

El legado de Kant



Ética y
Deontología
Profesional

UNIVERSIDAD
SIGLO 21

MIEMBRO DE LA RED
ILUMNO



El legado de Kant

En varias corrientes éticas contemporáneas se recupera la pretensión de establecer intereses universalizables como guía máxima del accionar moral. En estos días, existe una copiosa producción filosófica en la que el estudio de la acción moral se encuentra inmerso en consideraciones organizadas alrededor de las cuestiones medulares de la tradición deontológica kantiana.

Estas elaboraciones mantienen activo el principio de universalización kantiano de la ética deóntica, aunque lo integran a criterios evaluativos y problemas diversos. Pero, en cualquier caso, la influencia de Kant es tan decisiva en el campo de la ética que no parece posible adentrarse en la reflexión moral sin incursionar en sus imperativos o sus máximas a priori. En muchos casos no es esencial puntualizar, de una forma explícita, qué elementos de su filosofía moral son realmente seleccionados para intuir rápidamente que su teoría guía la conceptualización y la construcción de diversas corrientes éticas, marca los límites dentro de los cuales la libertad como autonomía moral es posible, declara, sin matices de ningún tipo, que el hombre es un fin en sí mismo y hace derivar en esencia un sentido de rectitud y deber que reposa en lo más íntimo de la conciencia moral.

La filosofía práctica kantiana no lo abarca todo, aunque sí posee la capacidad de mantenerse viva como centro operante de toda moral incondicionada y, por lo tanto, universalizable.

Como afirma Cortina:

Filósofos decisivos en nuestro momento (Rawls, Apel, Habermas, por citar algunos) se dicen kantianos. Otros, que no se dicen, asumen sin embargo buena parte de la herencia de Kant, aunque les falte caletre para darle base filosófica. Y es que renunciar a ese legado es renunciar a nuestro modo de ser personas y ciudadanos (mujeres, varones) en el siglo XXI. (2004, <https://goo.gl/KvaPtZ>).

La vigencia de este legado kantiano en las últimas décadas favoreció, en gran medida, el despliegue potente de la ética como objeto de interés en una constelación cada vez más creciente de disciplinas científicas. También es conveniente reparar en que las problemáticas que hoy atravesamos a nivel mundial nos invitan a que recuperemos la reflexión por la autocomprensión del sujeto moral, el valor de la dignidad en la

consideración de todo ser humano y la importancia de principios exigibles a todos para la construcción de una sociedad más justa.

Entre las cuestiones reconsideradas a la luz de la influencia del pensamiento ético kantiano, también la filosofía como tal sintió su impacto. En palabras de Camps, Guariglia y Salmerón:

La segunda mitad del siglo xx ha asistido a la evidente recuperación de la teoría ética, hasta el punto de que no es insensato ni erróneo afirmar que, hoy por hoy, la «filosofía primera» ya no es metafísica o teoría del conocimiento, como ocurrió en la modernidad, sino filosofía moral. Desde Kant, el pensador por antonomasia de los límites de la filosofía, no es fácil ni lícito confundir el discurso filosófico con el discurso de la ciencia. (2013, p. 19).

Figura 1: El valor del individuo como fin en sí mismo



Fuente: [Imagen sin título sobre niños caminando]. (s. f.). Recuperado de <https://goo.gl/GhNw74>

Tal vez esa inclinación de la filosofía hacia el discurso ético revela una actitud cada vez más frontal de la filosofía moral respecto de la búsqueda de soluciones de una gran diversidad de problemas que, por su carácter global, demandan la superación (o cuanto menos el cuestionamiento) de ciertos límites divisorios artificiales y posturas marcadamente subjetivistas. En este contexto, tener presente la vocación kantiana por dar cuenta de una dimensión incondicional de la acción moral resulta más significativo:

Es completamente insatisfactorio entender la filosofía como una actividad meramente teórica y académica, curricular. Los filósofos aportan el producto de su trabajo, los conceptos, al común empeño de la humanidad en su transcurrir por la historia. Kant es un pensador necesario para nuestra época. Privatización de tierras y de recursos básicos como el agua, marginación y exclusión crecientes, corrupción política e institucional, crisis ambiental, *peak-oil*, triunfo del neoliberalismo sobre la democracia, degradación de las condiciones laborales... Este principio de siglo XXI se asemeja cada vez más a *La balsa de la Medusa*, el célebre cuadro de Gericault en el que unos cuantos náufragos sobreviven a duras penas sobre una balsa improvisada después del hundimiento de su fragata... En este contexto de naufragio y de supervivencia precaria, cualquier recurso vigorizante es una ayuda impagable. Y los largos siglos de la filosofía no nos han dado una visión más fuerte de nuestra dimensión moral que la descubierta por Kant... El deshielo del Ártico, vinculado al proceso del calentamiento global, es uno de los muchos graves problemas que acechan al planeta Tierra y a la humanidad. Para enfrentarse a éste y los demás peligros acuciantes se requiere un compromiso moral que trasciende los intereses y los afectos más inmediatos y va más allá de la idea de "felicidad" mitificada en la era del consumismo. Es necesario, en resumidas cuentas, un compromiso con realidades superiores a las de la subjetividad. El imperativo categórico permite acceder a este nivel ético. (Solé, 2015, p. 129).



Referencias

Camps, V., Guariglia, O., y Salmerón, F. (2013). Presentación. En *Concepciones de la ética* pp. 11-27. Madrid, ES: Trotta.

Cortina, A. (2004). La herencia de un filósofo. https://elpais.com/diario/2004/02/07/babelia/1076113033_850215.html

[Imagen sin título sobre niños caminando]. (s. f.). Recuperado de http://www.nationalgeographic.com.es/medio/2016/02/25/editorialenero2012_960x648_0f88349b.jpg

Solé, J. (2015) *Kant. El giro copernicano en la filosofía*. Biblioteca Descubrir la Filosofía. Editorial Salvat. Barcelona, Madrid.

La justicia



Ética y
Deontología
Profesional

UNIVERSIDAD
SIGLO 21

MIEMBRO DE LA RED
ILUMNO



La justicia

En el campo del pensamiento ético contemporáneo, uno de los más grandes exponentes es, sin duda, el filósofo norteamericano John Rawls (1921-2002). La teoría que propone este autor representa, en cierta forma, una renovación de la ética deontológica kantiana y, por lo tanto, un distanciamiento del empirismo utilitarista. Así, la *Teoría de la Justicia*, de Rawls, publicada en 1971 (1995), se propone brindar, en el contexto de la filosofía moral, una visión alternativa a la preconizada por el utilitarismo clásico en la que la identificación de lo bueno y lo justo se presenta como un aspecto central y polémico. Elaborar una concepción de la justicia desde un fundamento deontológico implica esgrimir una idea de justicia sostenible en principios aceptados y compartidos por todos, no derivables de preferencias o apreciaciones particulares ni tampoco de consideraciones relacionadas con la corrección de las acciones a la luz de sus consecuencias.

Al darle prioridad al concepto de justicia, virtud central de las instituciones sociales, Rawls (1995) parte de una situación originaria que nos remonta al espíritu contractualista de los filósofos políticos clásicos. La centralidad de las teorías del contrato social se recupera en la visión de Rawls, como un referente clave a nivel argumental para desarrollar su formulación moral de los principios de la justicia:

... la alternativa más natural al principio de utilidad es su rival tradicional: la **teoría del contrato social**. El propósito de la doctrina del contrato es, precisamente, dar cuenta del carácter estricto de la justicia mediante la suposición de que sus principios provienen de un acuerdo entre personas libres e independientes en una posición originaria de igualdad y, en consecuencia, refleja la integridad y soberanía equitativa de las personas racionales que son los contratantes... la doctrina del contrato social asume que los individuos racionales que pertenecen a la sociedad deben escoger conjuntamente, en un acto común, qué es lo que ha de valer entre ellos como justo e injusto. (Rawls, 1999, p. 132).

Rawls (1995) incorpora, así, la figura del contrato social, que está presente en la tradición contractualista de Hobbes, Locke y Rousseau, desde el supuesto de una situación originaria similar al hipotético estado de naturaleza presente en esta tradición, con la idea de que las relaciones que

se establecen entre sus participantes se caracterizan por la libertad y la igualdad. En este punto, debemos dejar de lado algunas diferencias cruciales de la teoría de la justicia de Rawls con estos filósofos políticos clásicos, pero sí es importante subrayar que su empleo de la propuesta contractualista no implica hacer algún tipo de concesión a una determinada forma de gobierno o de estructura social, sino destacar el hecho de que, en tal situación de acuerdo hipotético, las diferencias particulares no gravitan en la elección de los principios fundamentales de la justicia. Estos principios deben ser aceptables para todos y, por lo tanto, públicos. Esta situación de acuerdo imaginaria pone de relieve la existencia de un procedimiento equitativo de elección y de ello se deriva la idea central de justicia como equidad: todos y cada uno de sus miembros elegirán unánimemente esos principios de justicia. El acuerdo hipotético al que arriban los miembros de la situación originaria reemplaza la noción tradicional de contrato y está supeditado a determinadas condiciones. La tesis rawlsiana sobre la justicia enfatiza la presencia de exigencias que intentan superar las insuficiencias de una mirada utilitarista, que está regida por el principio del mayor beneficio al mayor número. Estas exigencias son:

- **Generalidad:** los principios deberán ser generales. Entonces, aparece el llamado velo de ignorancia acerca de las características o las circunstancias particulares de los que participan en tal situación. El carácter general de los principios es asegurado por la presencia de este velo, que impide que las partes dispongan de información específica acerca de sí mismos y los otros y esta ausencia de información evita que los principios se muestren influenciados por preferencias particulares. La imparcialidad se garantiza por este velo de ignorancia. Los miembros de este acuerdo resolverán sus decisiones sobre la justicia en la más plena ignorancia para que, de ese modo, las posiciones de ventajas o desventajas personales no ejerzan su poder distorsionador: cubiertas por un velo de ignorancia, las personas se sitúan en pie de igualdad. Se trata de una elección justa que no procede en detrimento de nadie y que, por lo tanto, alude a la equidad de los principios de la justicia. Este velo, como recurso metodológico empleado por Rawls, es indispensable para establecer un acuerdo justo:

... nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o status social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de justicia se escogen tras un velo de ignorancia... si un hombre sabe que él es rico, puede

encontrar racional el proponer que diversos impuestos sobre medios de bienestar sean declarados injustos; si supiera que era pobre, es muy probable que propusiera lo contrario. Para presentar las restricciones deseadas uno se imagina una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. (Rawls, 1995, pp. 29).

- **Universalidad:** la concepción de la justicia debe ser universalizable, es decir, aceptable por todos.
- Los principios de la justicia tienen **carácter público**, es decir, deben ser compartidos por todas las personas que integran el mundo social.

Figura 1: Rawls y la teoría de la justicia



Fuente: [Imagen sin título sobre Rawls]. (s. f.). Recuperado de <https://goo.gl/edioGs>

Rawls (1995) propone dos principios sobre los cuales debe basarse la noción de justicia a partir de esta situación originaria. Estos principios son establecidos desde un contrato social hipotético, acordados por personas libres, racionales e iguales, escogidos desde un velo de ignorancia que previene que sean configurados para la ventaja o desventaja de algunos y característicos de una sociedad justa. Deben formularse de la siguiente manera:

- Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
 - Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:
 - a) Mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
 - b) Unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a

todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.
(Rawls, 1995, p. 341).

Rawls (1995) hace referencia a una especie de ordenamiento jerárquico entre estos principios: el primero tiene prioridad sobre el segundo, y la segunda parte del segundo principio tiene prioridad sobre la primera y es conocida como principio de la diferencia.

Dicho brevemente, el primer principio hace referencia a la igualdad en la distribución de la libertad, que es concebida como un bien social primario. Se destacan libertades básicas en el terreno político, como el derecho al voto, en lo que hace referencia a la libertad de expresión, conciencia, pensamiento e integridad personal. El derecho por igual a estas libertades queda asegurado en la formulación de este primer principio, como condición necesaria no solo para la realización de cualquier plan de vida, sino también para la emergencia y el fortalecimiento del respeto o la valoración personal.

Una vez establecidas las libertades básicas, el segundo principio afirma que las desigualdades económicas y sociales están justificadas si se generan para mejorar la situación de los miembros menos favorecidos de la sociedad y si están asociadas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de igualdad de oportunidades.

Figura 2: El velo de ignorancia, la imparcialidad y el sentido común de la justicia



Fuente: [Imagen sin título sobre velo de la ignorancia]. (s. f.). Recuperado de <https://goo.gl/1yPxbr>

Estos principios de la justicia expresan la centralidad de un sentido moral que incluye, en su configuración, la capacidad de establecer lazos de

cooperación para conformar una estructura social justa en la cual vivir y desarrollar nuestras expectativas y oportunidades:

El hipotético acuerdo sobre los principios de la justicia no descansa sólo en la imparcialidad de que pueden hacer gala los miembros de la “situación imaginaria”, sino en una determinada idea de la “personalidad moral”. Aunque las partes del acuerdo carecen, en principio, de cualquier concepción del deber o de la justicia, poseen, sin embargo, la capacidad de adquirirlo. A diferencia de Hobbes, Rawls no concibe al ser humano como “egoísta por naturaleza”, sino más bien como un ser con capacidad para cooperar. Además de ser *racional*, la personalidad moral es *razonable*. Es decir, a la capacidad para concebir su bien y perseguirlo, se le supone a la personalidad moral la capacidad para tener un sentido del deber y la justicia. También como Kant, Rawls entiende que la “autonomía plena”, a diferencia de la mera autonomía racional, consiste en la voluntad de actuar conforme a los principios de la justicia, pues el ser humano es autónomo no sólo para hacer lo que quiere, sino lo que debe. Ahora bien, no hay en el punto de partida de la teoría de Rawls una concepción esencialista de la persona, como la había en Aristóteles o en Santo Tomás. **La concepción de Rawls es liberal:** la unidad social se basa únicamente en el acuerdo sobre lo que es justo, el acuerdo mínimo imprescindible para que podamos hablar de sociedad moral. (Camps, Guariglia, y Salmerón, 2013, p. 22).



Referencias

Camps, V., Guariglia, O., y Salmerón, F. (Comps.). (2013). *Concepciones de la ética*. Madrid, ES: Trotta.

[Imagen sin título sobre Rawls]. (s. f.). Recuperado de <https://blog.politics.ox.ac.uk/wp-content/uploads/2012/04/Rawls.jpg>

[Imagen sin título sobre velo de la ignorancia]. (s. f.). Recuperado de <https://filosofia.laguia2000.com/grandes-filosofos/la-teoria-de-la-justicia>

Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Madrid, ES: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1999). Distributive Justice. En S. Freeman, *Collected Papers* (pp. 130-53). Cambridge: Harvard University Press.

La formación de acuerdos



Ética y
Deontología
Profesional

UNIVERSIDAD
SIGLO 21

MIEMBRO DE LA RED
ILUMNO



La formación de acuerdos

Cuando hablamos de las raíces de la llamada ética dialógica o ética comunicativa, los trabajos del filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas (1929) aparecen con todo su vigor. La obra de este autor es de una extensión asombrosa en su riqueza temática, por eso, a continuación presentaremos algunas de las tesis medulares de sus principales contribuciones: la teoría de la acción comunicativa y el concepto de democracia deliberativa.

La disposición al diálogo como una pieza central de la ética de Habermas no puede reconocerse sin comprender cuál es el alcance que le otorga a la dimensión pragmática del lenguaje. Empezaremos, entonces, por remarcar la idea misma de acción comunicativa como elemento crucial del consenso. La palabra acción ligada a la comunicación ya nos advierte que la propuesta habermasiana pone el acento en el uso que hacemos del lenguaje en nuestras interacciones sociales. Hacer referencia al uso del lenguaje equivale a interrogarnos por su aspecto pragmático, que es un componente clave del lenguaje, además de la sintaxis (que alude a las reglas para combinar y ordenar las expresiones) y la semántica (que alude al significado de las palabras). La atención en los actos de habla abre un panorama nuevo para aproximarnos a la ética, porque Habermas (1987) afirma que hay algo en el uso del lenguaje, inscripto en esta dimensión pragmática, que es universal. Ese elemento universal, válido para cualquier hablante, se expresa en el supuesto de un entendimiento mutuo, es decir, en la competencia que todos poseemos de acordar con otro. Esta propuesta clave de Habermas le confiere al uso del lenguaje una importancia decisiva para el acuerdo.

Hablar es querer estar de acuerdo. No en un sentido intencional (“querer” en sentido de buscar conscientemente) sino en un sentido sustantivo: cualquier uso del lenguaje presupone la vocación de acordar con otro acerca de hechos o estados de cosas del mundo. (Cristiano, Giletta, y von Sprecher, 2007, p. 173-174).

Hay un a priori del acuerdo moral, es decir, un elemento universal y común en el acto de habla que hace posible que el entendimiento y el consenso primen sobre dogmatismos e imposiciones. Se trata de una situación ideal del habla, en la que, como partícipes reales o potenciales de interacciones comunicativas, se presupone la posibilidad de un entendimiento racionalmente motivado: hablar es querer estar de acuerdo. Si en el uso

del lenguaje reside esa posibilidad, el tipo de racionalidad que emerge es esencialmente una **racionalidad comunicativa**. Desde esta concepción, la reflexión ética es necesariamente intersubjetiva o dialógica:

La ley moral es una ley autoimpuesta, la conciencia se autolegisla -como ya pensó Kant-, pero esa ley no puede proceder sólo de la unidad de la conciencia individual, sino debe ser consensuada social y democráticamente. El ser humano no ha de verse forzado por esa necesidad de consenso, puesto que está hecho de lenguaje y el lenguaje es comunicación y toda comunicación busca finalmente -creen los filósofos citados- el consenso. De esta forma, la ética comunicativa nos proporciona el fundamento antropológico de la ética como búsqueda de consenso, y, al mismo tiempo, nos brinda el criterio trascendental que permite identificar la acción comunicativa racional de la que saldrán acuerdos legítimos. (Camps, Guariglia, y Salmerón, 2013, p. 24).

Figura 1: Habermas. La acción comunicativa y el consenso éticamente legitimado



Fuente: [Imagen sin título sobre Habermas]. (s. f.). Recuperado de <https://goo.gl/vvznwb>

¿Cómo se concibe esa pragmática universal? Para comprender este elemento universal, ese criterio trascendental, es preciso tener en cuenta que en el uso del lenguaje se pone en juego aquello que Habermas denomina pretensiones de validez y debemos distinguir varios niveles, según el tipo de enunciado que se emplea en la comunicación. Estos enunciados dependerán de cual sea el mundo al que hacemos referencia. Habermas distingue tres grandes “estructuras del mundo” (Cristiano et al., 2007, p. 172).

Hay una estructura del mundo conocida como mundo objetivo, que está compuesta de hechos o entidades, tales como mesas, árboles, máquinas, personas, en tanto cuerpos físicos, etcétera. Hay una estructura del mundo conocida como mundo social, que está compuesta de normas, valores, significados culturales, instituciones sociales, etcétera. Hay una estructura del mundo conocida como mundo subjetivo, que está compuesta de sensaciones, emociones, ideas, etcétera.

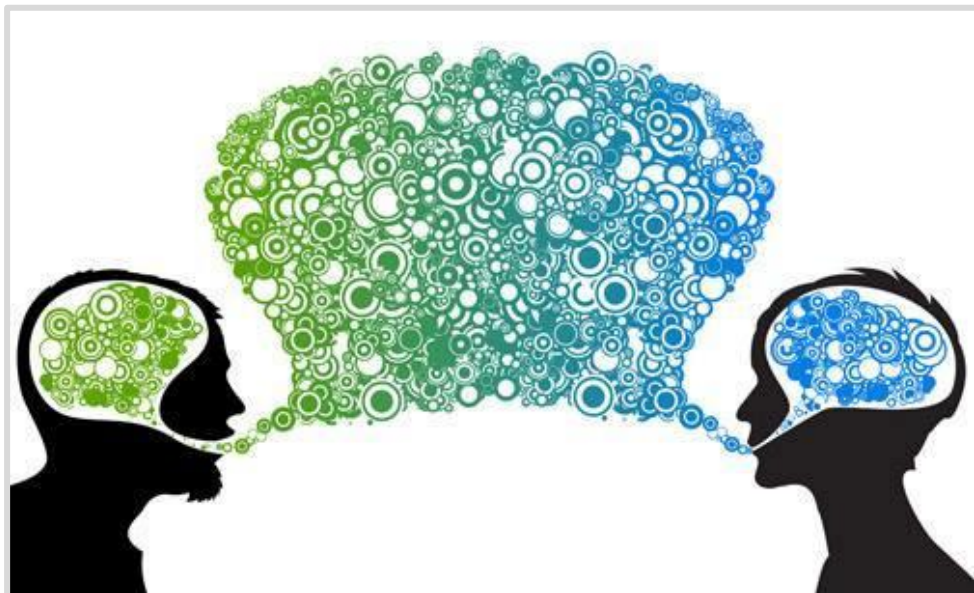
Cada vez que hacemos referencia a estas estructuras del mundo, aquello que decimos implica la existencia de un oyente, es decir, otro que me escucha. En este sentido, los actos de habla se vinculan con diferentes pretensiones de validez: al hacer referencia al mundo objetivo y emplear enunciados constatativos (p. ej., *es un árbol*), pretendemos que aquello que decimos es verdadero, al aludir al mundo social y emplear enunciados regulativos (p. ej., *lo ocurrido en tal situación es un acto de soborno*), pretendemos que aquello que decimos es recto o normativamente aceptable y al hacer referencia al mundo subjetivo y emplear enunciados expresivos (p. ej., *estoy molesto*), pretendemos que aquello que decimos es sincero o veraz. En todos los casos, independientemente de que se cumplan o no estos requisitos de validez, al hablar sobre el mundo ponemos en marcha estas pretensiones, es decir, la construcción de un vínculo entre comunicación y entendimiento mutuo.

La capacidad para crear este vínculo a través del lenguaje se presenta como un aspecto constitutivo de la naturaleza humana y una competencia del acto de habla que es base y punto de referencia de la posibilidad de acordar con otro y, por lo tanto, de una racionalidad comunicativa: hacer uso del lenguaje es poner en juego la potencialidad de un acuerdo racional, es decir, la posibilidad de una comunicación “libre de dominaciones, de asimetrías y de injusticias, es, sin duda, una comunicación ideal” (Camps et al., 2013, p. 23).

Esta actividad comunicativa revela que en el uso del lenguaje podemos delimitar otro ámbito de abordajes de los problemas éticos. Así, cobra sentido la posibilidad de la ética como búsqueda de consenso:

La racionalidad comunicativa es dialéctica, porque el síntoma de su presencia no es el monólogo unidireccional, sino el diálogo y la confrontación. Es imposible determinar lo correcto o lo verdadero sin recurrir a esa unidad en la diferencia representada por el diálogo; es imposible llegar a lo verdadero o lo correcto sin contar con la diferencia como motor, que precisa del transcurso histórico para llegar a una reconciliación. (Cortina, 2008, p. 75).

Figura 2: La racionalidad inscrita en el lenguaje



Fuente: [Imagen sin título sobre racionalidad en el lenguaje]. (s. f.). Recuperado de <https://goo.gl/GQYiLE>

Como reflexión intersubjetiva inmersa en el uso del lenguaje, la ética comunicativa aparece ligada a la existencia de una comunidad de diálogo en la que las pretensiones de validez se desenvuelven en el plano de la formación de acuerdos y estos dan cuenta de la coordinación de acciones. Se presenta, así, un espacio normativo delimitado por esa competencia comunicativa.

Quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona con la que merece la pena entenderse para satisfacer intereses universalizables... porque solo si reconocemos que la autonomía de cada hombre tiene que ser universalmente respetada, podremos exigir que se respeten sus peculiaridades, y la forma de hacerlo será a

través de los diálogos en los que cada cual exprese sus peculiaridades desde la unidad que supone saberse al menos mínimamente entendido y máximamente respetado. Desde estos supuestos será posible construir no sólo una ética cívica, propia de un Estado-nación determinado, sino una ética universal. (Cortina, 1999, pp. 91-92).



Referencias

Camps, V., Guariglia, O., y Salmerón, F. (2013). Presentación. En *Concepciones de la ética* pp 11-27. Madrid, ES: Trotta.

Cortina, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, ES: Círculo de Lectores.

Cortina, A. (2008) *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid, ES: Síntesis.

Cristiano, J., Giletta, M., y Sprecher, R. von (2007). *Teorías sociológicas. Introducción a los contemporáneos*. Córdoba, AR: Brujas.

Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa*. Volumen 1: Racionalidad de la acción y racionalización social. Taurus, Madrid.

Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa*. Volumen 2: Crítica de la razón funcionalista. Taurus, Madrid.

[Imagen sin título sobre Habermas]. (s. f.). Recuperado de <http://imagenes.publico.es/resources/archivos/2009/5/6/1241638557103habermasdn.jpg>

[Imagen sin título sobre racionalidad en el lenguaje]. (s. f.). Recuperado de <http://www.ciudadcapital.com.mx/?p=84060>

Razón cordial



Ética y
Deontología
Profesional

UNIVERSIDAD
SIGLO 21

MIEMBRO DE LA RED
ILUMNO



Razón cordial

En la actualidad hay una forma de comprensión de la ética que está sustentada en el concepto de razón cordial. Dos pilares fundamentales de esta ética son el sujeto autónomo kantiano y la teoría de la pragmática universal de Habermas. Cuando se habla de **razón cordial**, se alude a un pensamiento ético que afirma con vigor la centralidad de la autonomía de las personas y el reconocimiento recíproco. Estas dos grandes cuestiones se concentran para expresar un punto de vista singular sobre la ética como formación y cultivo de valores de empoderamiento para construir planes de vida dignos y valiosos. La cordialidad es, ante todo, fruto de una moral entrenada, en virtud de la importancia de asumir responsablemente la tarea de modelar nuestras facultades y educar nuestras emociones para ser personas y ciudadanos capaces de apreciar la vida desde un profundo sentido de la justicia, la solidaridad y la compasión.

La ética de la razón cordial se presenta como un nuevo hogar de aquella educación moral tan fundamental para la ética aristotélica, según la cual la vida virtuosa emerge de un proceso de aprendizaje y de forjarse un carácter a mediano y largo plazo.

El espectro reflexivo de esta mirada ética está guiado, entonces, por corrientes de pensamiento que parecen aunar tres grandes procesos: el de la conciencia personal y autónoma, el de la conciencia intersubjetiva y dialógica y el de la conciencia educada en valores morales compartidos como ciudadanos activos. Estos componentes estructurales de la razón cordial se integran para conformar una visión sobre las normas morales, en la que la autonomía, la racionalidad comunicativa y la cordialidad se constituyen en los principios rectores de una vida moral plena.

Con este breve marco introductorio, estamos en condiciones de definir la articulación entre las corrientes mencionadas y acercarnos, así, a las principales cuestiones que comprende el concepto de razón cordial.

La figura clave en este camino que desandaremos es la filósofa española Adela Cortina (1948). Nos limitaremos a una de sus obras que se titula *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, publicada en el año 2007.

Esta obra (Cortina, 2007) se presenta como una aspiración de tan inagotable riqueza y fuerza que opera como una guía capaz de abrir senderos de reflexión sobre la moralidad, profundamente sostenidos por la afirmación de un sí participante de las interacciones sociales en tanto ciudadanos y ciudadanas comprometidos con la construcción de un mundo

más humano. El análisis del quehacer cívico constituye el punto de referencia de un horizonte de condiciones concretas para el desarrollo social y personal para asumir la responsabilidad de cada uno con el otro y proyectar planes de vida en máximas de vida buena con una ética mínima de base y compartida.

El valor de la ciudadanía penetra la vida cotidiana pero no en forma mitigada. Por el contrario, su importancia es decisiva para la construcción de compromiso e integración social. La ciudadanía se forja inevitablemente en el entendimiento de forma recíproca y en el ejercicio moral de virtudes que nos disponen para obrar y pensar bien; en tales virtudes se reconocen intereses universalizables sin los cuales la convivencia social sería inviable. En Cortina (2007) esta tesis se expresa en términos de una transformación pedagógica y social atenta a la transición hacia una ciudadanía global que ya no puede (ni debe) indicarse opciones normativas que sean preponderantemente concebidas desde la autonomía ejercida por individuos aislados y absortos en la satisfacción de sus propias necesidades.

Figura 1: La profesora Adela Cortina, catedrática de Ética en la Universidad de Valencia



Fuente: [Imagen sin título sobre Adela Cortina]. (s. f.). Recuperado de <https://goo.gl/YiLn3V>

Esta mirada de la ciudadanía está sustentada por un tipo específico de razón, la razón cordial e impregnada de un *ethos* comunicante, dialogante e intersubjetivo. Ese *ethos* constituye un marco de referencia básico para la consideración del ser humano como ciudadano: “El **civismo** entendido tal como hemos argumentado, como la **potenciación de las virtudes o actitudes que convertirán a la persona en un buen ciudadano o en buen**

demócrata, está estrechamente relacionado con la educación. Enseñar civismo es enseñar ética” (Camps, 2005, p. 20).

¿Qué aspectos podemos reconocer de cada una de las conciencias mencionadas anteriormente (la personal y autónoma, la intersubjetiva y dialógica y la educada en valores morales compartidos como ciudadanos activos) en el concepto de razón cordial introducido por Cortina?

Es importante ver la conexión existente entre esta propuesta y la racionalidad comunicativa. Esta última involucra una cuestión central para la ética cordial: el reconocimiento recíproco basado en el diálogo y la intersubjetividad. La inclusión de la acción comunicativa representa la apertura a una nueva forma de implicarnos en la realidad social desde una experiencia dialógica imprescindible para la convivencia colectiva. Torres Guillén sintetiza estas condiciones de posibilidad que se vuelven particularmente importantes para la creación de mecanismos de participación:

La racionalidad comunicativa abre los horizontes no sólo a opinar sobre los asuntos públicos, sino también, a los sujetos que de alguna manera presentan demandas de inclusión y participación social desde su moral personal, como lo son los grupos de diversidad sexual, de contracultura, indígenas, de alternativas económicas y sociales, etc. La acción de la ética del discurso, estaría en posibilidades de construir, día a día, una ética pública capaz de inspirar normativas jurídicas propias de un Estado laico y democrático, dentro del cual, los ciudadanos plurales y diversos... se disponen a aprender de los demás, tratando de conjugar sus creencias con la de otros desde un tribunal básico: la racionalidad comunicativa. (2010, p. 47).

La ética del discurso pone de relieve que la razón humana es esencialmente dialógica y, por lo tanto, introduce un elemento de orientación del sujeto implicado en su carácter de interlocutor válido, cuyo sentido emerge del reconocimiento recíproco (fundamento de la obligación moral). Esta orientación pretende hacerse efectiva para guiar la conducta de modo tal que se evite el peligro del dogmatismo y se tenga, así, una influencia decisiva en la creación de espacios de convivencia social.

El hallazgo kantiano del sujeto moral autónomo constituye otra motivación fundamental para la ética cordial. Es ese uso de la razón el que afirma la primacía de la voluntad: el poder de cada uno de darse a sí mismo, en su

carácter de autolegisador, máximas y principios morales universales. La idea de que los juicios y el accionar humanos no tienen más determinación que la propia voluntad sienta las bases de la autoobligación libremente impuesta. Sin embargo, para Cortina (1996), no es la pura razón formal la que fundamenta la moral. El juicio moral autónomo se desenvuelve en la experiencia del reconocimiento mutuo y una relación en la que las capacidades pueden ser empoderadas y enriquecidas por una moral auténtica y comprometida.

El valor de la educación moral es clave para la ética cordial. No hay intentos de fundamentación dentro de esta ética que hagan lugar a mecanismos de asignación de acciones buenas o malas, sí hay un sentido de formación que implica un esfuerzo continuo por aprender cómo apreciar los valores morales:

... autonomía, en el sentido moral del término, no significa “hacer lo que me venga en gana”, sino optar por aquellos valores que humanizan, que nos hacen personas, y no por otra cosa. Con lo cual el educador no tiene más remedio que transmitir también a través de la educación aquellas cosas que él considera humanizadoras. (Cortina, 1996, p.73).

Figura 2: El desarrollo de la formación cordial



Fuente: [Imagen sin título sobre portada de libro de Adela Cortina]. (s. f.). Recuperado de <https://goo.gl/g8R4oh>



Referencias

Camps, V. (2005). El sentido del civismo. Civismo, las claves de la convivencia (6), 15-21. Recuperado de <http://educadoressinfronteras.mx/centro-info-biblioteca/sentido-civismo.pdf>

Cortina, A. (1996). *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Madrid, ES: Santillana.

Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. España: Ediciones Nobel.

[Imagen sin título sobre Adela Cortina]. (s. f.). Recuperado de https://www.uv.es/recursos/fatwirepub/ccurl/697/536/Adela_Cortina_Web.jpg

[Imagen sin título sobre portada de libro de Adela Cortina]. (s. f.). Recuperado de <https://prensa paraninfo.files.wordpress.com/2012/08/razon.jpg>

Torres Guillén, J. (2010). La acción comunicativa: autolimitación y disposición al aprendizaje en las sociedades postseculares. http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc_6/4.pdf