

# Del intercambio infinito al reconocimiento compasivo

por Adela Cortina  
Universidad de Valencia

## 1. Luces y sombras de un tiempo contradictorio

Es el nuestro un tiempo contradictorio, cosa en la que probablemente no difiere de los anteriores, pero sí en que las contradicciones son más visibles al aparecer a diario en ese inmenso escaparate que son los medios de comunicación y mostrarse a la vez en distintos lugares de la tierra.

Nunca *los países* se necesitaron más mutuamente para poder sobrevivir con cierta dignidad, como han recordado algunos autores al sugerir que las naciones deberían celebrar el "Día de la Interdependencia", más que el de la independencia, porque mal lo tiene el país que quiera construir su vida en solitario. Por lo mismo, se tejen uniones transnacionales (la Unión Europea, Mercosur), se cierran pactos bilaterales (el Alca) o multilaterales (Venezuela, Cuba, Bolivia), se gestan instituciones mundiales (Onu, Tribunal Penal Internacional, Gobernanza Global), núcleo tal vez de una comunidad política cosmopolita en un mundo futuro. Es suicida renunciar a la solidaridad, a formar un *solidum* con quienes a fin de cuentas navegan en el mismo barco y comparten un destino común.

Y, sin embargo, a la vez la desigualdad entre las diferentes regiones y entre las personas que viven en esas regiones es aterradora, África continúa sin existir para el resto de los continentes, crece la brecha entre el mundo islámico y el de tradición cristiana con unas coartadas u otras, la nación más poderosa de la tierra sigue planteando exigencias a otras (Irán) a través de la Onu. Justamente cuando el discurso de los derechos humanos se hace global, al menos verbalmente.

En el *nivel económico*, el Pacto Mundial para las empresas, ofrecido por Kofi Annan en 1999, sigue generando adeptos, el discurso de la responsabilidad social corporativa ha hecho una fortuna sin precedentes en el ámbito empresarial, tanto en el nivel local como en el global, prosperan el microcrédito y la banca ética, aumentan el comercio justo y el consumo responsable<sup>1</sup>, menudean las propuestas de economía solidaria, resuena en distintos foros la convicción de que la meta de la

<sup>1</sup> A. Cortina, *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002.

economía es crear una buena sociedad, que una auténtica economía es una economía ética<sup>2</sup>.

Y, sin embargo, los capitales se niegan a posarse en los países pobres y conflictivos, las desregulaciones que funcionan en una dirección, no en dos, empobrecen aún más a los ya empobrecidos, el Principio Mateo ("a quien más tiene, más se le dará, y al que tiene poco, hasta lo poco que tiene se le quitará") se enseñorea de las relaciones económicas entre las personas y entre los países, el desarrollo humano sigue siendo una meta lejana, y se desplaza un año tras otro la fecha en que -se dice- se alcanzarán los Objetivos del Milenio<sup>3</sup>. Es éste sin duda un proceso de pauperización creciente, origen de una inmigración dolorosa y continua que, por si faltara poco, encuentra un mayoritario rechazo en los países receptores.

Por su parte, *científicos y académicos* crean redes continentales e intercontinentales, programas de intercambio y cooperación, másters internacionales, postgrados gigantescos. "Trabajar en red" es el mensaje: en redes donde no hay centro y periferia, sino nodos de igual dignidad.

Pero, curiosamente, los grandes avances tecnológicos, las patentes blindadas, los descubrimientos asombrosos se producen siempre en los mismos países, se comunican en el mismo idioma, se publican en las mismas revistas. De suerte que, a la hora de "medir la calidad" de los currícula académicos, los científicos angloparlantes son los mejor situados; sobre todo, si trabajan en los países en que se publican las revistas de referencia. Los países del Sur no se liberan de la malaria ni tampoco del sida, pero sí sufren el expolio de sus especies únicas para producir patentes en el Norte; sus investigadores potenciales emigran a los países ricos, en la llamada "fuga de cerebros".

¿Y cómo negar que vivimos en la "*Era del Acceso*", en el tiempo en que todos los lugares de la tierra se encuentran ligados por la red informática, por los medios de transporte, por los medios de comunicación<sup>4</sup> "Las comunicaciones" a todos los niveles constituyen uno de los rasgos indeclinables de los nuevos tiempos. Por fin el ideal de una ciudadanía cosmopolita podría sustanciarse, al menos en lo que se refiere a la posibilidad de tender lazos comunicativos. Diferentes culturas entran en diálogo, grupos que se desconocían mutuamente empiezan a saber de

<sup>2</sup> A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000; J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004.

<sup>3</sup> D. Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, Madrid, IEPALA, 1999; E. Martínez Navarro, *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid, Trotta, 2000; D. A. Crocker, "Globalización y desarrollo humano", en J. Conill y D. A. Crocker (eds.), *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003, pp. 75-98.

<sup>4</sup> J. Rifkin, *La Era del Acceso*, Barcelona, Paidós, 2000.

sus respectivas vidas, se diseñan y ponen en vigor "políticas del reconocimiento" de las distintas identidades culturales, sexuales, nacionales<sup>5</sup>.

Y, sin embargo, miles de refugiados huyendo del hambre y la miseria pueden pasar desapercibidos a los aviones que sobrevuelan la zona en que se encuentran, el 60% de la humanidad nunca hizo una llamada telefónica, la ayuda humanitaria no llega a tiempo, a menudo cabe dudar de que las conexiones sean formas de comunicación auténtica. ¿Han hecho posible las comunicaciones una comunidad global, que va emergiendo desde un aumento de comunidades locales conectadas entre sí? ¿Es lo mismo "estar conectado" que "estar en comunicación auténtica"?

*Luces y sombras de un tiempo contradictorio* en política, en economía, en ciencia, en la organización social. Posiblemente como todos los tiempos, pero con una mayor visibilidad, como dijimos, gracias a la constante información de los medios y a las redes creadas por el progreso de la informática y las comunicaciones. Con una más flagrante injusticia, porque se globaliza el discurso de los derechos humanos, hay medios suficientes para erradicar la pobreza, el hambre y la miseria y, sin embargo, una tercera parte de las muertes al año está relacionada con la pobreza (unos 18 millones de personas), 790 millones de personas no están adecuadamente nutridas, más de 880 millones están faltas de abrigo<sup>6</sup>. Por no hablar de las carencias políticas y culturales.

Podría pensarse entonces que para estar a la altura de las declaraciones universales y poner a su servicio los medios con los que contamos, es urgente promover una justicia universal, hacer un "*solidum*" con todos los seres humanos, y que el mejor camino consiste en debilitar las tendencias sociales que fomentan la falsa idea de la autosuficiencia, sea de las personas o de los países, y potenciar aquellas tendencias que nos recuerdan que *nos necesitamos mutuamente*, que el que no vive en sociedad es o más que un hombre (un dios) o menos que un hombre (una bestia), por decirlo con Aristóteles; que somos seres de carencias y sólo cooperando podemos superarlas. Y es verdad. Pero también es verdad que es preciso reforzar esas tendencias con una orientación, saber hacia dónde queremos conducir las, y para ello responder a las preguntas: ¿cooperando con quién y para qué? ¿Es lo mismo "cooperación" que "comunidad" o que "solidaridad universal"?

<sup>5</sup> Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, F.C.E., 1993; J. Conill (ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, BANCAJA, 2002.

<sup>6</sup> Th. W. Pogge, "Priorities of Global Justice", en Th. W. Pogge (ed), *Global Justice*, Oxford, Blackwell, 2001, 6-23.

## 2. El vínculo que nos une

El reconocimiento de que necesitamos a otros para llevar adelante nuestros planes vitales, presente en múltiples tendencias, es sin duda un síntoma de madurez, que urge potenciar. Las personas y países que se creen autosuficientes no han dado el paso a la edad adulta, viven en una situación de inconsciencia. Por eso, reconocer la necesidad de vincularnos a otros, se trate de personas, países o instituciones, es un paso adelante en el proceso de crecimiento. En este sentido, es urgente fomentar las uniones transnacionales, siempre que se realicen en condiciones de justicia, como también promover la responsabilidad social corporativa, los microcréditos, la banca ética, la economía solidaria, el comercio y el consumo justos, las redes científicas y académicas, las conexiones, las organizaciones mundiales justas, el proyecto de una gobernanza global. En suma, todos esos impulsos prometedores de que un mundo más justo y solidario es posible.

Sin embargo, la *necesidad de establecer vínculos* puede entenderse de dos formas al menos. O bien creemos que es preciso crearlos *partiendo de cero*, por contrato o por don, sin que exista ningún lazo anterior y, por tanto, ninguna obligación ya existente. O bien nos percatamos de que ya existe un vínculo que pide ser reconocido y reforzado de modos diversos: un vínculo que *ob-liga*.<sup>7</sup>

En el primer caso, se crean uniones para conseguir determinadas metas con aquellos que pueden ayudar a alcanzarlas, de suerte que quedan excluidos de la cooperación los que no sirven de ayuda en este caso. Amén de que los pactos cambian según los objetivos y los momentos: el socio de hoy puede ser el adversario de mañana; el que interesa en una circunstancia puede ser un lastre en otra. Y puede ocurrir, y de hecho ocurre, que *algunos no interesen nunca*.

En el segundo caso, reconocemos que ya existen vínculos, nos percatamos de que ya estamos ligados de algún modo sustancial, y entonces *des-vincularse* de algunos o de muchos exige tomar frente a ellos una *posición activa* de rechazo. No sólo es que no creamos un vínculo con ellos, es que rechazamos activamente el existente, nos negamos a tener en cuenta a quienes de algún modo ya están ligados: declinamos una *ob-ligación* que ya existe. Y "*declinar*" es un verbo *activo*, no pasivo, y *transitivo*.

Al final del apartado anterior nos preguntábamos: ¿con quién hay que cooperar y para qué? ¿Es lo mismo "cooperación" que "comunidad" o que "solidaridad universal"? Son éstas preguntas que sólo pueden responderse aclarando la naturaleza de los vínculos que nos unen. Actualmente existen distintas teorías éticas que pueden ayudarnos a

<sup>7</sup> A. Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001.

pensar sobre la naturaleza de los vínculos que unen a los seres humanos y sobre las exigencias que lleva aparejado el reconocimiento de los mismos, pero yo quisiera referirme aquí fundamentalmente a tres de las más relevantes desde el punto de vista teórico y desde el punto de vista de su implantación social, porque además considero que las demás podrían ordenarse desde ellas de algún modo. Me refiero a la ética del *individualismo posesivo*, la ética del *liberalismo político* y la ética del *reconocimiento personal*.

## 3. El Principio del Intercambio Infinito

Fue C.B. Macpherson quien en su excelente libro *La teoría política del individualismo posesivo* caracterizó de mano maestra esta ideología, que -a su juicio- hizo posible tanto el nacimiento como el desarrollo del capitalismo<sup>8</sup>. La denomina "individualismo posesivo" porque los autores situados bajo su rúbrica entienden que el núcleo de la vida social es el individuo, como es propio del nacimiento del mundo moderno, pero además que cada individuo es dueño de sus facultades y del producto de sus facultades, sin deber por ello nada a la sociedad. Cada individuo está convencido de que sus bienes económicos y políticos, los honores que recibe y las riquezas sociales de que disfruta son suyos en exclusiva, sin que la sociedad en la que vive -local o global- tenga en ello mérito alguno.

Cuando esa lógica del individualismo posesivo arraiga en las creencias sociales, de ella se sigue una ética del individualismo egoísta, según la cual, el que no debe nada a otros tampoco está obligado a compartir nada con ellos, de suerte que cualquier intento de redistribución de la riqueza no sólo se toma como una agresión, sino que es ilegítimo. Y cuando hablo de riqueza, no me refiero sólo a la económica, sino también a cuantos bienes puede ofrecer una sociedad.

Evidentemente, este tipo de individualismo es egoísta, pero no autista. Y una cosa es no sentirse obligado a compartir porque nada se debe, otra muy distinta, tener la inteligencia suficiente como para percatarse de que es conveniente compartir si se desea alcanzar determinadas metas: que la cooperación puede ser beneficiosa. Por supuesto, el egoísta puede ser estúpido y no darse cuenta de que la cooperación le conviene, pero también puede ser inteligente y entender que le conviene cooperar. Los "demonios inteligentes" de los que Kant hablaba en *La paz perpetua* pertenecen a este segundo sector<sup>9</sup>.

Pero entonces el motor de la cooperación no es el reconocimiento

<sup>8</sup> Barcelona, Gedisa, 1970.

<sup>9</sup> I. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos; A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998.

de que existe un vínculo, sino el reconocimiento de que para llevar adelante los propios planes, para satisfacer los propios intereses, es preciso crear vínculos con aquellos que pueden ayudar a alcanzarlos y en la medida en que puedan ayudar. La *cooperación interesada*, tanto en el caso de las personas como en el de los países y las instituciones, es más inteligente que la presunta autosuficiencia, por eso conviene impulsar las uniones, la asunción de responsabilidades, las redes. Pero la sola cooperación interesada no es solidaridad ni tampoco es comunión.

Y, sin embargo, esta lógica del individualismo posesivo es la que -a mi juicio- funciona con mayor vigor en la vida cotidiana, y tiene dos corolarios inevitables: desde su perspectiva, el principio supremo de la vida corriente es el *Principio del Intercambio Infinito* y, como consecuencia ineludible, el *Principio Mateo*, tan útil en economía, y también en la economía de las relaciones humanas, es el segundo principio en rango.

Ciertamente, y como dicen las antropologías más acreditadas, las personas somos "seres de carencias", necesitamos lo que otras personas y el entorno medioambiental pueden ofrecernos. E intentamos tomarlo, como es obvio, sea mediante la fuerza o mediante el intercambio. En sociedades modernas los ciudadanos se convencen de que, al medio y largo plazo, el intercambio y la cooperación son más inteligentes que la fuerza bruta, porque hasta el más débil te puede quitar incluso la vida. Y por eso, contemplamos nuestras relaciones sociales desde el cálculo de qué podemos obtener de ellas y qué debemos ofrecer a cambio. Que no siempre es dinero, claro está, son también favores, privilegios, ayuda de tipo diverso. Precisamente porque, como alguien dijo, no todo el mundo tiene un precio, pero todo el mundo tiene su talón de Aquiles. Sólo hay que ejercitar el olfato para descubrirlo.

Pero ¿qué ocurre con los que no tienen nada que ofrecer a cambio? Al menos, nada de lo que creemos que puede interesarnos. ¿Qué ocurre con los *aporoi*, con los pobres, en un mundo en el que está entrañada la "aporofobia", la aversión al pobre, al que no tiene nada que ofrecer?<sup>10</sup>

El que presuntamente no tiene nada interesante que ofrecer a cambio es un *excluido*, en el más radical sentido de la palabra. No entra en el sistema social del *Intercambio Infinito*, queda fuera por definición; y es, en el peor de los casos, condenado a la "invisibilidad"<sup>11</sup>, en el mejor, a ser objeto de beneficencia, pero no de reconocimiento en su profunda dignidad.

Ni siquiera el intercambio de regalos de que hablaba Mauss en su *Essaie sur le Don* permite superar el imperialismo del intercambio sin término, porque quien recibe el regalo en la fiesta ceremonial del *potlacht*

<sup>10</sup> A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998, cap. 2.

<sup>11</sup> J. Adams, *Discourses on Davila*, New York, Da Capo, 1973.

debe contestar con otro, y superar el anterior según sus posibilidades. Esto tiene la ventaja de eliminar las limosnas y reforzar la reciprocidad, pero también el inconveniente de que los mejor situados en la jerarquía de la tribu están obligados a hacer los mejores regalos y, en caso contrario, ven mermado su honor<sup>12</sup>. ¿Es que el reconocimiento que las personas merecen puede depender de que sus aportaciones puedan valorarse como interesantes o como irrelevantes? Del Principio del Intercambio Infinito resulta, como secuela ineludible, ese *Principio Mateo*, según el cual, al que más tiene más se le dará, y al que tiene poco, hasta lo poco que tiene se le quitará. Al que tiene cheques de capital financiero, de capital humano o de capital social, más se le dará, y al que no los tiene, hasta lo poco que tiene se le quitará. Desde la lógica del individualismo posesivo es obvio que se debe maximizar el bienestar propio y el de los seres queridos y que en la vida social triunfará el Principio Mateo, porque al que tiene poco se le priva hasta de lo poco que tiene.

Y, sin embargo, las declaraciones de derechos humanos tienen su razón de ser en el reconocimiento de que cada persona es un fin en sí misma, que es en sí misma valiosa y no sólo para otras cosas; y por eso no se le puede intercambiar por un precio, de dinero o de afecto; y, por eso decimos que tiene dignidad. Esta afirmación kantiana de lo que se ha llamado el "Fin en Sí Mismo" ve la luz justamente a fines del siglo XVIII, cuando el boyante primer capitalismo consagra el mundo de la mercancía y del intercambio de mercancías, y rompe ese círculo del intercambio infinito<sup>13</sup>. Hay algo que no se intercambia por un precio, del tipo que sea, porque no es intercambiable. Hay algo que no tiene precio, sino dignidad.

¿Cómo atender al principio de la dignidad humana en sociedades en que éste forma parte de lo que Aranguren llamaría "la moral pensada", lo que creemos que debería de ser, y no de "la moral vivida", la que funciona en la vida corriente?<sup>14</sup>

Sin duda, mejor es la lógica de la cooperación, siquiera sea interesada, que la de la autosuficiencia. Pero no basta, porque no brota también del reconocimiento del otro en su dignidad y genera inevitablemente excluidos: los "*aporoi*", los pobres, los que no tienen nada que ofrecer a cambio, o eso creemos. Si ésta es la ética que está orientando el proceso de globalización, no es extraño que aumenten las desigualdades, que crezca la insolidaridad y flaquee a ojos vistas la compasión, la capacidad de sufrir y gozar con otros.

<sup>12</sup> Paris, P.U.F., 1950.

<sup>13</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

<sup>14</sup> J.L. Aranguren, *Ética*, en *Obras Completas*, Madrid, Trotta, II, 1994, 159-510.



#### 4. Ciudadanía obliga

Una segunda propuesta ética, vigorosa en nuestros días, es el *liberalismo político*, representado de forma ejemplar por John Rawls<sup>15</sup>. Desde este punto de vista, lo que caracteriza a los ciudadanos de una sociedad con democracia liberal es sin duda perseguir su bien y decimos que actúa con *racionalidad* quien pone los medios adecuados para alcanzarlo. Pero con eso no basta. También esos mismos ciudadanos son conscientes de haber contraído una gran deuda con la sociedad en la que viven y por eso consideran *razonable* compartir con los demás ciudadanos las cargas y los beneficios. Nadie nace por generación espontánea ni es el autor de sus capacidades en exclusiva: todo ser humano debe a la sociedad en la que vive gran parte de lo que es, para bien y para mal. Hay que repartir aquí los derechos de autor, lo quiera el individualismo o no.

Es racional buscar la felicidad, pero es razonable hacerlo dentro de un marco de justicia, en el que quedan protegidos los derechos de los conciudadanos, al menos, los civiles y políticos, económicos, sociales y culturales. Incluso llegamos a admitir que una sociedad es justa cuando las desigualdades que en ella se presentan son legítimas sólo si favorecen a los menos aventajados.

Ciertamente, Rawls ha intentado extender su propuesta al orden internacional en *El derecho de los pueblos* con mayor o menor éxito, y ha recibido críticas de todo tipo. Pero lo que ahora me interesa destacar en lo que nos ocupa es un punto: que al tratarse de un liberalismo "*político*" únicamente se preocupa de los vínculos que se establecen entre *las personas como ciudadanas*. Además, como ciudadanas de sociedades con democracia liberal, pero sobre todo quisiera resaltar en este punto que nos limitamos al vínculo ciudadano, porque se trata de elaborar un marco de *política ética*, no una reflexión sobre las relaciones humanas. Por eso el liberalismo político está muy próximo a determinadas formas de republicanismo liberal: porque a ambos les interesa el desarrollo de la persona en la comunidad política, el ciudadano, no el hombre. Aunque el republicanismo tenga mayores dificultades que el liberalismo político para distinguir entre el hombre y el ciudadano<sup>16</sup>. Esta es una de las razones por las que quedan fuera de consideración otras formas de pertenencia a la comunidad política, como la inmigración, como también las formas de relación humana "anteriores" al pacto y, por lo tanto, las obligaciones con

<sup>15</sup> J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, Madrid, F.C.E., 1978; *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996; "El derecho de los pueblos".

<sup>16</sup> Ph. Pettit, *El republicanismo*, Barcelona, Paidós, 1999; J. Conill y D.A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003.

los que no lo han sellado. En efecto, a los ciudadanos, a los que conviven como si hubieran sellado un contrato social, les parece razonable perseguir su idea de bien en un marco de justicia. Pero entonces se plantean al menos dos preguntas: ¿es razonable porque han sellado un pacto y los pactos deben cumplirse?, ¿qué ocurre con todos aquellos que no han sellado ningún pacto político? En lo que hace a la primera pregunta, todavía es necesario averiguar si el deber de cumplir los pactos es una "ley de la naturaleza", como dice Hobbes, y en ese caso el pacto no es autosuficiente, sino que su carácter obligatorio todavía requiere una fundamentación. Pero, sobre todo, el gran problema es el de discernir qué ocurre con los que no entraron en el pacto, porque no pudieron o porque no quisieron. ¿No hay obligaciones en relación con ellos? Ninguna teoría sensata puede declarar abiertamente que no existe ninguna obligación con respecto a ellos. Y, de hecho, en el parágrafo 19 de *Teoría de la Justicia* Rawls apuntó la necesidad de reconocer lo que allí llama unos "deberes naturales" que no dependen de los acuerdos tomados en la posición original. El deber de no dañar a las personas y el de ayudarlas mientras no esté en peligro el propio bienestar es un deber con todos los seres humanos, sean o no ciudadanos de la propia comunidad política. ¿Cuál es entonces la naturaleza de este vínculo entre las personas, que es "anterior" al pacto político y, por tanto, universal?

Ciertamente, las dos características que Rawls asigna a sus ciudadanos -que buscan su felicidad y es racional perseguirla, pero deben hacerlo en el marco de su sentido de la justicia, según el cual, es preciso compartir cargas y beneficios de un modo equitativo- les sitúan más allá del individualismo posesivo, ceñido al propio bien y dispuesto a no percatarse de la deuda social que todo ciudadano tiene contraída. Sin embargo, el liberalismo político da por supuesto que se deben cumplir los pactos, y que existen ciertos deberes naturales con cualquier ser humano, de los que en realidad no podemos dar razón. ¿De dónde surge el sentido de la justicia? ¿Por qué un individuo que persigue su bien sabe y siente que no puede hacerlo de espaldas a los demás ciudadanos, incluso de espaldas al resto de personas?

#### 5. El vínculo comunicativo

Algunas teorías éticas actuales responden a estas cuestiones afirmando que existe un vínculo entre todos los seres dotados de competencia comunicativa, precisamente porque cualquiera que realiza acciones comunicativas y entra en procesos de argumentación, al hacerlo, reconoce que cualquier ser dotado de competencia comunicativa es un interlocutor válido, con el que le une un *vínculo comunicativo* y, por lo tanto, *determinados deberes*.

Esta propuesta ética enraíza en la filosofía de Hegel, en su

afirmación, sobre todo en el periodo de Jena<sup>17</sup>, de que el reconocimiento recíproco es el núcleo de la vida social, en la psicología social de George H. Mead, y se expresó en el último tercio del siglo pasado en la ética del discurso, creada por Apel y Habermas y extendida hoy en el nivel mundial<sup>18</sup>. El mensaje central de esta tradición es el siguiente: nos constituimos como personas originariamente cuando otros nos reconocen como personas y nosotros les reconocemos como tales. En ese reconocimiento básico -entiendo yo- se descubre un *vínculo*, una *ligatio*, que es el que nos liga y, en consecuencia, nos *ob-liga* internamente y no desde una imposición ajena<sup>19</sup>. ¿En qué consiste este vínculo?

Según Apel, La reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación arroja como resultado una *norma ética fundamental*, según la cual, cualquiera que argumenta *en serio* ha reconocido que "Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, porque en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales de una discusión, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión"<sup>20</sup>.

Todos los seres dotados de competencia comunicativa -actuales y virtuales- deben, por tanto, ser reconocidos como personas para que tengan sentido nuestras acciones comunicativas, y este reconocimiento no es inocuo, sino que descubre elementos como los siguientes: 1) Entre los interlocutores se reconoce un igual derecho a la justificación del pensamiento y a la participación en la discusión. 2) Todos los afectados por la norma puesta en cuestión tienen *igual derecho* a que sus intereses sean tenidos en cuenta a la hora de examinar la validez de la norma, aun

<sup>17</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

<sup>18</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, II; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985. Para la ética del discurso ver, entre nosotros, A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001; K.-O. Apel, A. Cortina, R. Maliandi, D. Michelini, J. De Zan, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1990; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E., 1991; D. García Marzá, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992; D. Blanco, J.A. Pérez Tapias y L. Sáez (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 1994; J.C. Siurana, *Una brújula para la vida moral*, Granada, Comares, 2003, y el número monográfico 183 de la revista *Anthropos* (1999), sobre "Karl-Otto Apel. Una ética del discurso o dialógica".

<sup>19</sup> A. Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001.

<sup>20</sup> K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, II, 380 y 381.

cuando sólo fueran interlocutores virtuales. 3) Cualquiera que desee *en serio* averiguar si la norma puesta en cuestión es o no correcta debe estar dispuesto a colaborar en la comprobación de su validez.

Ahora bien, para poder comprobar realmente la validez de la norma es necesario, a mi juicio, ampliar el análisis de Apel, y añadir a la lista de elementos descubiertos el reconocimiento de dos tipos de derechos: los derechos pragmáticos y los derechos humanos<sup>21</sup>. Porque cualquiera que quiera comprobar realmente si la norma es válida se ve obligado a asumir un triple compromiso: (A) Velar, junto con otros, por que se respeten los derechos pragmáticos de los posibles interlocutores. (B) Velar, junto con otros, por que se respeten los derechos humanos o derechos morales, sin los que resulta imposible ejercer los derechos pragmáticos. (C) Intentar encontrar, junto con otros, las soluciones más adecuadas para que se respeten los derechos (A) y (B). (D) Intentar promover, junto con otros, las instituciones que mejor aseguren el respeto de estos derechos.

Y justamente el compromiso de proteger los derechos pragmáticos y humanos es expresivo de una *responsabilidad*, que no puede ser individualmente asumida, sino que exige crear instituciones adecuadas para protegerlos. De ahí que hablemos con Apel de un *Principio de Corresponsabilidad* que complementa al principio individual de responsabilidad<sup>22</sup>.

Ciertamente, esta corresponsabilidad brota del reconocimiento recíproco entre los interlocutores actuales y virtuales del discurso, como seres autónomos, igualmente legitimados para participar en los discursos. Sólo si el reconocimiento recíproco es la categoría básica de la vida social, y no el *individuo*, tiene sentido hablar de obligaciones con respecto a todos los seres humanos.

<sup>21</sup> Los "derechos pragmáticos" son aquéllos que los interlocutores tienen que presuponerse mutuamente en el nivel pragmático para que el discurso tenga sentido. Estos derechos descubren, a mi juicio, un tipo de derechos, a los que cabría calificar de "humanos", siguiendo los pasos de la lógica del discurso práctico. Cualquier consenso fáctico que decidiera violar alguno de estos derechos iría en contra de los presupuestos mismos del procedimiento por el que se ha llegado al consenso, con lo cual la decisión tomada sería injusta. Por lo tanto, los consensos fácticos acerca de derechos humanos concretos, que pretenden ser "legalizados" en declaraciones y constituciones, deben respetar los derechos idealmente presupuestos y tratar de ir concretándolos históricamente (A. Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001, cap. 10).

<sup>22</sup> K.-O. Apel, "First Things First" en M. Kettner (Hg.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt, Suhrkamp, 21-27.

## 6. Del Intercambio Infinito al Reconocimiento Compasivo

Ahora bien, a esta forma de entender los vínculos humanos, que exceden sin duda los límites de la comunidad política, cabe plantear al menos tres cuestiones:

1) Parece que el respeto a los derechos humanos y a los derechos pragmáticos, incluso el deber de trabajar corresponsablemente por ellos tienen por meta hacer posible que los interlocutores puedan participar en los diálogos y defender sus propios intereses. Pero, ¿no son la autonomía y la igualdad valiosas por sí mismas?, ¿no es el desarrollo de las capacidades de las personas necesario, porque importa en sí mismo que puedan llevar adelante la vida que tengan razones para valorar?, ¿no es una vida en solidaridad felicitante por sí misma?

Es necesario sin duda recuperar la distinción kantiana entre lo que es "valioso en sí" y "valioso para", y recordar que algo puede ser "valioso para" y a la vez "valioso en sí", como sería el caso de la libertad, la igualdad y la vida solidaria. Una vida impregnada de estos valores sería justa y felicitante, tendría en sí misma su *télos*: quien la viviera tendría deseo de seguir viviéndola.

2) Teniendo en cuenta que tanto la racionalidad comunicativa como la estratégica son a fin de cuentas tipos de racionalidad humana, ¿por qué una persona concreta en casos concretos no va a elegir manipular el lenguaje con vistas a alcanzar sus propias metas, por mucho que se percate de que "el *télos* del lenguaje es el entendimiento mutuo (*Verständigung*)? ¿Por qué va a interesarle respetar el *télos* del lenguaje?

3) Que los interlocutores estén dispuestos a reconocer que un argumento es el mejor no depende sólo de su lógica interna, sino de que estén predispuestos a aceptar aquello que satisface intereses universalizables. En los diálogos sobre la justicia de las normas los interlocutores pueden subrayar unos aspectos u otros, considerar unas tradiciones u otras, atender a diferentes dimensiones de la situación. Para estar dispuestos a reconocer el mejor argumento, el que satisface intereses universalizables, tienen que compartir un *sentir común* y haberse generado un *éthos* dispuesto al reconocimiento.

Responder a estas cuestiones de forma adecuada requiere, a mi juicio, hacer un análisis más completo del vínculo que se revela a través de las acciones comunicativas y descubrir en él otras dimensiones, además de las ya mencionadas (derechos pragmáticos y derechos humanos). En efecto, el vínculo, la *ligatio* puede entenderse al menos en un doble sentido:

1) Como vínculo entre los virtuales participantes en un diálogo, al que nos conduce la Pragmática Trascendental, diálogo entendido como una búsqueda cooperativa de la verdad y la corrección. Esta idea de cooperación funda una comunidad unida por el deseo de descubrir lo verdadero y lo justo; comunidad, pues, científica, pero también ética.

2) Como vínculo entre seres humanos, que se reconocen como "carne de la misma carne" y "hueso del mismo hueso", y de ahí que se sepan y sientan obligados a empoderarse mutuamente para llevar adelante proyectos de vida buena.

Estas dos formas de vínculo son, a mi juicio, complementarias, de forma que si la segunda no se reconoce, entonces resulta difícil -por no decir imposible- que las personas quieran dialogar *en serio*, resulta difícil que llegue a interesarles en serio averiguar si son válidas normas que afectan a seres humanos, resulta difícil que opten por intereses universalizables, que siempre beneficiarán a los peor situados. Porque los bien situados se benefician del privilegio, los desfavorecidos se benefician de lo universalizable.

Atender a este lado experiencial del reconocimiento recíproco es indispensable para la formación dialógica de la voluntad de los sujetos morales, porque sin esa experiencia es difícil que a una persona le interese averiguar *en serio* si es correcto el contenido de unas normas que afectan a seres con los que no les une ningún vínculo de pertenencia. Es indispensable para formar una comunidad de comunicación vital, a la que, por lo mismo, interesa lo verdadero y lo justo<sup>23</sup>.

En su libro *Perfiles filosófico-políticos*, en el apartado que dedica a Marcuse, cuenta Habermas cómo en una ocasión se preguntaban los dos amigos por las razones que les llevaron a elaborar una Teoría Crítica y no encontraban respuesta. Fue dos días antes de la muerte de Marcuse, cuando Habermas fue a visitarle al hospital, cuando Marcuse le dijo: "Ahora sé por qué iniciamos esa tarea: fue por nuestra compasión por el dolor de otros".

Nobleza obliga, compasión obliga, una com-pasión que significa "compadecer el sufrimiento y el gozo". Descubrir un vínculo, una *ligatio* de pertenencia mutua, implica una *ob-ligación* más originaria que el *deber* de com-padecer el sufrimiento y el gozo, de compartir la vida.

Pero no de cualquier forma: el *reconocimiento compasivo* por el que nos sabemos y sentimos carne de la misma carne y hueso del mismo hueso se ha ido cargando de contenido históricamente, hemos ido reconociendo que las personas a las que estamos ligados y nosotros mismos estamos dotados de dignidad y no podemos ser intercambiados por un precio. Las "luchas por el reconocimiento" han llevado a aceptar que la satisfacción de determinadas necesidades, el empoderamiento de determinadas capacidades básicas, deben exigirse como derechos a los que corresponden deberes; como exigencias de justicia que reclaman declaraciones internacionales de derechos, comunidades políticas creadas por pacto, instituciones económicas éticas.

El reconocimiento compasivo ha ido tomando en estos casos la

<sup>23</sup> J. Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.



forma de respeto a la dignidad, que se expresa a través del reconocimiento de derechos y el empoderamiento de capacidades. Por eso el hambre, la miseria, la escasez materiales, políticas y culturales, a los que aludíamos al principio de esta intervención, son radicalmente inmorales e incoherentes con una cultura que se autocomprende como defensora de derechos humanos. Por eso es intolerable la exclusión, como lo es también el afán de abolir las diferencias que configuran identidades irrepetibles, siempre que quienes "luchan por el reconocimiento" presenten demandas legítimas<sup>24</sup>. Por eso el Principio del Reconocimiento Compasivo es el que debe orientar al de Intercambio, se exprese éste en el contrato político, en las instituciones económicas o en las sociales<sup>25</sup>.

Ahora bien, si es cierto, como venimos apuntando que "somos lo que somos por nuestra relación con otros", como decía G.H. Mead, entonces tendremos que dar un paso más y reconocer que *los bienes de la tierra son sociales* y, por lo tanto, que nadie puede verse privado de ellos. Es de ley reconocer que nos constituye nuestro ser con otros, y, más allá de la clausura en una comunidad política, nos sabemos vinculados con cualquier ser humano. Si el esfuerzo personal es imprescindible, también somos lo que somos por nuestra relación con otros. Y, en este universo global, esto vale no sólo en cada comunidad política, sino en el contexto de la globalidad: *es de justicia* distribuir globalmente los bienes que las sociedades pueden dispensar (alimento, agua, atención sanitaria, techo, trabajo, educación, cultura, ingreso, apoyo en tiempo de debilidad, participación política, noticia religiosa), porque son sociales.

Pero, yendo aún más allá, hay también otras necesidades que nunca pueden reclamarse como derechos ni tampoco satisfacerse porque constituyan un deber. Son las necesidades que sólo satisface quien se sabe y siente "obligado" a la gratuidad, sin la mediación de deberes y derechos, sino porque se sabe y siente con otros desde la abundancia del corazón. Hay, pues, *bienes de justicia*, que pueden y deben exigirse como derechos, y *bienes de gratuidad*, que no pueden exigirse como derechos porque no se pueden satisfacer por deber. El reconocimiento compasivo es entonces la fuente de exigencias de justicia y obligaciones de gratuidad, sin las que una vida no es digna de ser vivida<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, o.c.; A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, o.c.; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997, cap. 6; J. Conill (ed.), *Glosario para una sociedad intercultural*, o.c.; J. Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.

<sup>25</sup> La relación con los animales y la naturaleza genera una responsabilidad por lo vulnerable, que tan bien ha expuesto H. Jonas en *El principio responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.

<sup>26</sup> A. Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001,

## Del reconocimiento a la comunión: la responsabilidad ampliada

### Comentario a la conferencia de Adela Cortina

por Miguel Yáñez S.I.  
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

#### Desafíos actuales

A los argentinos nos ha tocado recientemente vivir un proceso de lenta y contundente marginación y exclusión de la mayoría de nuestra población, cuyo pico histórico fue el año 2002, donde la pobreza trepó al 58% y la indigencia al 27%. El reparto del PBI entre la masa asalariada cayó del 40% al 20%. Contemporáneamente, la degradación ambiental ha crecido de forma incontrolada.

Hemos llegado así a la mayor brecha entre ricos y pobres de nuestra historia y, si bien los guarismos actuales muestran una reducción considerable tanto de la pobreza como de la indigencia con estadísticas bastante cuestionables, como las mediciones de la desocupación del Indec, aún siguen siendo altos y escandalosos ambos porcentajes y lo peor de todo es que todo esto va dejando una huella en la memoria colectiva y en el carácter de nuestro pueblo, lo cual necesita ser seriamente reflexionado, ponderado y procesado.

El análisis de la pobreza nos muestra su múltiple manifestación: estructural, coyuntural e inercial; rural o urbana<sup>1</sup>. Lo que nos queda de la crisis es sobre todo la pobreza estructural que mayoritariamente se da en las periferias de las grandes ciudades, y que va siendo la realidad en la que muchos argentinos nacen, crecen, se desarrollan y mueren. Este hecho indica un estilo de vida que acontece en la exclusión, y que genera una cultura, es decir, una forma de ver la vida y de vivirla<sup>2</sup>.

Recordemos que este hecho fue la consecuencia de un proceso que comenzó en la década de los años ochenta y se profundizó en la de los noventa, en la que se intentó un proceso de modernización y de integración del país en el contexto de la mundialización, pero no se

<sup>1</sup> Cf., N. Redondo, "Pobreza y reproducción social a fines de la convertibilidad", en *Pobreza urbana en Argentina desde un enfoque multidisciplinar hacia una praxis interdisciplinaria. Informe final*: <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-universidad/docs-investigacion/pdsa/2002/or-sociologica/docs/03-car-din-sit-pob-arg.pdf>, 10.

<sup>2</sup> H. M. Yáñez, *Ibid.*