

## BIBLIOGRAFÍA

---

SECCIONES: **Agricultura y alimentación / Ciencias de las religiones y Teología / Derecho / Desarrollo y cooperación / Desarrollo rural y sociología rural / Economía / Economía social / Educación y Psicología / Empresa / Ética / Filosofía / Historia / Historia social y económica / Pensamiento social cristiano / Política / Sociología / Varios**

**Autores:** José Manuel CAAMAÑO LÓPEZ es profesor de Ética social, Universidad Pontificia Comillas Madrid; Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN es catedrático jubilado de la Universidad de Córdoba y miembro de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas. Y los miembros de la redacción.

Coordinador: Adolfo RODERO FRANGANILLO.

## RECENSIONES

---



CORTINA ORTS, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*,

Barcelona 2017, Paidós (Estado y sociedad), 196 pp.

Adela Cortina consigue, como en otras ocasiones, poner nombre a las realidades, provoca la reflexión ante problemas ocultos, deliberadamente o no, y avanza en posibles respuestas. La filosofía de Adela Cortina es en gran medida una filosofía crítica que desinstala y desvela retóricas autocomplacientes, ingenuas y aparentemente aceptables por los biempensantes de turno. La profesora Cortina propone, desde el mismo título del libro, volver a pensar las palabras que parece que nos sirven para entendernos, desenmascarar así su uso acomodaticio y revelar su potencial transformador. De ahí la primera y quizá

---

más llamativa de las tesis de este libro: el rechazo al otro es un rechazo al pobre. Los rechazos al otro, al extranjero, al de otra etnia, al de otra orientación sexual, al creyente de otra religión, tienen un rasgo en común que no sólo identifica ese rechazo sino que lo califica, pues es siempre un rechazo al pobre, al sin recursos, al que no es autónomo, al que no puede salir adelante, hacia arriba o fuera de la exclusión. Ése es el pobre. El rechazo al pobre es la clave de una realidad muy presente –y muy ocultada– en nuestro debate social, cultural y político, la que Adela Cortina ha denominado *aporofobia*.

Las personas tienen dignidad, tienen valor y no sólo precio. Desde una limitada y reductora, porque no compensada, cultura del contrato, los pobres siempre quedan fuera del juego de dar y recibir por interés, incluso molestan. Hay que excluirlos, al menos, de los cálculos racionales con los que este “mundo”, este “des-orden”, ha de funcionar. A los pobres hay que hacerlos invisibles. Como los pobres, también han de ser ignorados y excluidos los refugiados, los demandantes de asilo, los inmigrantes económicos empobrecidos, los marginados sociales, los irrelevantes para el consumo, como muchos ancianos o niños sin capacidad adquisitiva, los muchos marginalizados sexuales, las víctimas de violencias íntimas, sean familiares o ‘de género’, y tantos otros.

Este ensayo de A. Cortina es una llamada de atención con una intención que se explicita como “desafío para la democracia”, el subtítulo del libro. No es pues una obra de sociología descriptiva ni de ética básica, sino un ensayo que pretende una movilización del pensamiento y una reflexión normativa, un ensayo de filosofía social y política, un libro de “sabiduría” crítica, pues su autora

es una de las personas más capacitadas en el actual panorama hispano para lanzar, acometer y sostener este debate. Como explica la profesora Cortina en la introducción, el libro es también el resultado de la convergencia de varios grupos de trabajo de distintas universidades y de al menos dos proyectos de investigación, todos ellos mencionados explícitamente (pp. 15–16).

El libro trata de la “realidad innegable y cotidiana de la *aporofobia*, de la necesidad de ponerle nombre para poder reconocerla, como también de buscar sus causas y proponer algunos cambios para superarla” (p. 15). Éste es el objetivo del libro. Este término, “aporofobia”, que figura en el título viene usándolo la autora desde hace más de veinte años (p. 22). La palabra es importante, luego volveré sobre la pertinencia de la misma, pero en todo caso no puede decirse que *aporofobia* sea una ocurrencia ni una improvisación, sino un concepto que se ha ido afirmando y confrontando. En el debate público español probablemente está llamado a ejercer cierto influjo; veremos si “cuaja”. En todo caso es un “concepto potente”. Algunas entidades lo han asumido como propio. Es el caso de las fundaciones Bancaja (p. 21) y RAIS (pp. 26, 30–31).

Ésta una de las virtudes del libro: al crear lenguaje, al “nombrar el mundo” (“mundo” como “cosmos”, como lo contra-puesto al desorden y la fealdad, el “caos”), una filósofa hace lo que tiene que hacer: decriptar la oscuridad del lenguaje y “crear realidad, nombrándola”, es decir llamando a las cosas por su nombre.

La introducción parte de la comparación constatada entre los 75 millones de turistas extranjeros recibidos en España en un año

---

(en 2017 “la Caixa” hace una previsión de más de 83 millones de turistas) con ese “otro tipo de extranjeros” que son los inmigrantes empobrecidos y los refugiados. La crisis humanitaria del “planeta móvil” tan considerable en población como Italia, Reino Unido o Francia (cfr. RFS 71 (2016) 431-454), nos sumerge en un auténtico dilema ético: entre la aceptación entusiasta de los millones de turistas y el rechazo visceral, amedrentado y pusilánime de esos centenares de hombres y mujeres que pretenden entrar en España y a los que ignoramos, si no con el discurso, sí con los hechos: entre la acogida y la hospitalidad (*filía*) y el rechazo por medio del control exterior de fronteras y del rechazo instalado en el interior (*fobia*): en 2015 España se comprometió con los otros estados de la UE a recibir a 173.387 refugiados, hasta la fecha han sido aceptados en nuestro país sólo alrededor de 17.000, es decir, un 1,2% de todos los solicitantes de protección internacional registrados en la UE. No somos suficientemente conscientes del enorme cinismo que representa la política sostenida por el Gobierno español que, simplemente, ha resuelto el problema externalizándolo y haciéndolo invisible, aunque también ante la colaboración culpable de otros gobiernos vecinos, el masivo desentendimiento ciudadano y la impotencia o incapacidad de las administraciones ante problemas que parecen superarnos.

Éste es el punto de partida del libro. Esos extranjeros molestan no por serlo, sino por ser pobres. De ellos es “la culpa de ser pobres” pues cuestionan nuestro estar-bien y nos inquietan con su pobreza, nos protegemos de ella y de la inseguridad que genera, rechazándolos e invisibilizándolos: “es el pobre el que molesta” (p. 14).

El primer capítulo (“Una lacra sin nombre”) presenta la diferente percepción que la autora tiene del hecho de la xenofobia y sus relacionados y justifica el uso del neologismo *aporofobia*. La autora justifica el paso de un término particular (xenofobia) a uno general (aporofobia) a partir de algunos casos (pp. 18 y 19) y subraya la asimetría entre las convicciones aporóforas de superioridad y las declamaciones de igualdad formal. Éste es un punto clave en las fobias grupales: “la convicción de que existe una relación de asimetría” de quien desprecia, que se considera superior a quien es despreciado o rechazado. No nos “repugnan” los capaces de comprar equipos de fútbol, pero se cierran las puertas ante los refugiados políticos. El problema no es, pues, de raza, etnia o extranjería, es de pobreza. El pobre molesta, incluso “nuestro pobre”. Es el “*apóros*”. La historia de ese término es recogida en las páginas 22 a 26. La autora reconoce que muchos oyentes o lectores subrayan que eso que oyen o leen con esta palabra y su significado tiene ver con lo que “les pasa”. Si era Ortega y Gasset el que decía que muchas veces “lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa”, también es cierto que existe una larga tradición filosófica de la primera ilustración griega (Sócrates) y de la segunda alemana (Kant) desde la que se nos ha invitado siempre a hacer uso de la razón (“*sapere aude*”). Nombrar las cosas es el camino del reconocimiento, pues “las cuestiones de palabras son cuestiones de cosas” (F. Cubells). El propósito del libro, nuevamente enunciado, cierra ese capítulo: pretende ofrecer un antídoto frente a la aporofobia que sirva tanto a la educación formal e informal, como a la construcción de instituciones equitativas, siendo ambas cuestiones clave para una ética de la razón cordial.

---

El segundo capítulo (“Los delitos del odio al pobre”) introduce sutilmente la consideración importante que afecta a las claves del odio; éstas ciertamente residen en el odiado, pero mucho más en el que odia. La autora diferencia entre “incidentes de odio”, “delitos de odio” y “discursos del odio” (pp. 30–33) como “patologías sociales” (cfr. A. CORTINA, “La patología del odio” en *El País*, 28-III-2017, p. 13), haciendo consideraciones lingüísticas de reserva ante estas expresiones que reflejan una traducción demasiado lineal y poco pensada del original inglés “hate speeches”. El odio se tiene hacia algo abstracto, aunque identificado concretamente en alguien: el pobre, el que no resulta rentable, el prescindible, el sobrante, ése es sin más ignorado y rechazado, es “odiado”.

El tercer capítulo (“El discurso del odio”) se abre con una referencia a lo discutible de un término que, al menos a los oídos hispanos, suena demasiado fuerte e impreciso (pp. 45–46). Más allá de lo acertado de la expresión, éste es un debate ineludible (p. 45). En este capítulo, como más adelante, se hacen repetidas alusiones a un artículo del profesor J. A. Carrillo Donaire, aparecido en nuestra revista, que fue posteriormente galardonado con un premio para juristas (cf. RFS 70 (2015) 205–243 y RFS 72 (2017) 24, nota 12). La construcción de una democracia radical debe ser el horizonte en que se sitúe un debate entre libertad de expresión y protección de la imagen y de la identidad (pp. 46–49). La clave, como la autora viene proponiendo desde hace años, es el “respeto activo” en lugar de una débil tolerancia pasiva (pp. 58–59). Las sociedades abiertas, si quieren ser realmente democráticas (y aquí la condicional es esencial) “deben hacerlo desde el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas que tienen derecho al respeto

y a la autoestima” (p. 58). Ni el respeto activo ni la libertad de expresión pueden debilitarse ni relegarse, sino que una ética cívica propia de una democracia radical siempre tiene como primer fundamento el reconocimiento mutuo. La pobreza social es la que convierte a los ciudadanos peor situados en diana del desprecio.

El capítulo cuarto (“Nuestro cerebro es aporóforo”) se abre con una larga cita (D. Eagleman, *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*) que introduce en una perspectiva en cierta forma innovadora y necesaria, en el que la autora, que lleva años publicando artículos y monografías sobre este aspecto, insiste desde la base neurológica en que somos biológicamente xenófobos porque nuestro cerebro es xenófobo. “Crear riqueza con equidad, erradicar la pobreza y reducir las desigualdades injustas” es lo que deseamos en una economía ética en una democracia deliberativa mundial (p. 61), pero algo nos frena: nuestro cerebro. Existe un abismo entre declaraciones y realizaciones. La exposición de las conclusiones sobre la evolución de nuestra conciencia moral a partir de L. Kohlberg se relaciona con la teoría de la evolución social de J. Habermas. Según aquél, en nosotros conviven tres tipos de planteamientos morales: individualistas–egoístas, comunitaristas–protectores y universalistas–altruistas. La contradicción entre unos discursos a favor de sociedades inclusivas y la existencia asimétrica de una cantidad ingente de excluidos debe ser explicada. Es lo que hace la autora en este capítulo, quizá uno de los que nos ha parecido más innovadores y sugerentes del conjunto. Nuestro cerebro genera mecanismos de exclusión: hay una debilidad moral social, pues no hacemos –ni en general las sociedades hacen– lo que queremos o decimos que queremos. Algo ocurre en nuestro cerebro. Los excluidos son el resultado de esa *aporofobia* neuronal. Aunque la autora

---

alude a una posible deriva ideológica de la neurociencia, ante la que hay que estar al tanto, y reclama una neurociencia crítica (p. 68) la afirmación de la *aporofobia* neuronal es terminante. La *aporofobia* tiene su raíz en nuestra biología: somos biológicamente xenófobos, pues estamos atravesados de la tendencia de poner entre paréntesis lo que percibimos como perturbador (p. 73). Este podría ser el resumen de la tesis del libro.

El quinto capítulo (“Conciencia y reputación”), continúa la argumentación del anterior refiriéndose al origen biológico de la conciencia moral. Existen, con ya queda dicho, dos caminos para la transformación social: la educación y la construcción de instituciones, pero hay algo previo a la misma, la formación de una conciencia moral que no supere un mero cálculo prudencial ligado a la reputación o la fama, buenas o malas (p. 86). La autora se plantea: ¿por qué y hasta dónde aceptamos lo justo? (p. 85). Esta cuestión le permite entrar en el origen biológico de la moral (aptdo. 3, pp. 87–89) que pone de relieve la importancia de la solidaridad intergrupala para la selección social por medio de las “leyes de grupo”, aquella pequeña “voz silenciosa” que marca “hasta dónde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables” (R. Alexander 1987). Para este autor, citado varias veces, la reciprocación es la base de la cooperación. Y base de todos los sistemas de moralidad (p. 95). Educar la autonomía y la compasión es fundamental para orientar la acción, rechazar conductas *aporófobas*, empoderar a los pobres y fomentar la autonomía y la compasión (p. 95, en la que se insiste en lo dicho en p. 27), lanzando el mensaje de rechazo de las conductas *aporófobas* para que vayan calando en nuestras sociedades. La autora, sin embargo, se pregunta si no queda un punto de obligación incondi-

cionada en la conciencia moral (p. 96) y afirma que existe una auto-obligación que nace del reconocimiento recíproco que nos constituye como humanos y pone los cimientos de una sociedad inclusiva: esa *ligatio* de pertenencia mutua abre el mundo de la gratuidad. En resumen, educación, instituciones y leyes apoyadas ambas en la conciencia moral son las bases de una apertura a lo justo (y el rechazo de lo injusto) en un pensamiento altruista universalista como el que defiende la autora, en una democracia mundial deliberativa, inclusiva, participativa, cosmopolita, transparente y dispuesta a rendir cuentas.

Un interesante capítulo (“Biomejora moral”), quizá también por menos conocido, es el sexto, que se plantea la cuestión central: ¿es posible mejorar la orientación de la conciencia personal?, ¿puede lograrlo la educación?, ¿podemos educar en virtudes cordiales?, ¿es realmente éste un camino prometedor? La *biomejora moral* plantea, obviamente, problemas éticos de fondo. ¿Por qué es aceptable mejorar las capacidades humanas para empoderar a las personas (Amartya Sen) y no va a ser válida la *biomejora* desde la *neuroética*? El debate entre *transhumanistas* y *bioconservadores* refleja dos posiciones tipo, la de los que están dispuestos a aceptar mejoras con medios biomédicos y la de los que no lo están. Para el *transhumanismo* no se trataría sólo de llegar a ser el que eres, sino de ser “más de lo que eres”, pero la autora reconoce que hay un tercer grupo, el de quienes no se identifican ni con unos ni con otros, sino que simplemente son *anti-mejora* pues consideran que la mejora no puede practicarse en la línea germinal por las consecuencias de un cambio tal, pero que no cabe oponerse tozudamente a cualquier mejora. El debate es mucho más

---

amplio que el de la biomejora moral; se trata de un debate actual permanentemente abierto. La cuestión que plantea la autora es simplemente la de la biomejora moral sin daños a terceros, puesto la autora cree que ciertamente es permisible que las personas intenten mejorarse moralmente a sí mismas. Esta mejora, basada en más cooperación y más disposición al altruismo, se basa en el mutualismo recíproco de personas capaces de dar y de recibir. El juego de dar y recibir resulta beneficioso para el grupo y para los individuos que lo componen y no podemos dejar de jugarlo, pues el desarrollo cultural, gracias al lenguaje, hace que las posibilidades humanas actuales sean mucho mayores que hace cuarenta mil años, aunque en ese mismo período la especie humana haya permanecido igual biológica y genéticamente. Anoto el uso de un anglicismo no demasiado frecuente todavía en nuestra literatura, aunque a veces "parrochialism" sea traducido por parroquialismo (p. 119). Para avanzar en un universalismo que supere el parroquialismo, ¿sólo existe esta especie de "eugenesia liberal" (p. 122)?, ¿no es posible lograr un sentimiento de respeto ante lo que vale en sí mismo y no para otras cosas? Es cierto que la experiencia compartida de sufrimiento y alegría nos ayuda a formar la conciencia moral, sin rehuir ni huir de los otros, sino participando activamente en el destino de quienes sufren. Sufrir no es un deber, participar en el sufrimiento de otros sí lo es (y esto se afirma citando a Kant).

El séptimo capítulo ("Erradicar la pobreza, reducir la desigualdad") retorna al tema de la pobreza desde la consideración, ya anunciada al principio, sobre la pobreza: ésta no es sólo la carencia de medios para sobrevivir, sino la falta de libertad (p. 128) que según Amartya Sen se convierte en la

"imposibilidad de llevar a cabo los planes de vida que una persona tenga razones para valorar" (p. 43). Si la pobreza es falta de libertad y es evitable (pp. 130-134), la reflexión y la acción han de estar orientadas a capacitar ("empoderar") a las personas para llevar adelante su propio proceso de vida, para ponerse y mantenerse de pie, pues una vida en libertad es un derecho que todos tienen y que debe servir para maximizar el bien de las personas, aunque la autora se inclina por tener en cuenta la teoría de la justicia como marco común para todos que determina "lo justo" y tiene primacía sobre "lo bueno" para unos u otros (pp. 138-140) "Erradicar la pobreza y reducir las desigualdades es una meta ineludible del mundo económico para los siglos XX y XXI, en los que nos ha cabido en suerte vivir" (p. 140). Ésta es otra de las tesis subyacentes en todo el libro. El capítulo se cierra con cinco grupos de propuestas: reducir las desigualdades como una forma de erradicar la pobreza y lograr el crecimiento; en el mundo globalizado, unir el poder de la economía a los ideales universales; asumir la responsabilidad social empresarial como una cuestión de prudencia y de justicia; promover el pluralismo de los modelos de empresa; y cultivar las distintas motivaciones de la racionalidad económica, pues la persona es un híbrido de *homo oeconomicus* y de *homo reciprocans* (pp. 141-148) que lleva a la "alianza de quienes se reconocen mutuamente como personas dotadas de dignidad, no de un simple precio, como personas vulnerables, necesitadas de justicia, pero también de cuidado y compasión" (p. 148)

El octavo y último capítulo ("Hospitalidad cosmopolita") trata expresamente del asilo y de los refugiados, afirmando la doble dimensión de la hospitalidad, como derecho y como deber, y concluye en un apartado que podría ser síntesis de la

---

propuesta de la profesora Cortina, sobre la hospitalidad cosmopolita como justicia y como compasión (pp. 166–168). En este capítulo la autora presenta el pensamiento de Kant, logrando conjugar categoría e intenciones a partir de una reivindicación del principio de hospitalidad como el signo de civilización que necesita Europa. El elogio de la hospitalidad personal y social sirve de preámbulo para presentar las dos nociones de hospitalidad en Kant como virtud y como derecho/deber, como virtud personal y como obligación institucional. Para avanzar en esta construcción de una hospitalidad inclusiva hemos de empeñarnos en una sociedad cosmopolita según el opúsculo kantiano sobre *La paz perpetua* (1795), interpretado según la hipótesis de un Estado mundial, recogida en la *Crítica del juicio* (1793–1795).

Una vez descrito sumariamente cada uno de los capítulos, podemos proponer cierto agrupamiento, pues se pueden perfilar cinco bloques. Un primer capítulo introductorio, más breve y con menos notas, limitado a la proposición de un concepto. Pese a su brevedad no es por ello y por lo que luego veremos, menos importante. Un segundo bloque de los capítulos segundo y tercero que introducen a la compleja y variada problemática del “odio al pobre” (*aporofobia*) tanto en los delitos como en las justificaciones de los mismos. El concepto “respeto activo”, tantas veces presentado por la profesora Cortina como una de las claves de la ética cívica que figura en el epígrafe final de ese bloque, “la libertad se construye desde el respeto activo”, argumenta que las sociedades abiertas, “si quieren ser realmente democráticas, deben hacerlo desde el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas que tiene derecho al respeto y a la autoestima” (p.

58). El tercer agrupamiento corresponde a los capítulos cuarto, quinto y sexto que tiene como denominador la revisión de los estudios neurocientíficos y de sociología del conocimiento, aunque ésta en el libro no sea así denominada, sobre cuestión de la conciencia, lo que lleva a la autora a cuestionarse, no a invalidar, el camino de la “biomejora” moral como la mejor forma de superar el discurso excluyente. El capítulo séptimo tiene entidad suficiente para figurar como un bloque diferente, en paralelo con el capítulo siguiente y último. Este séptimo está dedicado a la pobreza y la desigualdad, mientras en el último, que tiene una cierta función conclusiva, se trata de una de las varias propuestas sintéticas del libro: la “hospitalidad cosmopolita”, a partir de una profunda y detallada consideración del pensamiento kantiano. Dos capítulos pues, de filosofía social y política, uno más cercano a la sociología normativa y otra a la filosofía jurídico-política.

Este libro tiene parcialmente origen en algunos artículos e intervenciones académicas reseñadas con precisión en las correspondientes primeras notas de los capítulos 3, 5, 6 y 8 (pp. 186, 189, 191 y 195 respectivamente), lo que no excluye que los capítulos restantes participen de una u otra forma de trabajos previos orales o en cantera, especialmente en los grupos de investigación indicados en las páginas 15 y 16. Los orígenes mencionados en las citadas notas son: Universidad Loyola Andalucía, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, revista *Sistema*, diario *El País* y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Es, por ello, me atrevo a decir, una obra en proceso y plural en su origen, aunque sin duda tiene la impronta y el rigor a que nos tiene acostumbrados su autora.



---

La bibliografía (pp. 169–184) es especialmente interesante por su amplitud, y las múltiples y no tan habituales referencias a autores actuales, además de a los obligados clásicos, en aspectos de tanto relieve como ética de las organizaciones, tema en que la autora ha sido pionera en España, “hate speech”, bioética, neurobiología y sistemas morales, neuroeducación, neuroética, ciber-odio e internet, psicología moral evolutiva, identidad y reconocimiento, neurociencia social, neopolítica, biomejora moral y otras entradas sobre altruismo reciprocidad y cooperación; por último, también son ricas y variadas las referencias a la ética empresarial, el enfoque de capacidades, ética del desarrollo o responsabilidad social entre otros. Me permito dejar anotadas mínimas erratas por si en una segunda edición, pronto esperable, pudiesen tenerse presentes; son en las páginas: 69 (líneas 9 y 10: atendremos), 94 (línea 21, en que se sepa), 133 (línea 12, seis palabras repetidas, quizá falte alguna palabra para tener sentido la frase), 135 (línea sexta por el final, quizá se contraponga Gran Bretaña y Europa) y 186 (cap. 3, nota 1, el nombre correcto es Universidad Loyola Andalucía).

Al leer este libro me he preguntado qué lugar ocupa o va a tener en la reflexión de la profesora Cortina (no es de menor interés conocer la visión del proyecto intelectual de la autora, cf. “Autobiografía intelectual de Adela Cortina Orts” en “Adela Cortina y Esperanza Guisán. De la justicia a la felicidad. Debate de un proyecto moral”: (revista) *Anthropos* 96 (1989) 9–16.

Ciertamente éste no es un libro menor de la autora; si es de transición es porque introduce nuevas preocupaciones, confirma pasos dados y abre rutas. Si consideramos

que *Ética mínima*. Introducción a la filosofía práctica, cuya primera edición es de 1986, con prólogo de José Luis L. Aranguren, significó la obertura de ese proceso (no el inicio que podríamos rastrear en publicaciones de años anteriores, incluida su tesis doctoral sobre el teísmo kantiano, Salamanca 1981) podríamos establecer tres periodos decenales hasta 2017, en que comenzaría un cuarto período. El primer período se extiende desde 1986 hasta 1997 en que apareció la primera edición de *Ciudadanos del mundo*; un segundo periodo llega desde ese título hasta 2007, con la aparición de *Ética de la razón cordial*, que a su vez era una reelaboración ampliada del discurso de ingreso de la autora en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (cf. nuestra reseña bibliográfica, J. M. MARGENAT, *RFS* 64 (2008) 547–556); ciertamente con *Ética de la razón cordial* se produjo un giro relevante en la evolución de A. Cortina, que dio paso a la tercera etapa que ahora vuelve a profundizar en cuestiones anteriores. El tercer período abarca pues desde 2007 hasta ahora, en que con el libro objeto de este comentario, comienza un cuarto tiempo.

Con cierto temblor podríamos sintetizar en cuatro lemas cada uno de los periodos: 1986–1997, la razón discursiva; 1997–2007, la razón cosmopolita; 2007–2017, la razón cordial; y a partir de 2017, la razón inclusiva. En cierto modo, si la *razón cordial* supuso cierta discontinuidad, en esta cuarta etapa que se inicia con *Aporofobia* se produce cierto retorno a las etapas primera y, sobre todo, segunda (discursiva, cosmopolita), integrando la perspectiva cordial desde una concepción de “hospitalidad cosmopolita”. Si he llamado a esta cuarta etapa, que se abre ahora, “inclusiva” es porque mantiene la coherencia de la ética discursiva, implicando a la ciudadanía



---

cosmopolita, pero de una forma que “incluye”, y sólo por eso es también sostenible, a partir de una perspectiva cordial de reconocimiento y de compasión. Estamos ante la perspectiva de una ética social humana integral, nos hallamos ante un giro similar al que en 2007 supuso la *razón cordial* como complemento de la razón discursiva que caracterizó toda la primera etapa.

Por último, me refiero a algunas cuestiones transversales que creo oportuno subrayar. Nos encontramos ante un *ensayo de ética social* de variado enfoque y de ricas perspectivas. Se trata de un libro que hará hablar y dará que pensar. Por supuesto, es una obra muy adecuada para el trabajo grupal en seminarios académicos o en grupos de reflexión. Es un libro que no deja indiferente, un libro de los que honran a una comunidad intelectual por proponer ensayos de tal altura y honran a una autora que somete su reflexión a la discusión pública. Estas tres cuestiones son: el título del libro; la relación de alteridad; y la gratuidad, ambas como parte de la fundamentación de una propuesta.

A) El *título* tiene dos valores que creo un deber subrayar, además de una reserva que surge de su misma justificación. El primer valor es haber acuñado un concepto breve y claro, puesto que lo no nombrado no existe; éste es uno de los grandes méritos del libro; el segundo aspecto a valorar es la coherencia que manifiesta su autora al proponer este título, aunque en el libro se hagan también algunas matizaciones interesantes. La reserva tiene que ver con la etimología de la palabra *aporofobia*. Quede dicho de antemano que la fuerza creadora de un autor reside en la capacidad de nombrar el mundo (p. 17, referencia a Macondo un mundo en que las cosas aún estaban innombradas).

En griego clásico, así como en griego neotestamentario, existen tres palabras para referirse a pobre: *απορος*, *πτωχος*, *ταπεινος*, con significados bastante diferentes según los autores y los contextos: la primera palabra, *απορος*, etimológicamente, más que a la pobreza económica o a la exclusión, se refiere a la incapacidad de salir adelante, de ser viable; un *απορος*, literalmente un “sin-salida”, viene a ser una persona sin juicio, pobre de consejo, inexplicable o difícil; en Heródoto y en Píndaro aparece con esos significados: el que no tiene salida, el bloqueado, el sin recursos, si bien es cierto que Platón (*República* 552<sup>a</sup>) se refiere con esta palabra a pobre o indigente, lo mismo que Aristóteles (*Política*, 127<sup>b</sup>9, 128<sup>b</sup>30), para quien también tiene este significado. En el nuevo testamento la palabra no aparece, y cuando lo hace es como sustantivo, *απορια*, que tiene un significado más anímico y existencial que socio-económico: ansiedad, desesperación, perplejidad, duda o indeterminación. La segunda palabra, *πτωχος*, se refiere al mendicante, al que pide limosna, quedando limitada, tanto en el griego clásico como en el neotestamentario, a la realidad de los mendigos y a personas despreciables o no valoradas. La tercera palabra, *ταπεινος*, funciona como equivalente de humilde, abajado, bajo, tanto referido a personas de baja estatura como a zonas o lugares bajos, aunque Platón conozca esa palabra como despreciable (*Leyes* 791<sup>d</sup>) y como bajo y humilde (*Leyes* 762<sup>d</sup>). Humillación, sumisión, modestia, aunque no necesariamente pusilanimidad opuesta a la *μεγαλοψυχια* que Aristóteles consideraba una virtud. (Introduzco estas notas a partir de la consulta de ARNDT-GRINGRICH 1957; BAILLY 161950 y LIDDELL-SCOTT 1940).

En resumen *απορος* = bloqueado, sin salida, *πτωχος* = menesteroso, *ταπεινος* = abajado, humilde. De esta breve conside-

---

ración etimológico-semántica extraigo una duda y una justificación. La segunda es clara: no habiendo un término unívoco y claro, a la hora de crear un neologismo la autora tiene derecho a partir del más amplio, y por ello más inclusivo, al usar el significado del todo por la parte en una especie de sinécdoque conceptual, y ampliar el originario de *αποροσ*, refiriéndose a los pobres en todos los sentidos. Por otro lado, no teniendo la palabra usada, *αποροσ*, un claro sentido económico, sino muy preponderantemente psicológico-social, convendría definir de otra forma la *aporofobia* sin esa referencia explícita a la pobreza económica como causa de rechazo (p. 21). Parece más preciso hablar de que “quien desprecia asume una actitud de superioridad con respecto al otro” o por lo que su “rechazo del otro está legitimado” (p. 18). El otro pobre, el “*apóros*”, es el que en esta vida, como decimos en castellano, pasa estrecheces o vive sin salida (*α-ποροσ*) en la estrechez más angustiosa. (Consulté esta apreciación con un compañero recientemente fallecido, profesor de filología en la Universidad de Granada, A. T., a quien deseo reconocer póstumamente la ayuda recibida).

Esta primera consideración crítica sobre el nombre me lleva a plantear una reserva. ¿No sería más correcto hablar de un triángulo de la exclusión que hay que aceptar “in toto”, integralmente? La exclusión no acontece siempre y sólo, aunque muchas veces pueda ser principalmente, por razones económicas. Es muy difícil separar en la realidad las tres suposiciones que suelen ir mezcladas. Si parece que una de las fobias es a los que están “sin salida”, los pobres en el sentido al que nos hemos referido; hay una segunda actitud que no parte del rechazo y del miedo a la pobreza económica, sino del rechazo a lo muerto, lo impuro, lo enfermo, desde un cierto fa-

natismo cántaro que encuentra su raíz en un fundamentalismo acrítico, que no siempre pone lo económico en primer lugar; ¿podríamos hablar de *ακαθορτοφοβια*, miedo a lo impuro?; un tercer aspecto, quizá más claro, sería el intransigentismo que excluye a los que no son “de los nuestros”, otra forma de pureza social, que quizá pudiéramos denominar como rechazo de lo mestizo, *μιγασφοβια*, o rechazo en general de lo otro, *αλλελοφοβια*, lo que, por ejemplo, se podría proponer a partir de la lectura de Lévinas realizada por Adela Cortina como “exigencia ética incondicionada” (pp. 163-165). Sí, parece que *aporofobia* puede condensar con virtud esta amalgama compleja de significados y podrá prevalecer sobre otras palabras más circunscritas, siempre que no la reduzcamos a su vez a la dimensión económica. A lo mejor no estamos tan lejos de contrastar el status de los que se encuentran ante una vía magna y los que trabajan por entrar por la puerta estrecha; sólo los segundos saldrán adelante de sus estrecheces, pues los primeros acabarán en perdición.

B) *La relación de alteridad*. La segunda consideración surge a partir de la cuestión judía en la Europa contemporánea, contexto que no podemos ignorar. Tras la primera guerra mundial, cuenta Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, 1. Antisemitismo, 1951) que circuló esta broma: “Alguien dice: -La culpa de todo es de los judíos y de los ciclistas. Otro responde: -¿Por qué de los ciclistas?”. Me parece que la forma que nuestra sociedad europea asume hoy para tratar la relación con la culpa y con el pueblo judío es decisiva para todas las otras formas de aproximación al rechazo de los otros, a la exclusión e incluso al llamado *discurso del odio*. La relación con Israel es el paradigma de cualquier otro paradigma de relación con el otro.

---

La tentación de la inocencia<sup>1</sup>, o de una primera ingenuidad irresponsable ante nadie o ante todos, lo que viene a ser lo mismo, nos acompaña en este problema que hemos llamado aporofobia. Hay un supuesto antropológico en la relación con todos los otros a quienes consideramos como alguien que nos concierne, como otros asignados, porque nuestra responsabilidad es “compañera” de todos y por tanto no podemos parcializarla. No se trata de fomentar un sentimiento totalitario de responsabilidad por el que “nos cargáramos” con todo lo que debe hacerse.

No podemos ignorar sin embargo que, al menos en Europa, siempre tenemos al fondo la cuestión judía como paradigma de nuestra relación con el otro y con lo otro. Esta referencia no la he encontrado en este ensayo de la profesora Cortina y me parece que sin profundizar en la raíz antropológica, no sólo biológica y neurológica, o en el contexto socio-económico de la exclusión, no daremos cumplida razón

de la misma. En última instancia debemos tener un discurso antropológicamente fundamentado del porqué debemos pasar de ser “socius” del otro a ser “proximus”, es decir, de la razón por la que debemos dar un rodeo para acercarnos al otro y asumir su carga y no debemos dar otro rodeo para apartarnos del excluido<sup>2</sup>. Al final el capítulo sexto del libro (pp. 123–124), citando bellamente a Kant, la profesora Cortina nos recuerda que participar activamente en el destino de los otros es una *obligatio* moral. Hacernos prójimos sigue siendo una tarea abierta; la cuestión judía en los dos últimos siglos es la que esencialmente nos pone sin escapatorias delante de la conveniencia de ahondar en la indiferencia, la destrucción o la hospitalidad.

C) Por último, la cuestión de *la gratuidad*. Una última anotación proviene del mismo proyecto intelectual de la profesora Cortina que formuló así, aunque de forma más ensayística y menos sistemática<sup>3</sup>, una reflexión sobre el fundamento antropológico

---

<sup>1</sup> Cfr. P. BRUCKNER, *La tentation de l'innocence*, París 1995, Grasset: «J'appelle innocence cette maladie de l'individualisme qui consiste à vouloir échapper aux conséquences de ses actes, cette tentative de jouir des bénéfices de la liberté sans souffrir aucun de ses inconvénients. Elle s'épanouit dans deux directions l'infantilisme et la victimisation, deux manières de fuir la difficulté d'être, deux stratégies de l'irresponsabilité bienheureuse», p. 14; las cursivas en el original.

<sup>2</sup> Estas expresiones eran las preferidas por Ignacio Ellacuría –hacerse cargo, cargar y encargarse– para sintetizar la triple dimensión de la responsabilidad; como trasfondo nos referimos obviamente a la primera formulación hecha por Paul Ricoeur, luego ampliamente desarrollada y matizada por él y por otros autores; cfr. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, París 1964 (1955), Seuil, “Le socius et le prochain”, pp. 99–111: “on n'a pas un prochain; je me fais le prochain de quelqu'un”, p. 100; “le sens final des institutions, c'est le service rendu à travers elles à des personnes”, p. 110; “c'est l'histoire –et sa dialectique du prochain et du socius– qui maintient l'envergure de la charité; mais c'est finalement la charité que gouverne la relation au socius et la relation au prochain, leur donnant une commune intention”, p. 111; las cursivas en el original).

<sup>3</sup> La perspectiva fue abierta por la autora en *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, Trotta, p. 41: *Importa, pues, seguir contando aquellos relatos de la santidad de la persona, de su dignidad, que es la base de la justicia exigible. Importa, pues, seguir contando aquellos relatos de la alianza, del mutuo reconocimiento, que son la base desde la que se da a cada uno lo que necesita para tener vida y tenerla en abundancia.*

---

de la gratuidad desde la alianza, lo que a mi juicio podemos echar de menos en el libro ahora comentado. Si uno de los fundamentos de una conducta cosmopolita de hospitalidad (capítulo octavo) es la responsabilidad sobre lo real, ese fundamento quedaría malogrado si no se presentase en paralelo el fundamento que surge de la donación gratuita universal como raíz de la desposesión y la salida de lo propio hacia lo que nos concierne del otro y sobre los otros.

Finalmente, entre las conclusiones sugeridas o propuestas por la autora creo poder señalar tres que recogen suficientemente las orientaciones del libro: el interés de la *educación*, el esfuerzo para la autonomía y la compasión que se enuncia en el capítulo 5 (p. 95), lo que, nuevamente subrayado, es desarrollado en el último capítulo (p. 168); la importancia de tener *buenas instituciones*, construyéndolas y mejorándolas o reconstituyéndolas continuamente (pp. 123, 127, 144 o 168 entre otras) y, por último, pero no menos importante, “empoderar” o *capacitar a las personas*, también en sus comunidades y grupos para superar las situaciones de debilidad, se mantenga el respeto a las personas y se defiendan y sostengan las bases sociales de la propia estima, pues debilidad es terreno abonado

para la aporofobia (pp. 59, 134). El libro podría resumirse en estas tres claves complementarias que se necesitan unas a otras: educativa–moral, jurídico–organizacional y cultural–psico–social.

Presentamos en *Revista de Fomento Social* este estudio de ética social integral con sumo gusto e interés porque nos encontramos ante un ensayo que dará lugar a próximas discusiones y avances posteriores; éste es el fin que los *pensadores de reflexión profunda*, como la profesora Adela Cortina, buscan al dar a conocer sus planteamientos. Esperamos que este ensayo nos permita orientar mejor en la práctica nuestro comportamiento ante una cuestión que, en los dos meses escasos transcurridos desde la aparición del libro y la última revisión de estas líneas, no ha hecho más que mostrarse aún más como uno de los problemas fundamentales de nuestro tiempo. Quede constancia también de nuestro reconocimiento intelectual y cívico agradecido ante quien ha sido y es capaz de aclarar el sentido de las palabras y orientar la reflexión y la acción de los ciudadanos.

[JOSÉ M. MARGENAT PERALTA]