradiciones del reconocimiento o se cultivan y se ponen en marcha o no va a haber democracias en serio.

4. A.V. La propuesta que formula de una democracia comunicativa amplifica el espacio público a la sociedad civil. Es decir, a una cultura cuyo trasfondo es imprescindible para reflexionar y para vigilar tanto el poder político como el económico, contando con un capital ético bien dilatado. Como la Profesora Adela Cortina con frecuencia afirma «es tiempo de sumar y no de restar». En esa convicción configura los cimientos de una economía ética, preocupada no sólo con los lucros de las empresas, sino también y aún más con su responsabilidad social para con la calidad de vida de las personas. Ante esta crisis política, económica y ética que hoy sufrimos ¿por qué piensa que debemos seguir creyendo todavía que la sociedad civil es un espacio de deliberación entre los intereses y preferencias individuales y las causas públicas?

A.C. La sociedad civil es el lugar en el que se encuentran por una parte los ciudadanos y por otra parte también las empresas. Yo no estoy de acuerdo con Habermas cuando dice que las empresas no forman parte de la sociedad civil. Habermas y Benjamin Barber entienden que entre el mercado y el Estado está la sociedad civil y yo creo que la sociedad civil es un fenómeno que hay que describir y no hay que normar. No hay que decir la sociedad civil debería de ser esto. La sociedad civil es una dimensión de la sociedad que es lo que es. Y lo que es, lo es de las asociaciones voluntarias, el espacio de la opinión pública, pero también de las empresas y los bancos. Es, de alguna manera, todo lo que no es Estado. Entonces, la sociedad civil tiene que ser también lugar de lo universal, tiene que ser lugar en que se acepta también el poder comunicativo, por una parte, en las empresas y en los bancos. Como muy bien recoges aquí, yo creo que Habermas no se ha ocupado nunca del fenómeno económico, lo ha ignorado totalmente, pero desde mi perspectiva es necesario pensarlo también. Desde que hicimos el proyecto de la Fundación ETNÓR en 1990, nuestra preocupación era pensar un pilar tan importante de la sociedad que es el sector económico y que funciona sin valores, y si así permanece funcionando, entonces, la sociedad no tiene arreglo. La economía tiene que ser también ética. No puede seguir diciendo que la economía no tiene nada que ver con los valores, que ahí funciona la racionalidad estratégica y la racionalidad instrumental, que se mueve por el medio del poder, que lo que busca es la eficiencia, bueno, todo eso está muy bien, pero hay que preguntarse: ¿Eficiencia para qué? ¿El poder para qué? ¿Economía para qué? Habermas no se lo pregunta, pero nosotros sí. Desde que creamos ETNÓR en 1990, esa fue nuestra preocupación, está registrada en un montón de publicaciones, y creo que estas son preguntas clave. La economía, las empresas, los bancos, forman parte de la sociedad civil y tienen que legitimarse comunicativamente. No tienen más remedio. Es decir, son actividades humanas, todas las actividades humanas tienen que perseguir una meta y una meta que la sociedad tiene que dar por buena. Las empresas tienen que comunicar que es lo que hacen. El

público tiene que poder dialogar con ellas, y nuestra teoría, como sabes, de los grupos de interés, es que la empresa tiene que tener en cuenta a todos los *stakeholders*, o sea, a todos los afectados. A mí me parece que eso sigue siendo fundamental. Y ojalá eso se venga a tomar en serio porque si los bancos hubieran tenido en cuenta sus actuaciones a todos los afectados por ellas, no habríamos llegado a la crisis que hemos llegado. Esto es clarísimo. Hay personas con nombres y apellidos que han tomado decisiones y que han dicho se va por aquí, se va por allá o se va por el otro sitio. Entonces, los bancos y las empresas tenían que haber asumido sus responsabilidades y yo creo que las cosas hubieran ido de otra manera. El sector económico de la sociedad civil tiene que funcionar también comunicativa e responsablemente. Y esta es la hora de los ciudadanos, cada vez más es su momento. Por una parte, con las protestas callejeras también, pero eso tiene un límite. Después de clamar mucho, hay, por otra parte, que proponer. Ahí es donde creo que el papel de la deliberación es central y, por eso, creo que tiene que haber grupos, tiene que haber lugares, en los que sea posible la deliberación para que se hagan propuestas que, como también decía Habermas «lleguen al poder político sin ánimo de conquista», pero, aunque sin ánimo de conquista, por lo menos tengan el ánimo de poner en la mesa del Parlamento una serie de propuestas, una serie de temas, sobre los cuales los políticos deliberen en serio. Pero hay que tener también en cuenta los presupuestos participativos que hay en todo el mundo. Empezó en Porto Alegre, pero los hay en todo el mundo. El otro día estaba leyendo un libro en el que daban las cifras de la cantidad de ciudades y ayuntamientos en los que hay presupuestos participativos y es impresionante, es que hay muchísimas. Cada una con su modalidad, porque es cierto que la deliberación tiene sus ventajas e inconvenientes, pero esto es poner en las manos de las gentes y decir: ¿ustedes no quieren democracia? ¡Pues deliberen! Pero no lo decidan sencillamente a través de un ordenador: vamos a votar todos si esto lo damos por bueno. La deliberación es aquí más central: porque, entonces, hay que argumentar y saber argumentar, machacar al otro. Por ejemplo, si vamos a elaborar una ley sobre los transgénicos y si no sabemos lo que es un transgénico, procuramos saberlo. Entonces, que vengan biólogos que me expliquen esto, en qué consiste, qué ventajas e inconvenientes tiene para la naturaleza, así como para la población. Claro que me darán su perspectiva, pero yo tengo que con ellos discurrir, preguntar y, sobre todo, debatir.

5. A.V. Sus últimos trabajos han estado dedicados al tema de la Neuroética con la publicación de *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral* (2011) y la edición del *Guía Comares de Neurofilosofía práctica* (2012). El mecanismo cerebral que casi siempre nos obliga a responder de modo intuitivo o emotivo a dilemas morales, como defiende el psicólogo Jonathan Haidt en su artículo «El perro emocional con su cola racional», no es probablemente el

fundamento de la moral, su razón de ser, de acuerdo con algunos códigos morales grabados en el cerebro por la evolución. Dichos códigos morales cuya regla consiste en la adaptación del ser humano al medio, pueden ser una de las estructuras de la moral, pero esa estructura debe estar enriquecida de contenido o contenidos. Para la Profesora Adela Cortina el adagio «conócete a ti mismo» de Sócrates es uno de los aciertos más importantes de la filosofía y así lo recuerda en la introducción de *Neuroética y Neuropolítica*. En este debate entre el papel de la naturaleza y de la cultura en nuestra formación ¿por qué es tan importante la dimensión antropológica de la ética, o sea, su quehacer en cuanto carácter definitivo, y no solamente definitivo, del ser humano?

A.C. Yo creo que aquí volvemos, de algún modo, a lo que habíamos comentado de la *antroponomía* y ya te decía que yo entiendo que no sería tanto antropología y más bien *antroponomía*. Porque la dificultad de la antropología reside en que como hay distintas concepciones antropológicas tenemos que decidir a cuál de ellas se puede atender. Lo que sí me parece muy importante es que cuando decía Sócrates «conócete a ti mismo», y cuando trabajamos desde el enfoque de las neurociencias, que de alguna manera dicen que podemos descubrir las bases cerebrales de la conducta moral, saber cuáles son esas bases ayuda a conocerse mejor. Lo que no podría hacerse es desde las bases cerebrales fundamentar la obligación moral. En ese sentido, cuando a través de los dilemas personales se llega a la conclusión de que tenemos una serie de códigos morales impresos en el cerebro que nos ayudan a ayudar a aquellos que nos pueden servir para nuestra supervivencia, pues, bueno me parece una buena noticia porque mostramos que los seres humanos somos capaces de reciprocidad. Pero claro, por otra parte, ese no es el fundamento de que debemos vivir reciprocando con aquellos que nos benefician. Esa no es la respuesta moral, por qué la respuesta a ¿por qué debo? no es ¿cuál es la base biológica?, sino ¿cuál es el fundamento filosófico? Y efectivamente el fundamento filosófico tendría que venir, como sabemos, de aquella idea del reconocimiento de la cual brota la idea de dignidad, que ultrapasa la regla de la prudencia: ayuda a los que te ayudan.

6. A.V. Sí, por supuesto. Volvemos al problema de la reciprocidad grupal. En el libro que estamos comentando, la Profesora Adela Cortina hace referencia al artículo «Ethics and intuitions» de Peter Singer, en el cual el autor «confiesa que raramente está de acuerdo con Kant, pero sí lo está en afirmar que si la moralidad no puede basarse en la razón pura, entonces es una quimera.»<sup>6</sup> Pues, si las intuiciones no se cuadran con la teoría, entonces hay que criticarlas, dice la

---

<sup>6</sup> CORTINA, Adela, *Neuroética y neuropolítica*, op. cit., p. 143.

Profesora Cortina, y no adaptar la teoría a las intuiciones, como en el caso del equilibrio reflexivo de J. Rawls o de la interpretación que de él hace Marc Hauser en la cuestión de la reciprocidad fuerte. Pues bien, en ese caso, ¿no necesitará el «perro emocional» de Haidt mover más veces su «cola racional» para que no sea tan conservador y conformista?

A.C. Precisamente. Lo que Singer defiende en ese artículo es: bueno, si no superamos el equilibrio reflexivo, es decir, si no somos capaces de superar nuestras intuiciones morales entonces vamos a ser siempre unos conformistas. Porque aquel tipo de propuestas que no se acomodan ya y no se ajustan ya a nuestra teoría, no se van a dar por buenas. Hay que encontrar algún criterio diferente de lo que podría ser el ajuste entre la teoría y las intuiciones, porque sino no salimos nunca. Entonces, claro yo conozco solamente la propuesta de Singer que sería la propuesta utilitarista, que me parece muy interesante, pero creo que tiene sus grandes inconvenientes, uno de ellos es que no se ajusta a lo que es esa idea básica del reconocimiento mutuo de la dignidad que no busca solo el mayor bien del mayor número, sino que trata de ver el mayor bien de todos. En ese sentido, creo que la tradición del reconocimiento se queda con esa piedra filosofal que permite decir no, no es que la teoría y las intuiciones tienen que cuadrar, sino que aquí tenemos una propuesta, el criterio del reconocimiento mutuo de la dignidad que tiene que servir como criterio de discernimiento.

7. A.V. En uno de los Cuadernos del Círculo Cívico de Opinión publicado en 2012 y titulado “Una democracia de calidad: valores cívicos frente a la crisis”, la Profesora Adela Cortina escribe un «Elogio de la obligación: no hay democracia posible sin cultura de la obligación» Y en él afirma: «Es verdad que palabras como «obligación», «deber», «responsabilidad» son palabras malditas en una cultura como la nuestra, empeñada en engañar a jóvenes y adultos haciéndoles creer que la gran meta de la vida es el bienestar.» Y un poco más adelante añade: «Sin embargo, obligación y responsabilidad son dos términos tan esenciales en el diccionario de lo que nos hace humanos, que borrarlos de nuestro lenguaje es renunciar a la humanidad.» Profesora Cortina, en base a su experiencia académica, filosófica y vital, ¿qué sentido y legitimidad existe en hablar todavía de valores como obligación, deber y autoridad en la educación, o sea en el *mayor y más difícil* problema al que la humanidad se enfrenta, conforme decía Kant en sus lecciones de *Pedagogía*?

A.C. Efectivamente, la educación es el problema mayor de la humanidad y creo que hablar de obligación, deber, autoridad y responsabilidad no solamente es legítimo, sino que es fundamental. A mí, en la obligación, como sabes, me gusta recordar que proviene de *ob-ligación* y quiere decir que nos debemos algo

unos a otros precisamente porque estamos vinculados (ligación). Hay ese sentido del vínculo porque nos tenemos que deber algo unos a otros. Entonces, la obligación me parece que hay que ponerla otra vez claramente en la educación, dando a entender a los chicos, mediante los procedimientos pedagógicos y didácticos que hagan falta, que existe un vínculo entre ellos y que se deben cosas. Y eso es muy importante porque cada vez más los niños se aíslan, viven en su correo electrónico, en sus redes, en sus cosas, y no hay sentido del vínculo. No es lo mismo el sentido de la red social en el que intercambias más o menos informaciones, que el sentido del vínculo de la persona con la que convives, con la que estás. Entonces, creo que conservar o reforzar este último sentido de la obligación es fundamental. Desde el rango de la responsabilidad, pues, creo que no nos hubiera pasado lo que nos ha pasado si en los distintos niveles políticos y económicos, hubiera habido responsabilidades. No me gusta ser así muy apocalíptica, pero me temo que a los niños cada vez se les educa menos en el sentido de la responsabilidad. Pienso que en Portugal pasará igual que en España. Los niños están hiper-protegidos, hiper-contemplados, lo único interesante es que se diviertan, que lo pasen muy bien, y, claro, no se asustan qué es lo que les va a pasar cuando el mundo está en sus manos y así, olvidan ese sentido de la responsabilidad y de la autoridad, como se ha dicho en tantas ocasiones, pues autoridad no es lo mismo que autoritarismo. No se trata de ordenar por ordenar, ni establecer ningún tipo de gobierno totalitario, pero tiene que existir autoridad sobre todo en la relación con los niños, porque el niño necesita una referencia. Y la verdad es que los adultos tienen que ser referencia para ellos, en momentos de su historia, en los que no son meros colegas, sino que sencillamente tienen que tener una autoridad. Todo ese elogio de la obligación venía un poco de aquella famosa frase de Ortega y Gasset que es con la que empiezo ese ensayo y que decía que: «La cultura es un acto de bondad más que de genio, y sólo hay riqueza en los países donde tres cuartas partes de los ciudadanos cumplen su obligación.»<sup>7</sup> Yo lo estaba pensando fundamentalmente para España, donde las obligaciones cada vez se cumplen menos. Y es verdad que no habrá riqueza en un país si las gentes no asumen sus responsabilidades y no cumplen con su obligación, que es lo mínimo. Creo que en la educación no hay más remedio que asumirlas, llegando a ese fondo de decir: mira, es que tus actos son tuyos y respondes de ellos, incluso ante ti misma, como decías arriba por eso de la intrasubjetividad, y porque tienes un vínculo con los otros a los que les debes cosas. Estás vinculada contigo misma y con otros. Si por la educación no seguimos ese camino me parece que estamos perdidos.

---

<sup>7</sup> ORTEGA Y GASSET, José, «La cuestión moral», Obras Completas, I, Taurus: Madrid, 2004, p. 211. Citado por CORTINA, Adela, «Elogio de la obligación», art. cit., p. 17.