

sibilidad: el hábito de la propia disponibilidad al diálogo para la formación democrática de la voluntad.

Sea como fuere, y al margen de esta complicada apropiación de Kant mediante correcciones procedentes del sistema hegeliano, interesa ya analizar —ahora con algo más de detalle— el programa de pragmática trascendental y ética discursiva en que Cortina se ha apoyado para elaborar su ética de la razón cordial.

3. PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL Y ÉTICA DEL DISCURSO

No afirmo nada sorprendente, después de lo dicho anteriormente, si digo que la filosofía política auspiciada por Cortina tiene como fuente filosófica la ética del discurso desarrollada por Habermas y Apel. Ahora bien, esto no basta para comprender el edificio conceptual de Cortina, que tiene este cemento filosófico, pero que se esfuerza en alcanzar nuevas perspectivas a partir de una superación de sus deficiencias. Lo primero y más fundamental, por supuesto, es exponer con algo más de detalle los elementos esenciales de la ética discursiva.

De manera genérica, podemos decir que la dialógica o discursiva es una teoría ética propia de la modernidad crítica, ya que considera la modernidad como un proyecto incompleto que *merece* ser completado. Sin duda, esta primera idea resulta fundamental, pues muestra cómo este modelo nada a contracorriente de una buena parte de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX. El calificativo “dialógico” apela al hecho de que el diálogo no solo constituye un tema apropiado para la filosofía, ni tan siquiera el instrumento más adecuado para construir la convivencia, sino que es además el medio específico de la vida humana, a través del cual cabe descubrir la verdad de las proposiciones y la justicia de las normas. El diálogo, y este es en realidad el sentido profundo de la expresión “giro lingüístico”, constituye algo intrínseco al ser humano, además del instrumento a través del cual los sujetos pueden discutir sobre la

validez o invalidez de las proposiciones que definen el mundo objetivo y social.

La tradición dialógica resulta tan antigua, al menos, como la célebre mayéutica de Sócrates. Este reconocido método trataba de utilizar el diálogo como un instrumento para “alumbrar lo que ya reside en el interior de una manera innata” (Cortina, 2007: 174). En dicho procedimiento se plantea pasar a examen la vida humana a fin de alumbrar la verdad a partir del diálogo.

Al margen de esto, la ética dialógica o discursiva constituye, por así decirlo, uno de los corolarios de la tradición de pensamiento conocida como *Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort*. Más en concreto, representa la teoría moral desarrollada por el más eminente de los representantes de su segunda generación: Jürgen Habermas. Antes de abordar esta teoría moral conviene por lo tanto decir algunas palabras a propósito de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, y sobre todo a propósito del más importante de los anhelos que en su seno descubre Cortina: la idea de una razón eminentemente humana.

De los múltiples planos que nos encontramos en este conocido grupo de pensadores (compuesto por Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, entre otros), surgidos en torno al llamado “Instituto de investigación Social” a comienzos de los años treinta, Cortina hace hincapié en la consideración de una razón plenamente humana que lucha contra la absolutización de la razón instrumental. Esta es la base para comprender lo que sigue. Porque conlleva la percepción de ayudar a superar las unilateralidades de la razón instrumental, que, al fin y al cabo, como toda forma de razón, es un producto del ser humano. Más aún, lo incitante de lo dicho (pues rompe de manera muy inteligente con el marxismo ortodoxo) es que para estos autores de procedencia marxista como son los francfortianos, dicha razón es un producto *necesario* del ser humano, pues constituye el paradigma adecuado para el correcto desarrollo de las fuerzas productivas, condición de posibilidad de la emancipación social.

Una razón instrumental que no sería preocupante si fuera algo del pasado, pero lo sigue siendo ya que en la actualidad vivimos una radicalización de este concepto desde una sociedad cada vez más tecnologizada. Por ello, es necesario recordar que no es solo la *existencia* de la razón instrumental lo que constituye el objeto de la crítica, sino su existencia *absolutizada*. O, por utilizar una famosa expresión de Habermas, es el proceso de colonización del resto de formas de razón lo que ha de ser criticado.

3.1. El fantasma de Weber

Un fantasma recorre el mundo de la filosofía política y la sociología —en realidad son muchos fantasmas— desde hace algo más de un siglo, el de Max Weber. El mundo de ayer y el mundo de hoy muy apegado a una mirada neopositivista. Precisamente, uno de los motores con mejor aceite de dicha Escuela Fráncfort fue, desde el principio, responder a los retos planteados por el sociólogo, convertido para la Teoría crítica (la de antes y la de hoy) en una especie de fantasma que aparece y desaparece. ¿A qué me refiero con ello?

El proceso de racionalización conduce, según la conocida tesis de Weber, a un “desencantamiento” del mundo, y a su vez, a un “politeísmo axiológico”. La clave, y donde se dirigen los dardos de Cortina, es que las cuestiones de valoración quedan recluidas en el ámbito de la esfera subjetiva, de suerte que parece imposible llegar a definiciones compartidas sobre la corrección de las normas o la deseabilidad de ciertos valores sobre otros. Esta postura, que en teoría moral se conoce como “no cognitivismo”, puede ser apresada de una forma más cotidiana con la siguiente fórmula: en la modernidad, “cada quien tiene su Dios”.

La tesis del sociólogo alemán conduce, así, a una separación del ámbito público —la racionalidad tecnológica neutral asume el papel de la racionalidad en sí— Weber abre de esta forma un abismo entre teoría y praxis, entre conocimiento y decisión, y, en definitiva, entre hechos y valores. Por un lado, el conocimiento científico representa lo objetivo,

lo racional, la ausencia de todo compromiso valorativo; por el otro, las decisiones de tipo ético-existencial son consideradas subjetivas, irracionales, arbitrarias y contaminadas de valores particulares. La ética queda reservada, por tanto, al ámbito de lo privado, y los argumentos morales con pretensiones de validez universal quedan excluidos.

La exigencia weberiana de que el científico se ocupe, en calidad de científico, únicamente de *lo que hay* resulta, naturalmente, muy problemática para los francfortianos. Pues la imposibilidad de discernir racionalmente sobre fines, es decir, la equiparación entre racionalidad y racionalidad de medios, impide formular diagnósticos sobre la justicia o injusticia de las diversas organizaciones sociales. Además, excluye los argumentos morales a los grandes problemas: guerra, hambre, deterioro ecológico...

Es en dicha tesitura en la que se reivindica una “razón plenamente humana”, como dijera Cortina, que lucha contra la absolutización de la razón instrumental.

Creo, por tanto, que es muy acertada la concreción de ese tiempo en la siguiente idea: la tensión entre el progreso práctico-científico-técnico y el retroceso civilizatorio en sentido práctico-moral. Al mismo tiempo, vemos que el núcleo de la Teoría Crítica es la reflexión sobre la “patología social” (Ortega Esquembre, 2021). En particular, las patologías derivadas de la modernización social.

Esto nos conduce a la famosa diferenciación, introducida por Horkheimer en su estudio programático de la Teoría Crítica, entre teoría tradicional y teoría crítica.

3.2. Teoría tradicional y teoría crítica

“Érase un hombre a una nariz pegado” es un soneto muy comentado por los estudiosos de Quevedo, sin duda por su valor paradigmático. En este caso, la nariz paradigmática de la Escuela de Fráncfort está relacionada con lo que se ha denominado Teoría Crítica, una etiqueta también

paradigmática que tiene su razón de ser en la recuperación del concepto de teoría, núcleo irrenunciable de la historia de la filosofía.

Frente a esta ceguera de la ciencia con respecto a su contexto de surgimiento, es decir, frente a la errónea autocomprensión de la ciencia en términos de “teoría pura”, Horkheimer reivindica una noción de teoría comprendida en su conexión con los procesos sociales.

Como podemos observar, esta forma de comprender la ciencia se aleja del haraquiri de la filosofía que habían operado tanto los autores del Círculo de Viena como el primer Wittgenstein (bello suicidio, sin duda). Una filosofía social “crítica” como la defendida por los francfortianos no se conforma con lo dado, sino que concibe errónea y contraria a las exigencias de la razón la actual configuración de la sociedad. La filosofía cumple en esta tradición de pensamiento la función del “esclarecimiento”; un esclarecimiento cuyo fin es la emancipación. Por eso, estos pensadores se lanzaron a construir un saber interdisciplinar —filosófico, sociológico, económico, jurídico, histórico— acerca de la sociedad, a fin de extraer de él la racionalidad de los procesos sociales y “desenmascarar a la par lo que de irracional hay en ellos” (Cortina, 2008b: 41).

Cortina adopta de los pensadores de la Escuela de Fráncfort la tesis según la cual la razón ilustrada, encaminada desde el principio a la emancipación de la especie, ha sido traicionada por el positivismo. Tesis que sigue rastreando a los pensadores de la primera generación cuando plantean, en el tránsito “del café Marx al café Max (Horkheimer)”, una teoría inseparable del individuo y de su inserción en un contexto social determinado.

Los pensadores francfortianos, en suma, ya no ven la clave para analizar los conflictos sociales en las tensiones entre clases, sino en la relación de dominación entre el hombre y la naturaleza. La decadencia de la razón se convierte así en decadencia del individuo. La razón se reduce a razón instrumental, a una razón entendida como forma de dominio que se convierte en víctima de sus propias pretensiones de dominación. El instrumento se vuelve finalmente contra su dueño, como un leviatán

rebelándose contra el ser humano, su creador. En definitiva, el positivismo travestido en filosofía funciona de la misma manera que un mecano totalizante.

Conocimiento e interés

El impresionante éxito tecno-científico actúa, así, finalmente, como una especie de ideología legitimadora del orden social dado, como dice Marcuse en su conocida obra *El hombre unidimensional*. Precisamente, esta es la base para alumbrar la teoría de la acción comunicativa, a través de la cual queda bien patente la transición entre la teoría de la revolución fallida (plasmada por la primera generación) y la actitud de Habermas (junto a K. O. Apel) de no conformarse con criticar razón instrumental y sus derivados, sino que trata, además, de formular un concepto más amplio de razón, la razón comunicativa, desde el que fundamentar normativamente su crítica de la sociedad. Junto a la crítica de la racionalidad técnica, y alejándose del pesimismo al que había conducido la primera generación de la Escuela de Fráncfort, ambos autores se esfuerzan por desentrañar una racionalidad de tipo práctico inserta en las propias interacciones comunicativas de la vida cotidiana. Como en el caso de Adorno, Horkheimer o Marcuse, Habermas y Apel entienden que el triunfo de la razón instrumental no solo ha tergiversado el sentido original de la Ilustración, sino que además ha obstaculizado el desarrollo de una razón práctico-moral.

Pero, frente a la situación de ausencia de criterios normativos en que se encontraba la Teoría Crítica tras *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas encuentra en la idea de la racionalidad comunicativa no deformada el sustento normativo para la nueva Teoría Crítica. Es justamente esa racionalidad comunicativa la que presta a la resistencia contra la colonización de la razón instrumental-estratégica un sustento sólido (Habermas, 2010a: 855). O, por decirlo de otra forma, es desde el trasfondo más amplio de una razón que apela únicamente al intercambio de razones, trasfondo que Habermas considera inmanente a la propia modernidad

cultural, desde donde pueden comprenderse las patologías sociales de las sociedades del capitalismo avanzado.

Las “últimas chispas de racionalidad”, como ha dicho en alguna ocasión Habermas, han de ser buscadas entonces en la práctica comunicativa cotidiana del “mundo de la vida”, en los contextos de interacción lingüísticamente mediada a través de los cuales los sujetos se ponen de acuerdo con respecto a determinadas situaciones del mundo objetivo, del mundo social o del mundo subjetivo. Habermas dará, en fin, un paso seguro, y firme, al considerar que la única racionalidad humana no es la de individuos que se instrumentalizan recíprocamente.

La antigua promesa de reconciliación, que estaba presente desde Marx hasta los últimos escritos de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, apunta ahora a una intersubjetividad no menguada. La razón comunicativa, en fin, aparece como razón inmanente al uso del lenguaje, tan pronto como este uso se dirige a la búsqueda de entendimiento. Como veremos más adelante, esta forma de proceder será desarrollada más tarde tanto en la ética del discurso como en la política deliberativa.

Pero antes, Habermas dio un salto (no mortal; o casi) para reconstruir una normatividad que no habían terminado de perfilar a partir en un principio de una idea que habría que iluminar con luces de neón (o de let): la realidad no se presenta a la ciencia en toda su amplitud, virgen por así decirlo, sino desde una determinada óptica que Habermas va a denominar *intereses del conocimiento*. Dicho a bote pronto, esto quiere decir que no hay un solo modo de entender el conocimiento, pues existen determinados intereses que señalan las coordenadas específicas a través de las cuales la realidad puede ser captada (García Marzá, 1993: 15). Estos intereses son los encargados de determinar el *sentido de validez* (dominio objetual) de los posibles enunciados. Habermas entiende que toda forma de conocimiento está movida por un interés específico.

Desde estos presupuestos, Habermas propone, basándose en Max Scheler, una distinción de tres formas de conocimiento, cada una de

las cuales aparece guiada por un determinado interés. El provecho de esta “antropología del conocimiento”, como la ha llamado también Apel, reside en el intento de reconstruir el marco conceptual de la teoría del conocimiento en diálogo con la ciencia (Sergio Sevilla, 20). Esta doctrina tiene el sentido, por supuesto, de combatir las posturas científicas que reducen la totalidad del saber al saber empírico-analítico. Según estas posturas, el método de la ciencia natural ha de ser extrapolado también a las ciencias sociales. Este es, en definitiva, el *happy end* (su aportación final e inicial de una nueva teoría) de la Escuela de Fráncfort.

A fin de elaborar su tripartición de los saberes, Habermas se basa en los estudios sobre los procedimientos de las ciencias naturales de Peirce y de las ciencias del espíritu de Dilthey. De ese modo, hay un primer interés, el técnico, cuyo motor es dominar la naturaleza, “lo que no puede ser de otra manera”, como dijera Aristóteles. Ahí está el papel fundamental de las ciencias empírico-analíticas. El segundo es un interés práctico, cuyo cometido es la comprensión y el entendimiento, motor claro de las ciencias histórico-hermenéuticas que tiene en su base la idea de la formación del espíritu. Y, por último, el emancipatorio, móvil de las ciencias sociales.

La cuestión es que solo dentro de un marco normativo adquiere el conocimiento científico su sentido y razón de ser.

En esta cadena de pensamientos, la ciencia natural se sitúa en la conceptualización de Habermas en un lugar muy importante. Sin embargo, Habermas no se posiciona contra la ciencia —esto habría que subrayarlo—, ni contra la tecnología, como sí hace Marcuse, sino que a dichas actividades las pone en su lugar, en sus propios intereses. Esto es: dar a la ciencia lo que es de la ciencia, y a las humanidades lo que es de las humanidades.

La síntesis de lo dicho es la siguiente: su crítica va dirigida, de manera muy afinada, contra el cientificismo, es decir, contra “la actitud epistemológica de creer que la ciencia no es solo una forma de conocimiento,

sino que el conocimiento se identifica con la ciencia” (Cortina, 2008b: 98). De alguna manera, Habermas sigue a Marx en su consideración de una teoría de la sociedad no contemplativa, sino transformadora. Pero su crítica de la sociedad no va dirigida a un cambio de sistema —he ahí lo más criticado desde el marxismo ortodoxo—, sino a una limitación de su lógica instrumental que deje libre las esferas del “mundo de la vida” para organizarla de acuerdo con otra lógica, la de la acción y la razón comunicativa. La praxis depende ahora del proyecto transformador, es decir, de la emancipación del género humano. La realidad no es solo lo empíricamente observable, sino que ella misma entraña una necesidad de emancipación.

Sobre la base de estas consideraciones, ahora podemos ya exponer el programa de teoría moral que Habermas y Apel han hecho surgir a partir de sus estudios sobre pragmática trascendental y antropología del conocimiento, es decir, la ética discursiva. Como veremos al final de este capítulo, es justamente a partir de las críticas contra el excesivo procedimentalismo y formalismo de este programa desde donde surge el modelo de Cortina: una ética de la razón cordial.

3.3. La ética dialógica y la tierra prometida

En estos momentos querría tener unas teclas de ordenador ágiles, lineales y aladas para descubrir, y hacer sentir, esta teoría. Y la primera idea que me viene es la siguiente: que la ética dialógica o discursiva es la tierra prometida que encuentra Cortina en Apel y Habermas. Pues alcanza de este modo territorios nuevos que, una vez explorados, formarán parte de su modelo de una forma muy particular. Leer esta teoría con las lentes ofrecidas por Cortina implica centrarse en algunos puntos que ya se han avanzado anteriormente. La razón no tiene tanto que ver con el conocimiento, en el sentido general del saber, como con el uso que hacemos de él.

Los puntos seleccionados, en las líneas que siguen, serán aquellos que sirvan mejor al cometido de este libro, es decir, a entender las raíces de la democracia radical.

En la ya mentada mudanza del paradigma del sujeto o la conciencia, propio de la modernidad, por un paradigma de la comunicación o interacción lingüística, se inserta no simplemente la ética discursiva, sino también la teoría deliberativa de la democracia y la teoría consensual de la verdad.

Una de las referencias fundamentales de esta nueva teoría moral se encuentra en el libro *La transformación de la filosofía*, donde Apel esboza una filosofía moral de carácter normativo cuyo fin es tanto superar el reduccionismo positivista como recuperar un estándar teórico desde el que poder criticar la praxis social. Se trata, por decirlo en pocas palabras, de retornar al universalismo ético kantiano, pero prescindiendo del solipsismo de la conciencia que dialoga consigo misma.

Desde esa reflexión trascendental se descubre el *a priori* de la comunicación, la propia posibilidad de la misma. Esto habría que repetirlo, como se hacía en las escuelas antiguas, quinientas veces (o más). Este *a priori* ofrece las herramientas desde las que poder criticar las comunicaciones deformadas, es decir, las comunicaciones que tienen lugar en la vida cotidiana, en los discursos reales. La pragmática trascendental, tal y como la comprende la propia Cortina (2007), es el modo de atender a esa dimensión pragmática del lenguaje que hace posible la interpretación y la comprensión, proporcionando a la vez unos elementos a priori para la crítica. Habermas prefiere no utilizar el término “trascendental”, y se decanta por las expresiones “pragmática formal” o “pragmática universal”. Mientras que Apel se propone descubrir los elementos a priori del conocimiento y la acción que constituyen una fundamentación última del saber y el obrar, Cortina sintetiza esta diferencia, de manera ciertamente muy didáctica, con las siguientes palabras: mientras que Habermas considera la pragmática empírica como una ciencia reconstructiva de “fundamentaciones débiles”, Apel apuesta por la necesidad

de hallar, en términos trascendentales, los elementos últimos, irrebasables, del conocimiento y la acción. En esta conocida disputa, Cortina, incluso más kantiana que el propio Apel, se posiciona del lado de este.

Dicho lo anterior, hay que advertir que comenzar con un contrafáctico es siempre un riesgo en el ámbito de la política. También lo es, sin duda, para una reflexión crítica sobre la política de principios del siglo XXI. Hay mucha gente, también en el ámbito académico, que no consigue tomarse en serio un enunciado contrafáctico. Partir de un contrafáctico es como contar un chiste en un mundo muy pragmático, demasiado pragmático. Así, pues, es fácil imaginarse las inquietudes de algunos lectores no habituados a este modelo.

La crítica más evidente, por supuesto, es que semejante diálogo irrestricto *no ocurre nunca en la realidad*. Puesto que esta sospecha, presumimos, aparecerá continuamente, es necesario adelantar ya de forma provisional la respuesta ofrecida por Apel y Habermas. Ocurre que el diálogo sumamente inclusivo, virtualmente ilimitado, entre los afectados por las normas no es algo que ambos pensadores *describan* partiendo de la observación del mundo social. Antes bien, este diálogo es algo que todos los participantes de una argumentación sobre la validez de una norma *presuponen ya necesariamente* en su acto mismo de argumentar. Aparece, pues, en el horizonte el “presupuesto contrafáctico de la argumentación”. Tal presupuesto aparece necesariamente en los interlocutores de un discurso, con tal de que dichos interlocutores, como gusta decir Apel, argumenten *en serio*.

Un diálogo realizado bajo estas presupuestas condiciones ideales de la argumentación, tal es la tesis de Apel y Habermas, conduciría a una solución justa. O, para decirlo de otra forma, la norma que lograra contar con el asentimiento de los participantes en tal discurso sería una norma válida. Semejante modelo conduce a un elemento de “incondicionalidad”, y esta incondicionalidad, que reside en los presupuestos *contrafácticos* de la argumentación, ofrece el elemento esencial para la crítica. Pues ella misma sirve para criticar los diálogos reales, los diálo-

gos atravesados por la violencia, aquellos en los que no todos los afectados tienen ocasión de participar, ni se respeta ante todo la “coacción sin coacciones” del mejor argumento.

El estatuto de la “situación ideal de habla”, como la denomina Habermas, o de la “comunidad ideal de comunicación”, como prefiere decir Apel, se observa aquí con mucha claridad: no se refiere únicamente a un ideal regulativo, sino que hace valer ya su contenido crítico fácticamente, en tanto presuposición contrafáctica inevitable.

Vemos, por tanto, que uno de los objetivos es responder a la pregunta sobre las condiciones del sentido y validez, no ya del conocimiento, sino del lenguaje, ya que el conocimiento y la acción se establecen a partir del lenguaje, desde donde los seres formulan enunciados tanto científicos como morales. Al formular estos enunciados, y este es uno de los núcleos de la pragmática formal, los sujetos elevan siempre cuatro pretensiones de validez: la pretensión de verdad, la pretensión de corrección normativa, la pretensión de inteligibilidad y la pretensión de veracidad. Hablantes y oyentes entablan entonces recíprocamente pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los participantes en la interacción, si de verdad quieren entenderse, se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus emisiones, es decir, reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez que recíprocamente se elevan unos frente a otros.

Por supuesto, estas pretensiones no las *crea* el filósofo moral, sino que las *reconstruye* analizando lo que de hecho ocurre en el acto de argumentar. La idea, pues, es que todo diálogo se haya envuelto en unas pretensiones de validez, pues ante un desacuerdo en materia de creencias y convicciones, no hay que pensar que no hay otra salida que una manipulación persuasiva o la violencia. Pues lo correcto es que todos los participantes en el discurso disfrutaran de una distribución simétrica de las oportunidades de realizar y elegir actos de habla. Eso es la situación ideal del habla. Esto ya nos adelanta que, para la ética dialógica, la democracia quedaría vacía de toda sustancia ética sin la participación efectiva de los interesados en un diálogo político.

Pero, ¿qué ocurre en la realidad? He ahí la eterna pregunta que muchos que oyen a primeras esta teoría realizan en un santiamén. En efecto, en muchas argumentaciones de la vida cotidiana el objetivo no es precisamente llegar a un acuerdo, sino más bien manipular o influir de forma estratégica en la opinión del resto de sujetos. La respuesta: las acciones lingüísticas pueden utilizarse estratégicamente, pero el acuerdo es inherente al *télos* del lenguaje humano (Habermas, 1981 c: I, 387). ¡Esta es la clave!

Todo este aparato conceptual ha tenido una enorme repercusión en los debates contemporáneos sobre filosofía moral y política. Dicho aparato constituye, como hemos repetido en varias ocasiones, el marco teórico imprescindible para comprender la filosofía política de Adela Cortina. Pero antes de mostrar por fin este tránsito conviene, exponer de forma sintética algunas de las múltiples críticas que han sido formuladas contra la ética discursiva, tanto externas como internas de la órbita dialógica, así como algunas respuestas.

Algunas críticas y contra-críticas a la ética discursiva

Anoto, seguidamente, aunque sea de modo sucinto, algunas de las críticas que ha recibido la teoría de la acción comunicativa (y por daño colateral a la ética del discurso), porque también castigan el hígado de la defensa habitual que ha realizado Cortina. Por ello añado algunas de sus contrarréplicas.

Frente a los autores posmodernos, ahítos de grandes metarrelatos, y también frente a aquellos autores que reivindican una época pos-filosófica, Cortina se adhiere a una reformulación comunicativa de la ética kantiana. Solo desde este modelo puede darse razón, estructural y trascendentalmente, de la corrección de las normas y de la justicia como imparcialidad, por usar la famosa expresión de John Rawls.

Además del pensamiento posmoderno, en su crítica contra algunas otras posiciones teóricas, como el neopositivismo, en cuya identifica-

ción entre racionalidad científico-técnica y racionalidad *a secas*, Cortina ve un error de consecuencias catastróficas, el que determinan tanto el escepticismo como el utilitarismo y el emotivismo. Igualmente, marca distancias con los errores procedentes de los diversos reduccionismos, como esa habitual extracción del “deber ser” a partir del “ser” propia del realismo. Este realismo no implica otra cosa que dejar las cosas tal y como se presentan fácticamente. La crónica precisa será un principio aparentemente paradójico, ya que el realismo se comporta de forma injusta con la realidad, pues *lo que hay fácticamente* no es todo, sino una parte de un conjunto más amplio en el que se incluye, por ejemplo, el ímpetu de emancipación de lo que hay.

También hay una defensa y contraofensiva con respecto a opciones neo-aristotélicas como las de Alasdair MacIntyre, que ofrecen modelos de vida buena. A partir de las mismas, Cortina aboga por las éticas deontológicas. Tales éticas, como sabemos, no ofrecen un modelo de felicidad o vida buena, sino que tratan de justificar desde puntos de vista universalistas exigencias de justicia asumibles por todos los miembros de una sociedad pluralista. La adscripción al deontologismo, aunque muy clara, ha de ser sin embargo matizada en algunos aspectos importantes, puesto que Cortina ha ido forjando con el tiempo una obra de orfebrería que trata de superar algunos límites del kantismo y la ética discursiva mediante la inclusión de elementos externos al propio deontologismo. Por avanzar siquiera mínimamente el sentido de esta complementación, podemos decir que, a juicio de Cortina, no se requiere exclusivamente una motivación para la actuación moral, sino también para el inicio del propio proceso de justificación de normas, pues, ¿por qué querría alguien participar en un diálogo sobre la corrección o incorrección de una norma moral-jurídica si no apreciara efectivamente la justicia?

Si bien sería largo exponer todas esas críticas externas de manera pormenorizadas, desde el científicismo, pasando por el solipsismo metódico, el criticismo de Hans Albert, que tanto volumen de debate ha producido, sin dejar de lado también el pensamiento feminista, como se

ve en las posturas de Seyla Benhabib o Nancy Fraser, o, como en el caso de Richard Rorty, quien ha encontrado problemas irresolubles desde el marco apeliano-habermasiano para pedir desistir de hablar de dos comunidades, una en la tierra y otra “flotando vaporosa en una especie de limbo trascendental”, y hablar de una única comunidad —la humana— donde los individuos viven desgarrados entre la sollicitación de lo que hay y lo que juzgan que debiera haber.

Esto último es la crítica constante que sintetiza Javier Muguerza (1991) con la apelación al hecho de que estamos ante una nueva aventura del barón Münchhausen, quien trataba de desafiar a la ley de la gravedad a base de tirones del pelo. Una metáfora que sirve para expresar que dicha comunidad está en la Luna, mientras en la Tierra se decide el destino de los seres humanos. Lo cual no significa otra cosa que seguir confundiendo la utopía con un “no lugar”, en vez de un ideal regulativo. Porque, si bien es muy sugerente, a mi juicio, la crítica de Muguerza no termina de apresar correctamente el sentido último de la idea de un “marco de referencia”, que no debe ser confundido con la idea, típica de las filosofías de la historia de corte hegeliano-marxista, de un estadio final en el que la razón ha quedado totalmente realizada. La utopía de la comunicación no es algo a lo que la historia tienda necesariamente, sino una hipótesis práctica que sirve para fundamentar el deber y las normas justas.

Dejando estas dos críticas en *stand by*, prefiero ahora recobrar la promesa hecha hace unos renglones de arriba, es decir, tratar de perfilar las críticas de tipo inmanente o interno a la Escuela de Fráncfort (Honneth y Cortina). Empiezo con Honneth, porque es incuestionable que Cortina tiene el papel estelar. Y empiezo por su consideración que señala que la ética discursiva no puede limitarse al postulado de un principio moral formal, sino que debe tener en cuenta la infraestructura normativa de las sociedades, acudiendo a “aquellas dimensiones materiales y simbólicas de la injusticia social que impiden que todos los miembros de la sociedad posean la misma libertad para la toma de posición moral” (1991:174).

Detrás de lo señalado está, evidentemente, su teoría de lucha por el reconocimiento que viene a decir que las experiencias de injusticia son siempre experiencias de una falta de reconocimiento. Se puede observar que Honneth huye del peligro de que los ideales de vida, pues cree más en las relaciones reales, tomando las condiciones de reconocimiento en las que los seres humanos puedan conseguir formas positivas de autorrealización. El fin del proyecto de Honneth es articular una visión descriptiva de una teoría del reconocimiento con la dimensión prescriptiva de una teoría moral. Porque la consideración que el menosprecio, o denegación de reconocimiento, impiden tanto la realización personal como la integración social.

Si bien pienso que el concepto de “reconocimiento” es fundamental para poder pensar la justicia social, no quiero obviar su debate con N. Fraser (2003), con respeto al déficit de la distribución que vive esta teoría, pues, según la filósofa norteamericana, deja fuera cuestiones centrales de la justicia distributiva sin resolver. Por otro lado, hay un punto crucial en el que hay que seguir insistiendo, y que parte de la propia teoría de Honneth, cuando el filósofo alemán señala que “el individuo es necesariamente un ser reconocido y que reconoce” (1997:58). Un aspecto que habría que profundizar, porque no todo reconocimiento surge cuando hay una lucha, ya que en algunas ocasiones este debe de promoverse, aunque dicha lucha no se produzca. Una respuesta a estas consideraciones la ofrece Paul Ricoeur (2005), para quien la idea de lucha en el proceso de reconocimiento hay que buscarla *también* (este añadido es mío) en experiencias pacificadas.

De cualquier modo, sin buscar estos debates, en el núcleo de Honneth persiste un problema. Me refiero a su propuesta de un concepto formal de “eticidad”. Precisamente, esa es la crítica más potente que hace Honneth frente al hecho de que si la ética discursiva reconstruye ideas como la racionalidad (mínima), la universalidad, la unidad o la incondicionalidad es porque persiste en ella un “rastros de metafísica”. Pero lo que no se percata Honneth es que este rastro de metafísica aparecería, desde luego, transformado en términos comunicativos, pues la pragmá-

tica formal no se inscribe ni en la filosofía del ser, ni en la filosofía de la conciencia, sino en la filosofía del lenguaje (Conill, 1988).

Pero el problema se diluiría en gran medida, según opino, si Honneth considerara su teoría como complementaria a la de Habermas y no como una alternativa. Pero ya lo dice el psicoanalista de ir por casa: hay que matar al padre. Porque, en definitiva, bien podría decirse que lo que está construyendo, en última instancia, es una “comunidad ideal de reconocimiento”.

Otra línea crítica, en sentido de amplificación, la plasma G. Pereira (2010) al plantear una teoría en la que se funden la ética dialógica con la suposición de la lucha por el reconocimiento (Honneth) y el tamiz distributivo (Fraser). Esto conlleva seguir buscando políticas e intervenciones sociales que no socaven la igualdad dignidad de los individuos afectados. Pereira, en sí, nos abre un nuevo horizonte al que hay que hincarle el diente pensativo: la necesidad de criterios normativos intermedios que permitan traducir a políticas concretas los principios generales que son justificados por una teoría de justicia.

Si bien esta idea se ajusta a un pensamiento con muchas mezclas, desde Habermas, colado por Honneth y terminando en el *equilibrio reflexivo* mentado por Rawls, lo más sugerente es su apelación a las patologías sociales y a lo que denomina injusticia anónima. Por lo primero, dichas patologías adquieren un papel relevante para la justicia porque se convierten en un serio obstáculo para la realización de esta. Por otro lado, su descubrimiento de la *injusticia anónima* quiere decir que los efectos de las patologías generan un tipo de injusticia que tiene un carácter diferente al habitual, pues en tal injusticia no es posible la identificación a agentes, estructuras o relaciones sociales presentes en la sociedad que las ocasionan, sino que estas surgen de dinámicas sociales que se independizan y autonomizan de los agentes. Justamente, por ello son anónimas.

Los pasos de la Escuela de Fráncfort no paran como bien ha estudiado Ortega Esquembre (2021). Es el caso de R. Forst y su intento de rea-

lizar un equilibrio entre el liberalismo y comunitarismo, ofreciendo un modelo de teoría de la justicia articulado en torno a diversos contextos normativos. Por su parte, R. Jaeggi, siguiendo los parámetros hegelianos de Honneth, alcanza una reactualización posmetafísica del concepto de “alienación”. Por último, de H. Rosa se puede destacar la tesis de que las estructuras temporales de la política no resultan hoy ya compatibles con el ritmo de cambio de algunas esferas sociales. El sociólogo alemán, en fin, se esfuerza por analizar algunas de las consecuencias más preocupantes de estos procesos de aceleración social. Procesos que, en la modernidad tardía —la que arranca aproximadamente en los años setenta del siglo XX— supera un umbral tal que comienza a ocasionar efectos patológicos.

Dejo todo esto apuntado, porque ahora hay que seguir con una teoría, la de Cortina, que, aunque ha recogido y contestado a gran parte de las críticas formuladas hacia la ética discursiva, incluso las que provienen de golpes bajos —bien por déficit de argumentación, o por incompreensión de la misma— interesa ahora dar el paso a las críticas que ella misma expone, pues estas le sirven de trampolín para formular su propio modelo.

3.4. Del procedimentalismo a la razón cordial

El buque insignia de la filosofía moral de Cortina, como se ha podido apreciar, es la ética dialógica, que constituye a su vez un eje central sobre el que se articula su filosofía política. Un eje que tiene que ver con la incondicionalidad como base sobre la que la ética puede apoyarse la justificación de la exigencia de universalidad. En sí, le interesa el carácter formal, cognitivista, universalizable y deontológico del modelo discursivo. Ahora bien, ya desde sus primeras obras, ha ido explicitando algunas limitaciones que debieran corregirse. Su esfuerzo por superar esos límites no le conduce a una crítica desde la pura negación, sino a una complementación del modelo de Apel y Habermas que logra potenciar algunas de sus virtualidades intrínsecas. El resultado de esta

revisión será una versión cálida o cordial de la ética del discurso cuya originalidad se encuentra en que va más allá del puro procedimentalismo. Esta ética de la razón cordial, como finalmente será bautizada en una obra del año 2007, tendrá repercusiones muy claras en su modelo de filosofía política, que se articula en torno a la misma idea como una “justicia cordial”.

Cortina comprende la filosofía moral como un “discurso teórico sobre las reglas de un discurso práctico legitimador de normas morales y jurídicas” (Cortina, 1994: 20-21). Ya en *Ética mínima* se posiciona a favor de la procedimentalización del deontologismo kantiano, es decir, reivindica los aspectos más específicamente kantianos de la teoría y señala algunas limitaciones de la reformulación discursiva. Apuntando ya por vez primera a una solución al problema habermasiano del “déficit motivacional” de la ética, Cortina se reserva un lugar propio allende el formalismo racionalista del modelo original: “solo una razón com-pasiva o com-padeciente, puesta en pie por la vivencia del sufrimiento, espoleada por el ansia de felicidad, asombrada por el absurdo de la injusticia, tiene fuerza suficiente para desentrañar la lógica que corre por las venas de este misterioso ámbito” (Cortina, 1994: 30). Pero estas incipientes correcciones al modelo ético-discursivo no deben confundirnos sobre la postura que toma Cortina en torno al problema de la fundamentación. De este modo, entiende que la validez de toda norma moral radica en haber sido legitimada a través de un consenso (como diría la ética dialógica), lo que presupone la idea regulativa de una comunidad ideal de comunicación a realizar históricamente *en la comunidad real*.

Esta propuesta de fundamentación normativa es continuada en su siguiente obra, *Ética sin moral*, donde, según mi parecer, pueden verse ya de forma muy clara sus críticas al modelo original. Aunque la transformación pragmático-trascendental de Kant realizada por Apel y Habermas constituye un paso necesario dentro de la teoría moral, a juicio de Cortina, con ella la ética discursiva tuvo que abandonar algunos de los elementos estructurales del fenómeno moral, entre los que se en-

cuentra el “móvil” que garantiza la motivación para el cumplimiento de la norma (Ortega Esquembre, 2021).

Inevitable mencionar que Habermas había entendido la relación entre moral y derecho en términos de una complementación mutua, que sin embargo dejaba la primera en un lugar de inferioridad respecto al segundo. El derecho conseguía, tal era la tesis de Habermas, absorber las deficiencias cognitivas, motivacionales y organizacionales de la moral. Todos los elementos que en Kant remitían al ámbito de la interioridad, como la autonomía del sujeto, la autoacción o el móvil moral, eran disueltos en la ética discursiva, de suerte que la moral quedaba reducida a un procedimiento de resolución de conflictos que en todo caso realizaba mejor el derecho (Cortina, 1990: 182).

En esta tesitura, la filosofía moral tiene que seguir remitiendo a una suerte de móvil moral, a saber, a la elección por la disposición al diálogo entendida como *elección individual*. El sujeto moral se forja tanto en el diálogo intersubjetivo como en el intrasubjetivo (Cortina, 1990: 205). Por eso, a juicio de Cortina, una ética del discurso que no atienda exclusivamente al nivel de la fundamentación normativa, sino *también* al de los móviles que impulsan a los sujetos a acordar cooperativamente sus normas de acción y a comportarse de acuerdo con ellas, ha de incorporar dos elementos tradicionalmente olvidados por Habermas y Apel, a saber, los valores y las virtudes.

La consideración del principio ético-discursivo *como un principio válido* permite motivar determinadas actitudes “que engendran el hábito y la virtud”, rellenando así ese hueco entre fundamentación y motivación que Habermas había dejado vacío. Este mismo objetivo es perseguido por Cortina cuando recurre a Kant para poner en duda la excesiva intersubjetivización de la fundamentación ético-discursiva. Dado que la genuina facultad de autodeterminación resulta imposible de socializar, esta sigue constituyendo, como en Kant, la piedra de toque normativa. Si esto es así, entonces la apelación a la intersubjetividad no puede ser la última fase del proceso. Con este gesto, se apunta a una recuperación

de elementos provenientes ya no de la propia estructura racional de la argumentación, sino de ámbitos diferentes como las emociones o los valores morales. Y es, justamente, articular todos estos elementos a lo que está dedicada *Ética de la razón cordial*, donde podemos localizar una solución sistemática a la limitación esencial de la ética discursiva (Ortega Esquembre, 2021).

Dentro de la tradición del reconocimiento recíproco, Cortina pretende ir más allá de la dimensión lógico-formal a que limitaba la ética del discurso la razón, mostrando cómo la propia competencia comunicativa presupone como condición de posibilidad que los interlocutores se reconozcan mutuamente en un sentido más amplio que el de meros “interlocutores válidos”. Este reconocimiento solo puede darse si además de la capacidad argumentativa suponemos en los seres humanos tres capacidades adicionales: la capacidad de sentir emociones, la capacidad de estimar valores y la capacidad de formarse un juicio justo mediante la adquisición de virtudes. Antes del procedimiento existe una decisión individual, una buena voluntad, un compromiso que carece de sentido si no sigue a la percepción de un valor. El programa kantiano, intersubjetivizado más tarde por Apel y Habermas, es de esta forma complementando acudiendo a elementos procedentes de otros modelos, tales como la teoría del sentimiento social y la ética de los valores. Esta complementación persigue contestar a la pregunta por la naturaleza de los vínculos que constituyen las fuentes de la obligación moral.

Lo significativo a estas alturas del trabajo es que Cortina encuentra insuficiente la solución kantiana al problema de la obligación moral, es decir, su apelación al sentimiento de respeto por la dignidad de los seres humanos: “esos sujetos kantianos, que pueden ser miembros de un Reino de los Fines, ¿no son, amén de autónomos, vulnerables? Además de ser dignos de respeto, ¿no lo son también de compasión?”. Con esta pregunta, Cortina anticipa su propia postura, que trata de encontrar las fuentes de la obligación moral tanto en el sentimiento de respeto ante la igual dignidad de todas las personas como en el sentimiento de compasión inspirado por la vulnerabilidad constitutiva del ser huma-

no (Cortina, 2007: 151). Esta forma de reconocimiento cordial funciona aquí como fuente de la obligación moral para la constitución de una ética cívica. Es decir, funciona como *ligatio*, como aquello que nos obliga. Centrarse únicamente en preguntar qué hace correcta una norma termina por precarizar el propio fenómeno moral, pues en esa postura se prescinde totalmente de la bondad de la intención, del móvil moral. La cuestión del fundamento de la moral no puede prescindir del ámbito de la libertad interior, ni dejar de considerar al sujeto autónomo como criterio último. Así, pues, ¿cómo entender la autonomía moral sin tener en cuenta la dimensión subjetiva? Lo importante no es tanto guiarse por el consenso en el que culmina, o no, el diálogo, cuanto habituarse subjetivamente a recorrer el camino anterior a dicho consenso. Es decir, cultivar el hábito, la actitud dialógica.

Las virtudes adoptan entonces un rol central en la ética de la razón cordial, si bien el *êthos* que reivindica Cortina, a diferencia de las actualizaciones comunitaristas de la teoría aristotélica de la virtud, no se identifica con ninguna forma de vida particular. La ética de la razón cordial no renuncia, por supuesto, al universalismo, ni se apoya en una ética de tipo sustancial. En este sentido, podemos decir que Cortina reivindica la idea de un *êthos* universalizable.

Así, pues, las críticas formuladas por Cortina a la ética discursiva de Apel y Habermas complementan certeramente la fundamentación normativa de la crítica ofrecida por estos. No obstante, y tal y como ha señalado Ortega Esquembre (2021), esta complementación no supone tanto un abandono radical del fundamento normativo ofrecido por Habermas y Apel, cuanto la formulación de una condición de posibilidad para el propio planteamiento de la cuestión: “sin la *experiencia sentiente* de la injusticia cometida contra un alter ego sufriente no tiene sentido siquiera plantear la pregunta por el criterio normativo de la justicia” (Ortega Esquembre 2021: 266). La compasión es el *motor* de la justicia, pero no su *fundamento*, si bien solo desde ella es posible indagar en la cuestión del fundamento. Asimismo, sin considerar valioso el principio ético-discursivo no es esperable que los sujetos decidan participar en el diálogo.

3.5. Conclusiones del capítulo: justicia cordial

Las diferentes secciones desarrolladas hasta este momento nos han conducido exactamente al lugar al que quería, era preciso, llegar: la formulación del modelo particular de filosofía moral elaborado por Cortina, es decir, la ética de la razón cordial. La comprensión de este modelo resulta sencillamente imposible, como hemos visto, sin tener en cuenta la contextualización política y filosófica en la que surgió, así como los elementos teóricos fundamentales de los que se viene nutriendo: desde el deontologismo kantiano hasta la teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth, pasando por el institucionalismo hegeliano, la teoría de la justicia de Rawls, la primera generación de la Escuela de Fráncfort y, por supuesto, la ética discursiva y la pragmática trascendental. Ahora bien, la comprensión de la ética de la razón cordial no constituye un *fin en sí mismo*, por utilizar la famosa fórmula kantiana, sino más bien, por así decirlo, un *medio* necesario supeditado a nuestro objetivo fundamental: entender las raíces de la democracia radical.

Para ello, habría que subrayar uno de los ejes de todo lo expuesto. Me refiero a que la ruptura entre la dicotomía, o mejor, problema, que existe entre el hecho y el valor, consiste en que la actitud neutral defendida por el cientificismo —no se confunda esto con la labor diaria de los científicos— se muta en una actitud moral que hace trizas la tesis de Weber en cuanto a que la ciencia debe encargarse de lo que hay y no de lo que debe haber. Es decir, los fines. La cuestión es que la objetividad es una pretensión y la intersubjetividad es una mediación en el horizonte de la búsqueda de verdad.

De ese modo, como recuerda Conill, desde antiguo se ha distinguido entre la racionalidad de hacer productivo y la del actuar práctico que se orienta por fines y se ejerce en el orden del sentido de las actividades humanas (2023: 151). Una cosa es saber hacer algo con la habilidad correspondiente y otra cuál es su finalidad, es decir, el bien con el que conecta la actividad humana que se trate. Esto conduce a una conclusión de esa la diferenciación que en todo momento se ha realizado, entre

racionalidad técnica, que tiene un carácter instrumental/estratégico y la razón práctica de carácter comunicativo. En todo caso, el eje sigue siendo la tensión entre el “ser” sociológico y el “deber ser” moral, a semejanza de la dialéctica apeliiana entre comunidad real e ideal. Un eje que se corresponde —como subraya Cortina, y que remarco— al hecho de que seguimos necesitados de superar antiguos autoritarismos epistemológico, conceptos de comunicación no distorsionados por la violencia y, sobre todo, de una sociedad emancipada.

Lo cortés no quita lo valiente. Y lo valiente es que el carácter comunicativo precisa de un *éthos* comunicativo.

Tanto esto último, como lo primero, nos hacen más explícito el poder departir sobre el mundo social y político, puesto que, en este universo, a diferencia del mundo natural, la validez no es independiente de los propios sujetos que conforman la realidad social. Y en esto, llegamos al lugar que aspiraba, a la posibilidad de un conocimiento intersubjetivamente válido para el ámbito moral —recordemos que para Cortina hay unas raíces éticas de la democracia—, pues sin esta posición, sin las reflexiones anteriores, difícilmente podremos explicitar por qué un modelo de democracia es más “justo” que otros ¿Por qué, en última instancia, se puede defender una democracia radical?

Porque se defiende —adelanto la respuesta— una sociedad emancipada. Una sociedad que sepa ser capaz de actuar sobre sí misma, como diría Marx, “con voluntad y consciencia” (Ortega Esquembre, 2021)

Solamente ahora, contando con todos estos elementos, se puede dejar de lado (no muy lejos) el ámbito de la filosofía moral y centrarnos de lleno en la filosofía política.