



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE DERECHO
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS
DEL DERECHO

JUSTICIA Y ECONOMÍA, ¿HUMANIZAR O
ERRADICAR EL CAPITALISMO?:
ADELA CORTINA EN PERSPECTIVA.

Memoria para optar al Grado Académico de Licenciado en Ciencias
Jurídicas y Sociales

PABLO ESTEBAN GRES CHÁVEZ

Profesor Guía: Pablo Aguayo Westwood

Santiago, Chile 2014

“La ley moral no se ha hecho para los inferiores, sino para los iguales. El imperativo categórico es manjar de los dioses, sólo para dioses. Y el burgués obra en consecuencia. Es lógico consigo mismo. Es lógico con la sociedad. Es lógico con la desigual estimación de los hombres. Y también es injusto. La Justicia implica necesariamente el reconocimiento de la igualdad. Quien quiera la Justicia, ha de querer necesariamente la igualdad”

De la Justicia
Ricardo Mella

AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer a todos quienes hacen que esta vida valga la pena ser vivida, a quienes que, a pesar de la injusticia y la mala suerte que atocha este mundo, defienden la alegría y celebran la existencia. A mi madre, a mi hermano (por ser mi mejor amigo y mi gran crítico), a mis amigos, a mis compañeros del Grupo de Estudios Marxistas (GEM), a mi maestro, amigo y profesor guía, Pablo Aguayo Westwood, y a Eva, por su incondicional compañía, cariño y apoyo.

Agradezco profundamente a la profesora Carolina Bruna por su constante preocupación, dedicación y por los importantísimos aportes que hizo a este trabajo. También al profesor Carlos Pérez Soto, quien de manera muy amable ayudo en la demarcación de mi estudio.

Agradezco a los que continúan, a los que luchan de cara al mundo, a los que no olvidan que hay otro mundo posible.

TABLA DE CONTENIDO

<u>Sección</u>	<u>Pág.</u>
Resumen	7
Introducción.	8
Capítulo I. Ética y Economía en la Historia de la Filosofía.	16
1. Consideraciones sobre la relación entre ética economía.	16
2. Adam Smith: Los sentimientos morales y la riqueza de las naciones.	22
3. J.S. Mill: Utilidad, riqueza y trabajo.	31
4. Max Weber: La ética protestante y el fundamento del capitalismo.	40
5. Immanuel Kant: Principios universales, bases para una nueva economía.	49
6. Tecnificación de la economía, la economía científica y la separación de la ética.	58
7. J. M Keynes: economía y Estado social.	61
8. La propuesta de F. A. Hayek: los fundamentos éticos del libre mercado.	69
9. El gesto de J. Rawls: el rescate del kantismo y su teoría de la justicia.	77

10. Los aportes de J. Habermas y la ética dialógica.	88
Capítulo II. La propuesta de Adela Cortina.	98
1. Los problemas de un mundo Neoliberal: posicionando a Adela Cortina.	99
2. El lugar de la justicia.	105
3. Del Estado liberal y social, hacia el Estado de justicia.	108
4. Educar en valores.	116
5. Ciudadanía política.	121
6. Ciudadanía civil.	126
7. Ciudadanía intercultural.	130
8. Ciudadanía social.	134
9. Ciudadanía económica.	137
Capítulo III. La ética empresarial como ejercicio de la Ciudadanía Económica: Materialización de la Economía Ética.	143
1. La ética aplicada.	144
2. La ética cívica.	148
3. Ética empresarial.	150
4. Ética de la dirección.	173
5. ¿Cómo debería ser la regulación ética?	182
6. Palabras finales.	183
Capítulo IV. Críticas para la contribución a un proyecto de participación radical.	186

1. La lucha por el reconocimiento.	188
2. ¿Por qué oponerse al mercado y al capitalismo?	199
3. Valores y política.	219
Conclusiones. A modo de epílogo: Justicia más allá del mercado.	222
Bibliografía	234

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo principal pensar la posibilidad de la justicia, presentando y criticando el proyecto de la Dra. Adela Cortina. El primer momento de esta investigación, se sitúa en historia de la filosofía, donde se explica la posible relación entre la ética, la economía y la justicia. El segundo momento, explicara el proyecto de justicia de Adela Cortina. Finalmente se realiza una crítica para poder esbozar un proyecto de participación -económica-radical.

INTRODUCCIÓN

En 1971, en Harvard, John Rawls, escribió la obra que revitalizó la filosofía (en sus esferas política, moral y jurídica). Estamos aludiendo a *Teoría de la Justicia*. Desde ese momento en adelante, reconocidos teóricos avocaron sus esfuerzos en la comprensión, interpretación, materialización y crítica de dicha obra, entre ellos destacan nombres como Ronald Dworkin, Amartya Sen, Brian Barry y Alex Callinicos, cada uno dentro de su tradición.

En 1986, en Valencia una discípula de Habermas, Adela Cortina escribió la obra que marcaría su carrera académica: *Ética mínima*. Dicha obra vendría a renovar por completo la idea de ética que se manejaba en España, ya que permite secularizar la reflexión sobre el otro. Desde la década de los 90, Cortina comienza poco a poco a acercarse al proyecto rawlsiano, pero a su vez ha ido desarrollando una nueva forma de materializar la ética, desde la *ética aplicada*.

La importancia de ambos autores radica en que fueron capaces de revitalizar la discusión sobre la justicia, valor que gracias a corrientes como el positivismo jurídico, la filosofía posmoderna, la teoría económica neoliberal y sobre todo por

la comprensión utilitarista o aquella centrada en las nociones de óptimo u eficiencia, había sido negada o relegada a mero voluntarismo o al individualismo.

Como puede intuir el lector, esta tesis versa sobre teoría de la justicia, y particularmente sobre la que puede extraerse de la obra de Adela Cortina. La razón es que esta autora presenta un proyecto crítico del sistema económico¹, que no es mera reproducción de argumentos de sus maestros o de autores afines sino que tiene como principal característica nutrirse de ellos para deducir un sistema ético holístico. Lo que a nuestro juicio hace importante considerar su obra, radica en su rescate y reformulación de la justicia (desde la filosofía moral y política) y su capacidad crítica. La importancia de la justicia (como justicia distributiva) hace que su proyecto deba necesariamente ligarse a la economía, pero de manera crítica.

Dicho esto, resulta necesario definir qué entenderemos por crítica. ¿En qué sentido podemos hacer una crítica o formular una teoría crítica? Para Kant la filosofía crítica es aquella que tiene como principal preocupación investigativa establecer los fundamentos y límites del ejercicio de la razón. El análisis que pretendemos llevar a cabo no es precisamente una demostración del

¹ Por *sistema económico* entendemos aquel intento teórico-práctico de responder a 3 cuestionamientos básicos: ¿Qué bienes y servicios producir (y cuántos)? ¿cómo producirlos? y ¿para qué?

fundamento y de los límites, no es una descripción del estado de las cosas. Nuestra intención es hacer crítica superadora. Sostendremos que la crítica es el análisis entendido como la comprensión y superación de límites, la superación de, el ir más allá de. En este sentido lo que buscamos es superar los límites que ha puesto el sistema económico a la posibilidad de la justicia, ya que el desarrollo histórico del capitalismo ha traído como consecuencia que el mundo sea, en derechos, libertades y bienes materiales, progresivamente desigual. Lo interesante es que el proyecto de Cortina tiene el mismo objetivo, al menos en términos éticos. Sostenemos que un proyecto crítico debe siempre tener un horizonte, debe apuntar a la realización de algo. En el caso de Cortina es la realización de la justicia, nosotros coincidimos en eso.

Si se critica (o se evalúa) algo, es porque el objeto de crítica presenta problemas. Sostenemos que el sistema económico, el capitalismo dominante, presenta problemas que hacen absolutamente necesario pensar la justicia. Entonces cabe preguntarse, ¿por qué pensar la justicia? La respuesta es evidente: por la desigual distribución de los bienes sociales. “El filósofo alemán Thomas Pogge reunió evidencia estadística que provoca náuseas: en 1998, de un total de 5.820 millones de seres humanos, 1.214 millones poseían un ingreso de menos de un dólar norteamericano por día, y 2.800 millones vivían

con menos de dos dólares por día”². A lo anterior debemos señalar que “18 millones de personas mueren prematuramente cada año debido a causas vinculadas con la pobreza”³. La pobreza masiva aumenta según pasan los años. La proporción del ingreso de la quinta parte más rica de la población mundial respecto de la quinta parte más pobre ha crecido de “30:1 en 1960 a 60:1 en 1990, y 74:1 en 1997”⁴. Sin ir más lejos, en nuestro país “[E]l 1 % de las personas con mayores ingresos concentró como promedio entre el 2005 y 2010 el 32,8 % de los ingresos totales (si se incluyen las utilidades retenidas) o el 30,5 % (si se incluyen las ganancias de capital)”⁵, y el salario mínimo por una jornada de 45 horas semanales no supera los doscientos mil pesos. En el mundo “870 millones de personas no tienen lo suficiente para comer”⁶ mientras que de acuerdo con un informe⁷ publicado por el Institution of Mechanical Engineers (IMECHE), la mitad del alimento que se produce en el mundo (entre 1000 y 2000 toneladas) se bota o se despilfarra por que la producción es brutalmente ineficiente. Esto hace evidente que la abundancia y la sobreproducción existen, es decir existen condiciones para pensar una forma

² CALLINICOS, Alex. 2006. Igualdad y Capitalismo. En: BORON, Atilio; AMADEO, Javier y GONZÁLEZ, Sabrina (comp.). 2006. La teoría marxista hoy: Problemáticas y perspectivas. CLACSO. Buenos Aires, p. 263.

³ MOLLARD, Carlos. 2012. La pobreza no está en la agenda empresarial. Sin Mordaza. Buenos Aires. 07/12/2012.

⁴ UNDP (Programas de las Naciones Unidas para el Desarrollo). Human Development Report 1999. New York. Oxford University Press, p.3.

⁵ DURÁN, Gonzalo y KREMERMAN, Marco. 2013. Desigualdad en Chile: el problema son los súper-ricos. El Mostrador. Santiago. 25/09/2013.

⁶ FAO. 2012. Nuevo informe sobre el hambre: casi 870 millones de personas sufren subnutrición crónica en el mundo. Italia. FAO.

⁷ IMECHE. 2013. Global food: Waste not, want not. EEUU. IMECHE. [En línea] www.imeche.org/knowledge/themes/environment/global-food.

más equitativa de producción y distribución. La desigualdad es enorme, tanto en nuestro país como en el mundo. Esta es una de las razones por las que debemos pensar en la justicia, apuntando a la globalidad de ésta. Apuntamos a lograr el reconocimiento y realización de todos los sujetos, hecho que el desarrollo histórico del capitalismo ha impedido, a través de su propia lógica de funcionamiento (la lógica de la explotación).

Dicho esto, es evidente que estamos pensando la justicia como igualdad, pero igualdad ¿cómo? ¿de qué? Son precisamente esos límites los que esta memoria busca identificar. Respondiendo a priori con Rawls (autor al que Cortina recurrirá constantemente), la justicia debe entenderse como la primera virtud de las instituciones sociales, por lo mismo en su planteamiento no le concede un valor mayor a las instituciones por presentarse ordenadas, estables o eficientes, lo fundamental -menciona- será que ellas sean justas y en el caso de no serlo deberán atenerse a ser reformadas o invalidadas⁸. Rawls busca que tanto las cargas como los beneficios sociales sean distribuidos de manera equitativa e imparcial, busca igualar los bienes primarios. Para lograr su proyecto, propone dos principios: a) El principio de libertad: que consiste en la igual distribución de una lista bien conocida de libertades civiles y políticas compatible con un sistema de iguales libertades para todos; b) El principio de diferencia: de acuerdo con el cual las desigualdades sociales y económicas sólo

⁸ VIDAL, Paula. 2009. La teoría de la justicia social en Rawls: ¿Suficiente para enfrentar las consecuencias del capitalismo?. Polis. 9(23): pp. 225-246, p. 228.

son justificables cuando redundan en beneficio de los sectores más desposeídos de la sociedad, esto debe sumarse a la igualdad de oportunidades.

Rawls materializa en medidas concretas los principios que se exponen como meras abstracciones. Así, para realizar el primer principio (que es premisa del segundo) señala que a cada ciudadano se le debe garantizar: “a) los derechos y libertades básicas, [...]; b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades; c) los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riqueza, y por último; e) las bases sociales de respeto a sí mismo”⁹. Este sería un piso mínimo para realizar la justicia (en los términos que nos interesa). Cortina atiende a estos mínimos, pero como veremos en los próximos capítulos, reformulará la idea de mínimos desde la mano de Habermas.

Así las cosas, e insistiendo que nuestra central preocupación es la justicia, es necesario destacar que esta tesis se opone de manera radical a dos ideas que el positivismo jurídico¹⁰ ha sostenido: a) que el derecho debe ser puro, es decir no debe estar contaminado por ninguna otra disciplina; b) que la justicia no

⁹ RAWLS, John. 2006. Liberalismo Político. México D.F. Fondo de Cultura Económica, p. 177.

¹⁰ Para un acercamiento a esta idea, cfr.: KELSEN, Hans. 2008. ¿Qué es la justicia?. España. Ariel.

debe importar al Derecho ya que esta es mera especulación filosófica. En tal sentido, cualquiera que por primera vez se enfrente a esta memoria podría pensar que esta no es una tesis sobre Derecho, y aquel juicio tiene un lado correcto y uno errado. Es correcto pensar que esta memoria es más bien sobre filosofía política, pero es errada toda vez que sostenemos que el Derecho debe preocuparse de la justicia, más que de la mera formalidad de las normas. De esta forma, esta es una tesis claramente política, política como el Derecho.

De este modo, solo cabe aclarar que nuestro principal objetivo es pensar la posibilidad de la justicia, pero en particular, nos interesa presentar el proyecto filosófico de Cortina debido a su particular forma presentar la posibilidad de justicia (recurriendo constantemente a la hermética), sometiendo a crítica el sistema económico, pero a la vez nos interesa someter a un análisis crítico dicho proyecto (esto teniendo en cuenta que estamos pensando la posibilidad de realización de la justicia). Para cumplir con el objetivo anterior, la división de esta memoria será como sigue. El primer capítulo se titula *Ética y Economía en la historia de la filosofía*, El objetivo general de este capítulo introductorio es aportar una base teórica (un marco teórico, por darle algún nombre) sobre la que discutiremos a lo largo de esta memoria, esto atendiendo al método holístico de Cortina. El segundo capítulo se titula *La propuesta de Adela Cortina*, aquí entraremos de lleno en la forma en que Cortina se aproxima al concepto de justicia (y ciudadanía), el objetivo general de este segundo

capítulo, es presentar la alternativa ciudadana, cívica y dialógica de Adela Cortina como posible materialización de la justicia, tomando como base los conceptos y discusiones que se insertaron en el primer capítulo. Como ya hemos señalado, nos interesa poner en tela de juicio el modelo económico, es por esa razón que el tercer capítulo, titulado *La ética empresarial como ejercicio de la ciudadanía económica: materialización de la economía ética*, tiene como principal objetivo de describir el proyecto de ética empresarial que la profesora valenciana propone como parte del ejercicio de la ciudadanía económica, esta será su forma de poner en jaque el modelo. El cuarto capítulo lo hemos titulado *Críticas para la contribución a un proyecto de participación radical*, este será el momento en que someteremos a crítica el proyecto crítico de Cortina, ya que (adelantando) sostenemos que no es lo suficientemente radical como para hacerse cargo de problemas fundamentales del sistema. Finalmente, en el epílogo presentaremos un bosquejo de algunos proyectos económico-políticos que están en sintonía con lo que en el capítulo anterior ya habremos sostenido.

CAPÍTULO I. ÉTICA Y ECONOMÍA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. Consideraciones sobre la relación entre Ética y Economía en la historia de la filosofía

El objetivo general de este capítulo introductorio es aportar una base teórica sobre la que discutiremos a lo largo de esta memoria, en este sentido, las líneas que siguen buscan delimitar nuestra discusión, teniendo siempre en cuenta que nuestro fin último es someter a análisis la propuesta de Adela Cortina, por lo que este capítulo busca posicionar a la catedrática española dentro de una discusión que nace con la modernidad misma¹¹.

El teórico social, Alex Callinicos, nos invita a “pensar la modernidad como un tipo de civilización configurada por el desarrollo del modo de producción capitalista y por el dominio global del mismo”¹², de esta forma pensar el capitalismo, sus límites e ideales constitutivos, es pensar también la modernidad. Concordamos con Callinicos en que el capitalismo es el hito que

¹¹ El triunfo de las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII trajo consigo valores que se buscaban realizar. La igualdad es un ideal constitutivo de lo que dichas revoluciones buscaron contruir.

¹² CALLINICOS, Alex. 1994. Contra el posmodernismo. España. Lahaine, p. 28.

abre paso a la modernidad. Distintos teóricos modernos se han preocupado de establecer una relación entre la ética y la economía. Este capítulo es un rastreo de distintos intentos de conciliar ética y economía. Una reconstrucción como la que sigue nos permite, por otro lado, mostrar que desde que el capitalismo existe, al menos teóricamente, una estrecha relación entre ética y economía.

Por otro lado es necesario mencionar que los objetivos específicos de este capítulo son: a) Mostrar la relación latente entre ética y economía; b) Entregar herramientas para someter a examen el capitalismo en lo que sigue del trabajo; y c) presentar los elementos y categorías que Cortina rescata de algunos autores para desarrollar su proyecto. Para abordar un capítulo como éste, lo primero que debemos hacer es definir los conceptos a los que nos referiremos, eso nos permitirá delimitar el espectro sobre el que se va a discutir. Entendemos por economía la disciplina humana que se ocupa de (pensar y realizar) la producción, intercambio y distribución de los bienes. Por otro lado, la ética es una rama de la filosofía intrínsecamente interesada en la acción (pero como filosofía es reflexión), es la filosofía de la moral, es decir, aquella rama que versa sobre la moral. La moral dice relación con los principios de conducta que rigen el actuar de un individuo y sus relaciones con sus prójimos. Así la ética es la rama de la filosofía que reflexiona sobre estas reglas de conducta o sobre la conducta misma. En este sentido gracias a la ética es posible extraer o crear (socialmente) principios a los que se puede regir la conducta humana. Así,

“el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato a una reflexión filosófica* que sólo de forma mediata puede orientar el obrar; puede y debe hacerlo”¹³.

Revisaremos, siguiendo hitos relevantes en la Historia de la Filosofía (en la modernidad), los autores que han contribuido de manera importante a la relación economía-ética, tales como: Adam Smith, J.S. Mill; Max Weber; Immanuel Kant, John Maynard Keynes, F.A. Hayek; John Rawls y Jürgen Habermas. Sostendremos que al menos desde Adam Smith en adelante existe una relación latente entre economía y ética, y que sólo gracias a pretensión de algunos autores de convertir a la economía en ciencia, se ha sostenido la cuestionable tesis de que La economía y la ética no se tocan.

¿Por qué empezar con Adam Smith? La respuesta es simple. Nuestra intención no es, precisamente, revisar la relación entre ambas disciplinas desde los inicios de la filosofía en la antigua Grecia, sino que pretendemos someter a examen el capitalismo. En tal sentido, consideramos que Adam Smith representa el cambio –definitivo– de paradigma, el paso final al capitalismo industrial, es por esa razón que nuestro análisis comienza con el filósofo escocés.

¹³ CORTINA, Adela.2000. Ética mínima. España. Tecnos, p. 18.

En segundo lugar debemos aclarar que los autores que trataremos no fueron escogidos al azar, sino que la elección obedece a dos razones. En primer lugar, responde a una consecución de propuesta-respuesta que es inevitable. Hay un detalle que a cualquier lector puede parecerle extraño y es la ausencia de las reflexiones de Marx y de la tradición marxista, pero aclaramos que no hay referencia a Marx debido a que el último capítulo de esta investigación se servirá de las ideas de Marx y de la tradición marxista. En segundo lugar, se escogieron los autores tratados debido a que están en directa relación con el tema que nos convoca: la propuesta de ciudadanía de Adela Cortina (y la escuela valenciana). Así las cosas, Adam Smith es el primer filósofo del liberalismo desde el que se puede hacer la relación entre ética y economía, además como veremos es la piedra angular en la relación entre aquellas disciplinas dentro del modo de producción capitalista, sumado a que él es el teórico por excelencia del capitalismo y es precisamente aquel sistema económico el que se busca someter a examen. John Stuart Mill figura en nuestra lista ya que representa la concreción de las ideas de muchas corrientes dentro del liberalismo que confluyen en un solo hombre, que desde el utilitarismo busca dar un giro humano y social al funcionamiento del capitalismo. También revisaremos la obra de Max Weber debido a que Cortina ve en la obra del alemán un sustento para su propuesta, además de sostener una idea que es fundamental: ve en un tipo de ética (la ética protestante), el nacimiento del capitalismo y del progreso de algunas civilizaciones. Puede causar sorpresa la

inclusión de Kant en este apartado, pero se hace absolutamente necesario hacer referencia a su obra cuando nuestro horizonte (el de los próximos capítulos) es la justicia, independiente de que su objeto de estudio no fuese la economía, además es la piedra sobre la que se eleva el igualitarismo liberal y particularmente el de Adela Cortina (que en muchas ocasiones se ha declarado Kantiana¹⁴). Asimismo, es Kant quien sienta las bases para buscar principios universales, para no instrumentalizar al otro y para la universalización de normas, es el punto de partida de Adela Cortina. En seguida trataremos el fenómeno de la tecnificación de la economía como *Ciencia económica* y haremos una corta pero útil referencia a Lionel Robbins, el punto central de este apartado es poner en cuestión – a lo largo de la investigación - la idea de que la economía es una ciencia pura y que no guarda relación con otras disciplinas como la ética. El siguiente apartado tendrá como protagonista a F. A. Hayek, ya que desde sus ideas es posible hacer una evidente relación entre ética y economía, pero tal relación podríamos definirla como una relación *ética no ética*. El ideario hayekiano recurre a ciertos fundamentos éticos para dar cimientos a su teoría económica, pero en términos prácticos es una vuelta al Laissez Faire, al capitalismo salvaje, al capitalismo sin ética (socialmente hablando). Keynes representa un nuevo intento para la humanización (y socialización) del capitalismo. Keynes es quien se preocupó de construir un Estado Social, más allá de las fronteras del capitalismo desenfrenado y de la

¹⁴ En la charla que la Dra. Adela Cortina ofreció en nuestra facultad el 2 de Junio del año 2010, se declaró kantiana, como ya más de una vez lo había hecho.

propuesta de la Unión Soviética, pero con el propósito de *salvar* capitalismo. Es esa la razón de su inclusión en este capítulo. Adela Cortina hace directas referencias a Keynes con el objetivo de superar sus planteamientos. El apartado que sigue al de Keynes es el de Rawls Su inclusión es esencial, ya que es el primer autor que logra dar un giro radical a la teoría de la justicia distributiva. Siendo un liberal reconocido, amplía radicalmente el margen de las esferas por los que un Estado verdaderamente liberal debiera preocuparse. Propone dos principios que son útiles tanto al Igualitarismo liberal como para el análisis que nosotros llevaremos a cabo en la última parte de esta memoria. El error de Rawls, según Cortina, es que se sirve del kantismo pero no sale del problema de la fundamentación monológica¹⁵ de las normas. Es por aquella razón que el apartado final versa sobre Habermas. La ética comunicativa es la bandera de lucha de Adela Cortina y nos parece que para entender el proyecto de toda la escuela valencia y particularmente el de la profesora Cortina es absolutamente necesario entender, por lo menos en un plano general, el proyecto comunicativo de Habermas. Con esto creemos que queda aclarada la estructura de la reconstrucción que se le ofrece al lector, además de su necesidad.

¹⁵ El monologismo en la teoría de la justicia rawlsiana, no es una característica que todos compartan, sino que más bien es una categoría propuesta por Cortina siguiendo el proyecto trazado por Habermas.

2. Adam Smith: Los sentimientos morales y la riqueza de las naciones

Adam Smith nació en Kirkaldy, Escocia en 1723. Estudió en el Balliol College de Oxford. Dicha casa de estudios no marcó ni el pensamiento, ni la vida de Smith, incluso éste opinaba que dicha escuela “no se distingu[ua] por la sapiencia de los maestros, ni la inquietud de sus discípulos”¹⁶. A lo largo de su vida, el pensamiento de Smith se vió influenciado por tres factores: a) sus maestros de secundaria: Simson, en matemática, Dunlop, en estudios helénicos y Hutcheson en filosofía; b) sus discusiones en círculos intelectuales (en Londres, París y Ginebra) en las que pudo conocer a Voltaire, Rousseau y D’Alembert, entre otros; c) sus amistades en especial con Hume y Fergusson. “La amistad con el primero es realmente ejemplar. Fue su albacea literario, y quedó encomendada a su prudencia la publicación de un manuscrito, que no se atrevió a dar a la imprenta el gran filósofo”¹⁷.

Sobre el último punto, es interesante hacer notar que Smith entró en la discusión (que algunos autores y comentaristas como Enzo Pesciarelli consideran proto-utilitarista) sobre la utilidad social. El criterio de utilidad social,

¹⁶ FRANCO, Gabriel. 1958. Estudio preliminar de La Riqueza de las Naciones. En: SMITH, Adam. Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México. FCE., p. vii. La numeración de las páginas en esta parte del libro aparece en números romanos, tal y como fue citada.

¹⁷ *Ibíd.*, p. ix.

como en la teoría de David Hume, es el criterio de lo correcto y lo incorrecto tanto en economía como en ética. Aquel punto no es menor ya que de aquello se derivan dos cosas que vale la pena destacar. En primer lugar, que para el liberalismo clásico, especialmente para la escuela escocesa, existe una relación entre economía y ética que es fundamental, dicha relación está basada en la utilidad. En segundo lugar, y a nuestro juicio más importante aún, cabe destacar que la relación entre ética y economía es una relación que no afecta sólo al plano individual, sino que también al social, dicho de otro modo, es el interés individual de los sujetos lo que hace posible el entendimiento de la utilidad social, tal y como veremos al explicar la relación entre sus obras.

Adam Smith publicó en 1759 su *Teoría de los sentimientos morales*, obra con la que se consolida en la historia de la filosofía y con la que además delimita el marco en el que se lleva a cabo la reflexión sobre la ética. Lo que busca Smith con este estudio es encontrar el fundamento sobre lo correcto y lo incorrecto de los actos humanos. Sobre la ética smithiana es necesario hacer una pequeña aclaración. En la primera página de la *Teoría de los sentimientos morales*, Smith señala: “Por más egoísta que quiera suponerse al hombre evidentemente hay algunos elementos en su *naturaleza* que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciarla. De esta *naturaleza* es la lástima o compasión, emoción que experimentamos ante la miseria ajena, ya

sea cuando la vemos o cuando se nos obliga a imaginarla de modo particularmente vivido”¹⁸. La cita anterior devela algo que para el lector puede ser evidente: la noción de ética de Smith se aparta de la que esbozamos al comienzo. Una definición como la que entregamos en las primeras páginas de esta memoria es funcional a nuestros objetivos, pero no es la única. Lo importante del concepto de ética que puede extraerse de Smith¹⁹ es que Adela Cortina toma este sentimiento para proponer la noción de justicia cordial. Sobre esto profundizaremos en el próximo capítulo.

En 1776 publica la *Investigación sobre la Naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, obra que revolucionó la economía. “Mucho se ha discutido de la originalidad de Smith. Para unos es el fundador de la economía política, para otros, un profundo conocedor de la literatura económica de su época que supo ordenar y perfeccionar la obra de sus antecesores, presentándola en una forma sumamente atrayente”²⁰. No es nuestra intención poner en duda la originalidad de Smith, sino que sólo hacer notas que hay quienes no ven su obra como pionera. Discutir si Smith es el padre de la economía política o no, para nuestra investigación es irrelevante. De todas formas nadie puede negar que es por lo

¹⁸ SMITH, Adam. 1963. Teoría de los Sentimientos Morales. México. FCE., p. 31.

¹⁹ Smith no entrega un concepto pero podemos señalar que para el autor la ética es la disciplina que estudia los sentimientos naturales del hombre que le permiten considerar en sus actos al prójimo.

²⁰ *Ibíd.*, p. xii.

menos sus obras son las más influyente dentro de la tradición liberal, al menos en economía.

En la primera obra mencionada Smith pone énfasis en el sentimiento de simpatía como el fundamento mismo de la ética, dejando de lado cualquier fundamentación egoísta. En la segunda obra, pone al egoísmo como el motor del intercambio económico. El problema para los comentaristas de Smith ha sido conciliar las posiciones de ambas obras²¹. Lo que haremos es mostrar cómo es posible la relación entre ética y economía en la obra del escocés. La posición que sostenemos es relativamente nueva y se remonta a la segunda mitad del siglo XX. Importantes autores, como Karl Polanyi, sostuvieron la tesis contraria a la nuestra. Polanyi argumentaba que “la idea clásica del mercado quebró la sociedad del siglo XIX, en la que los individuos eran agentes sociales antes que maximizadores y que no cabía en la economía de Smith la cohesión entre sentimientos morales y teoría del mercado”²².

Para sostener nuestra tesis, es decir, para mostrar que en la obra de Smith existe relación entre economía y ética, donde la última es el límite de la primera (es la compasión la que nos inclina a no actuar como seres totalmente

²¹ Cfr: ONCKEN, A. 1897 "The Consistency of Adam Smith. *Economic Journal* (7): pp. 443-450; y GUTIERREZ, Germán. 1998. *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. México. Universidad Iberoamericana, pp. 183-196.

²² FERNÁNDEZ, Víctor / PRIETO, Juan. 2004. *Ética y mercado En Adam Smith*. *Estudios fiscales* (10) p.49.

egoístas), nos referiremos a puntos centrales tanto de la *Teoría de los sentimientos morales* como de *La riqueza de las naciones*.

De *La riqueza de las naciones*, es necesario estacar algunas cosas que nos parecen importantes. Smith comienza su obra con la siguiente frase: “El trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio la provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida, y que anualmente consume el país”²³. Lo que Smith está esbozando es la importancia del trabajo en la economía, está poniendo al trabajo como el centro de la economía. Para ser más exactos lo que a Smith le interesa es la *división del trabajo*, ve en ésta la condición de progreso de la humanidad. “Esta división del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva. Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra”²⁴. La concepción smithiana de división del trabajo está fundada en la *naturaleza humana*, que tiende al intercambio y a la acumulación, en tal sentido hay ciertos sentimientos, que si bien a simple vista pueden considerarse poco deseables, son totalmente congruentes con el crecimiento económico. Un ejemplo de aquellos sentimientos es el egoísmo, que según Smith conduce a la división del trabajo y

²³ SMITH, Adam. 1958. Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México. FCE., p. 3.

²⁴ *Ibíd.*, p. 16.

estimula el crecimiento de la economía. Clásico es el ejemplo que da Smith sobre el carnicero, el cervecero y el panadero. Lo que mueve al individuo a hacer pan no es precisamente el amor que pueda tener por la sociedad, o las ganas de contribuir a ésta, sino que lo que lo motiva es el amor propio y el afán de lucro, lo mismo ocurre con todos aquellos que participan del intercambio económico. En otras palabras es el egoísmo lo que permite la circulación de la riqueza. “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas”²⁵.

El móvil en términos económicos es individual, pero se traduce en bienestar y utilidad social, tanto para quienes consumen el pan como para los que se benefician indirectamente de la producción. En ningún caso estamos afirmando que Smith sea un utilitarista, sino que sólo constatamos la existencia de cierto arraigo en la utilidad en las ideas de Smith. Pero su idea de utilidad dice directa relación con la riqueza. En otras palabras, el egoísmo hace posible la circulación de bienes, lo que a fin de cuentas permite que no sólo los que intercambian directamente se beneficien, sino que también existen beneficiarios indirectos (aquellos que no reportan beneficio del intercambio directo, sino que del crecimiento económico de la nación). El individualismo egoísta en la

²⁵ *Ibíd.*, p. 17.

economía de Smith, hace posible que a través del esfuerzo individual crezcan las naciones en general.

En la *Teoría de los sentimientos morales* Smith afirma que “por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su *naturaleza* que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciársela”²⁶. El sentimiento al que Smith está haciendo referencia es a la simpatía, que si bien “su acepción fue, quizá, primitivamente la misma, puede ahora, no obstante, con harta impropiedad, utilizarse para significar nuestro común interés por toda pasión cualquiera que sea”²⁷. En tales términos la simpatía de Smith, es lo que en castellano hoy entendemos por empatía, la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, sentir lo que siente el otro, conmovernos por el otro. La simpatía de Smith está fundada en la naturaleza humana y es el fundamento mismo de los sentimientos morales. Siendo espectadores de un acto ajeno podemos aprobarlo o reprobarlo.

Así, la simpatía de Smith, entendida como un sentimiento natural de los hombres, es lo que permite realizar juicios morales respecto de otro, es un procedimiento que hace posible aprobar o reprobar una conducta ajena. El problema radica en definir cómo es posible realizar un juicio moral respecto de una acción propia. Si siguiéramos argumentando como lo hemos hecho sólo

²⁶ *Ibíd.*, p. 31.

²⁷ *Ibíd.*, p. 35.

cabría afirmar que para realizar juicios respecto de nuestros actos solo cabría la posibilidad de ser juez y parte de una misma causa, ser quien actúa y además quien (como tercero imparcial) juzga el hecho. “Pero que el juez sea, en todo y por todo, el mismo que la persona de quien se juzga, es algo tan imposible como que la causa fuese en todo y por todo lo mismo que el efecto”²⁸. Lo que realmente determina el actuar propio es la conciencia de lo que es correcto (supeditada a lo que sentimos por los actos ajenos). Smith lo señala de la siguiente manera: “Ser amable y ser meritoria, es decir, ser digna de amor y de recompensa, son los dos grandes rasgos de la virtud; y ser odioso y acreedor al castigo, lo son del vicio. Pero estos rasgos tienen una inmediata referencia a los sentimientos ajenos. De la virtud no se dice que es amable o meritoria, porque sea el objeto de su propio amor o de su propia gratitud, sino porque provoca dichos sentimientos en los otros hombres. La conciencia de saberse objeto de tan favorable consideración, es lo que origina esa tranquilidad interior y propia satisfacción con la que naturalmente va acompañada, así como la sospecha de lo contrario, ocasiona los tormentos del vicio. ¿Qué mayor felicidad que la de ser amado, y saber que merecemos el amor? ¿Qué mayor desdicha que la de ser odiado, y saber que merecemos el odio?”²⁹.

Como ya señalamos anteriormente, lo que gatilla la economía es el egoísmo, en otras palabras, el amor propio. En este sentido, es la propia naturaleza

²⁸ SMITH, Adam. 1963. Teoría de los Sentimientos Morales. Op. Cit., pp. 104-105.

²⁹ *Ibíd.*, p. 105.

humana la que obliga al hombre simpatizar con la aflicción ajena. En otras palabras, lo que quiero afirmar es que la teoría de los sentimientos morales prima por sobre el egoísmo en la teoría económica de Smith. Tal teoría hace referencias a la teoría de los sentimientos morales: "Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste, como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de forma más efectiva que si esto entrara en sus designios." [Smith, (1776), 1958, pág. 402.] Desde esta perspectiva, la mano invisible no es un instrumento aséptico sino esencialmente moral"³⁰. Lo que creemos es que el egoísmo se ve frenado por el sentimiento de simpatía propio de la teoría ética de Smith. "Simultáneamente, esta misma cita nos deja claro que el egoísmo es un axioma clave de la conducta del individuo, pero opera en el ambiente anónimo del mercado donde sentimientos morales como la benevolencia o la simpatía no tienen cabida. A medida que les abrimos las puertas, es decir, a medida que se imponen

³⁰ FERNÁNDEZ, Víctor / PRIETO, Juan. Op. Cit., p. 52. La cita [Smith, (1776), 1958, pág. 402.] es de *La Riqueza de las naciones*, correspondiente a la edición citada por los autores del artículo.

restricciones al entorno exclusivamente económico, el principio del egoísmo se va erosionando, cediendo espacio y compartiendo influencia con razones morales. Dicho de otro modo, es a través de estas restricciones por donde se cuele la TSM [Teoría de los sentimientos morales] y contamina la RN [Riqueza de las naciones]³¹. En definitiva creemos que la *Teoría de los Sentimientos Morales* poco a poco limita los principios implícitos en *La Riqueza de las Naciones*, que la obra de Smith es sistemática y que la relación entre ética y economía existe. De este modo, ya en Adam Smith la economía tiene un límite ético, y si bien no hay una referencia directa a la justicia, de todas formas la ética sirve de contención a la economía. En la misma línea de argumentación económica podemos encontrar a grandes teóricos del liberalismo como David Hume, John Locke o Jeremy Bentham. Un caso bastante particular, que a nuestro juicio merece detención y análisis, es el de John Stuart Mill.

3. J. S. Mill: Utilidad, riqueza y trabajo ³²

John Stuart Mill nació en Londres en 1806 y falleció en Avignon en 1873. Fue educado en el seno de la teoría liberal y positivista. Un dato importante de señalar sobre Mill es que su producción intelectual la comienza terminando su

³¹ *Ibíd.*

³² El apartado de sobre John Stuart Mill está extractado de un artículo de mi autoría publicado en la revista *La Razón Histórica*. Cfr.: GRES CHÁVEZ, Pablo. 2011. Trabajo, utilidad y libertad en la obra de Stuart Mill. *La Razón Histórica* (16). España. Universidad de Murcia, Murcia., pp. 27-38.

tercera década de vida, cosa poco común en una época de intelectuales jóvenes.

La obra de Mill se ocupa de negar cualquier fundamento de la ética que no fuese la humanidad misma, es decir, busca negar el carácter divino o extraterrenal que autores anteriores a él le han atribuido a la ética o al Derecho. Nos parece que las obras centrales que permiten crear la relación entre economía y ética, son los *Principios de Economía-Política: con alguna de sus aplicaciones a la filosofía social, El Utilitarismo y Sobre la libertad*. El punto que brevemente queremos desarrollar acá es simple: si bien Mill nunca abandonó el argumento liberal de corte y fundamento utilitarista, se preocupó de reformularlo. Lo que determina la utilidad en Mill es el principio de máxima felicidad, que apunta a aumentar la felicidad y disminuir o eliminar el dolor, pero superpone los placeres intelectuales por sobre los corporales, además de dar más importancia a la utilidad que puede producir un trabajo más que a la riqueza entendida como posibilidad de acumulación. En tal sentido Mill es el primer punto de inflexión dentro de los teóricos liberales.

Para el inglés los factores básicos de producción son, la materia prima y el trabajo, este último se encuentra en directa relación con la teoría de la utilidad, ya que el trabajo produce dos cosas. En primer lugar, es productor de riqueza, de objetos apropiables que hacen posible la acumulación. En segundo lugar, el

trabajo produce utilidad, que no es apropiable, por lo que no hay cierto tipo de trabajos que no apuntan necesariamente a la acumulación. Es en ese sentido en el que John Stuart Mill rompe con la teoría liberal y crea una nueva relación entre ética, economía y utilidad. Dicha relación sigue basada en la utilidad, pero lo que se debe priorizar son dos cosas. Por sobre todo, la utilidad relacionada con aquellos placeres superiores, que son producto de trabajos intelectuales, que no están precisamente relacionados con la producción de bienes, y no menos importante, se debe priorizar la libertad de los individuos. El autor plantea que la libertad individual permite hacer lo que uno quiera con su persona mientras no afecte el cuerpo, la integridad y la persona del otro. Desarrollaré brevemente estas ideas.

En la teoría de J. S. Mill, como hemos sostenido existe una relación latente entre trabajo, riqueza y utilidad. Para el autor lo que importa no es – sólo – la riqueza, sino que, a lo que da más énfasis es a la utilidad que el trabajo pueda producir, aunque este sea improductivo. En concordancia con aquello, ¿cómo debe entenderse la utilidad? Nuestra tesis es que la obra de Mill es sistémica, por lo que debe entenderse tal y como la utilidad se define en *El Utilitarismo*. En dicha obra el principio de utilidad es un criterio de lo correcto e incorrecto. Dicho principio “mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (wrong) en cuanto tienden a

producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer”³³.

Mill aclara que su doctrina utilitarista establece ciertas jerarquías entre los placeres, de tal manera que “los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales”³⁴. Nos parece que aquello está directamente relacionado con la idea de que el trabajo puede ser improductivo pero aún así útil, nuevamente lo que está haciendo Mill es entregar superioridad a lo intelectual por sobre lo corporal. Creemos que Mill adopta esta postura como consecuencia de un episodio que marcó su vida. Copleston indica lo siguiente: “No es de extrañar que el continuo exceso de trabajo, que culminó con la edición de los escritos de Bentham, acabara en 1826 en lo que se llama vulgarmente un ataque de nervios. Pero los efectos de esta crisis mental tuvieron una importancia considerable en la perspectiva de Mill. Durante el periodo de depresión la filosofía utilitarista, en la cual su padre le había iniciado, perdió sus encantos para él. En realidad no la abandonó pero llegó a dos conclusiones. Primera: no se alcanza la felicidad buscándola directamente; uno la encuentra luchando por algún fin ajeno a la felicidad o placer. Segunda: el pensamiento analítico debe ser completado con un cultivo de los sentimientos, aspecto de la naturaleza humana del que Bentham había desconfiado. Significa esto que Mill empezó a encontrarle algún sentido a la

³³ MILL, John Stuart. 1998. Utilitarismo. Madrid, España. Alianza, pp. 45-46.

³⁴ *Ibíd.* pp. 47.

poesía y al arte”³⁵. Cierta desconfianza que lo caracteriza como intelectual, sumada a su experiencia personal, permiten que Mill no reduzca la utilidad al mero cálculo económico, sino que apunte a la felicidad, no individual sino que del mayor número.

En tal sentido su concepción sobre la justicia, es totalmente compatible con su idea de utilidad³⁶. El hecho de recordar a la famosa frase de Bentham, “que todo el mundo cuente como uno, nadie como más de uno”³⁷, no es una mera casualidad, sino que busca recordad, no sólo que la justicia es útil, sino que, todos y todas son merecedores de experimentar la felicidad. La justicia también consiste en eso. “Mill acepta desde muy joven la idea según la cual la repartición de la riqueza que contribuye a la mayor felicidad general es aquella que se aproxima a la mayor igualdad; es necesario pues favorecer el reparto igual de la riqueza en la medida en que ésta no sea contraria a la seguridad de la propiedad sin la cual no habría riqueza por repartir”³⁸.

Es necesario aclarar que Mill no fue un socialista, pero su pensamiento sí se acercó al ideario de igualdad, si bien nunca estuvo de acuerdo con los medios propuestos por los socialistas, sí lo estuvo con los fines. Es por dicha razón que

³⁵ COPLESTON, Frederick. 1960-1969. Historia de la Filosofía. Vol. 8: de Bentham a Russell. Barcelona, Ariel, p 41.

³⁶ En el capítulo V de su *Utilitarismo*, se ocupa de mostrar aquella relación.

³⁷ MILL, John. Stuart. 1998. *Utilitarismo*. Op. Cit., p. 131.

³⁸ LÉGÉ, Philippe. 2006. Socialismo y utilitarismo en la economía política de John Stuart Mill. Lecturas de Economía (64). Colombia. Universidad de Antioquia, pp. 179. Con (Mill 1826) el autor hace referencia a *Primogeniture*.

es necesario referirnos a como su teoría del trabajo se materializa en políticas económicas. Creo que Mill representa cierta separación del individualismo clásico del liberalismo, o al menos cierta reformulación. Al respecto Gray señala que: “Por individualismo Mill entiende una forma de desarrollo y expresión de la propia personalidad, en la que las facultades de pensamiento autónomo y de elección que identifican la especie humana, se ejercen llevando una forma de vida en la que se satisfacen las necesidades peculiares a la naturaleza de cada persona. Que la individualidad es un valor esencial en cualquier perspectiva liberal no se puede negar”³⁹. A este respecto, nos parece que Mill siempre fue un liberal (pero a su manera) más que un socialista (aunque siempre mantuvo roces con el socialismo), pero “[s]i una elección debe hacerse entre el ideal socialista y la sociedad inglesa tal como ella existe en 1852, Mill prefiere al primero. Pero “para que la comparación sea apropiada, debemos comparar el comunismo ideal con el régimen de la propiedad individual, no tal cual existe sino tal como podría existir. El principio de la propiedad privada no ha sido puesto a prueba aun equitativamente en ningún país [...]Las leyes que reglamentan la propiedad no han sido jamás conformes a los principios sobre los cuales reposa la propiedad privada”⁴⁰.

³⁹ GRAY, John. 1990. Los liberalismos de Mill y los otros. Estudios Públicos (37). Santiago de Chile, p. 101.

⁴⁰ LÉGÉ, Philippe. 2006. Socialismo y utilitarismo en la economía política de John Stuart Mill. Op Cit., p. 175. Con (Mill, 1848) el autor hace referencia a los *Principios de Economía Política*.

Conforme con esta afirmación lo que propone Mill es la existencia de cooperativas de trabajadores, en ningún caso pretende que el Estado tome las riendas de la economía bajo la planificación central. La idea es mantener al mercado (que en definitiva es una institución propia de la libertad liberal), pero no como un fin, sino como un medio, ya que en definitiva lo que busca es humanizar el capitalismo. Creemos que hay dos ideas que llevan a Mill a formular dicha proposición: a) la idea que rescata de Smith de que la riqueza de las naciones consiste en el trabajo de su gente, que el trabajo es la humanidad misma plasmada en los objetos, y; b) la plena conciencia de las contradicciones de clase y de la precaria situación de la clase trabajadora en Europa. En tal sentido, si bien Mill desarrolla al trabajo como un factor de producción, ni los trabajadores, ni el trabajo son para él un mero factor de producción; no son sólo una cifra, sino que seres humanos y la humanidad materializada.

Haciendo una muy clara lectura de Mill, Philippe Légé afirma que desde la óptica utilitarista las cooperativas serían ventajosas, ya que “[e]n primer lugar, las cooperativas permiten acrecentar la producción por la mayor motivación de los trabajadores, puesto que éstos se benefician finalmente del fruto de sus esfuerzos. Mill invierte aquí uno de los argumentos de sus adversarios socialistas. La producción cooperativa es más eficaz, en razón de la disminución del número de intermediarios y del aumento de la productividad del trabajo, pero esto es poco comparado con la revolución moral que la

acompañaría. Pero es la segunda razón la que permite al utilitarismo aceptar las cooperativas: no son solo unidades productivas sino también lugares de aprendizaje propicios al desarrollo de cualidades morales necesarias para la realización de la mayor felicidad del mayor número. En su autobiografía, Mill afirma haber recibido con mucho placer y atención todas las experiencias socialistas realizadas por algunos individuos (tales como las de sociedades cooperativas) que nunca dejan de suministrar, tanto en el éxito como en el fracaso, una educación muy útil a quienes allí toman parte, cultivando sus capacidades de reaccionar por motivos que miran directamente el interés general, o volviéndolos conscientes de sus defectos, los cuales los vuelven incapaces de reaccionar así”⁴¹.

Las cooperativas con las que Mill sueña obedecen a las leyes del mercado y en definitiva a la competencia. Tal cosa no es de extrañar sobre todo si sostenemos que su obra es sistemática y no olvidamos de *Sobre la libertad*. En tal obra el inglés defiende en su capítulo tercero la individualidad como uno de los elementos del bienestar. Siguiendo a Guillermo de Humboldt, Mill cree que el hombre debe apuntar a su desarrollo completo, “para esto se precisan dos

⁴¹ LÉGÉ, Philippe. 2006. Socialismo y utilitarismo en la economía política de John Stuart Mill. Op cit., p. 178. Con (Mill, 1873) el autor hace referencia a la *Autobiografía*.

requisitos: libertad y variedad de situaciones”⁴². Debido a esto, la competencia permite, según Mill, el logro de la igualdad, respetando la autonomía⁴³.

Creemos que Mill propone un sistema de cooperación entre trabajadores debido a que está totalmente consciente del problema de la clase trabajadora: no es tan libre como la clase dominante, tenía claro que las “consecuencias [del capitalismo] son, miradas desde el punto de vista humano, la injusticia en el reparto de la propiedad y la pobreza de los trabajadores”⁴⁴.

Mill hace una defensa de la igualdad que no puede desligarse de la defensa de la libertad. Todo se sostiene bajo la lógica del principio de utilidad o de máxima felicidad. Creo que la defensa de las cooperativas que Mill lleva a cabo, se debe a que el autor ve en estas la posibilidad de conciliar productividad, utilidad, libertad, igualdad y trabajo (material e intelectual).

La relación entre ética y economía que puede hacerse desde la teoría de Mill no sólo busca dar una explicación sobre el sistema económico, sino que además pretende *humanizar el capitalismo*. El gesto de Mill consideramos que es grande sobre todo debido al tiempo en el que escribió y particularmente debido a que no fue muy común que se hiciera una defensa de los trabajadores

⁴² MILL, John Stuart. 1968. *Sobre la libertad*. Buenos Aires. Aguilar, p. 122.

⁴³ La autonomía que propone Mill, permite romper esquemas, salir del letargo de las masas e innovar, el límite es la esfera de libertad de *el otro*.

⁴⁴ SAENGER, Samuel. 1930. *Stuart Mill*. Madrid. Revista de Occidente, p. 257.

y del cooperativismo, desde su posición social. Al igual que en Smith es posible sostener que la ética es un límite para la economía. El problema en ambos autores es que su fundamento está fundamentado en la utilidad que cierto acto pueda prestar, esta concepción, para la tradición que nos interesa, debe ser superada.

4. Max Weber: La Ética protestante y el fundamento del capitalismo

Otra teoría que busca mostrar la relación entre ética y economía es la que Max Weber desarrolla en *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Max Weber nació en Erfurt, Alemania en 1864 y murió en Múnich en 1920. Se destacó principalmente en la Sociología y la Filosofía, pero también hizo grandes aportes a la Política y al Derecho. Criado en una familia burguesa e intelectual de la época, Weber siempre mostró interés en el estudio de la sociedad y en las Ciencias Sociales en general. Curso estudios en excelentes Universidades alemanas tales como Heidelberg, Berlín y Gotinga. Sus análisis y sus obras en general están muy marcadas por los cambios que en todo Europa y Alemania en particular estaban sufriendo tanto en política como en religión. Su sociología es capaz de dar un testimonio bastante detallado de la realidad alemana, principalmente del paso de la crisis de la tradición prusiana ligada al patriarcalismo, a las castas sociales y al autoritarismo, al nuevo Estado

moderno. Weber nota que está inmerso en un proceso de racionalización del mundo.

En Weber hay una relación poco clara con Marx y Nietzsche que es preciso comentar. “Max Weber murió en 1920, Durkheim lo había hecho en 1917 y Simmel en 1918. Es demasiado simple convertir a estos tres pensadores, y particularmente a Weber, en una especie de “anti-Marx” –o de reconstructores del pensamiento burgués– como ha sido tópico en el contexto ibérico. Más bien debiera considerarse a Weber como el autor que ha comprendido hasta qué punto la “filosofía de la sospecha”, por usar una etiqueta bastante anacrónica, tiene razón en lo que critica pero es, a la vez, impotente por lo que propone [...] Su proyecto no pretende, pues, la reconstrucción, sino la revisión de lo dicho por los maestros de la sospecha”⁴⁵.

Weber busca superar el análisis de Marx, debido a que considera a éste economicista. Weber no ve en el capitalismo la contradicción de dos clases, no está de acuerdo con que el capitalismo esté basado netamente en una relación de explotación, en la extracción de plusvalía de una clase a otra. Weber apuesta por una base ética del capitalismo, “intentó mostrar cómo el espíritu del capitalismo procedió a su encarnadura económica, cómo un tipo de ética – la ética protestante en este caso – conformaba ese espíritu que alentó el cuerpo

⁴⁵ ALCOBERRO I PERICAY. Ramón. Introducción a Max Weber. [en línea] <<http://www.alcoberro.info/V1/weber.htm>>. Tal sitio es la página personal del filósofo catalán.

del capitalismo al nacer”⁴⁶. Desde la ética protestante, en específico desde el calvinismo pueden ser “justificados éticamente, no sólo el trabajo, sino también la acumulación consistente y legal de riqueza”⁴⁷. Aunque si bien busca superar a Marx y al marxismo, tal y como señala Alcoberro en el texto al que ya hemos referido, no se debe considerar a Weber como un anti-Marx, sino que incluso recibe de Marx cierta influencia ya que recoge de éste las críticas a la cosificación de las relaciones humanas y al capitalismo.

La relación entre Weber y Nietzsche es igual de oscura. “Weber descubre en él la idea fundamental de su sociología: el lugar central que ocupan los valores, su papel fundador de la conciencia social que es, a la vez, conciencia moral. Nietzsche muestra a Weber que los valores no son eternos y que lo fundamental para un sociólogo es comprender como determinados valores se han convertido en tópicos, hasta volverse incluso incapaces de identificarse como tales: es la aquiescencia social, el contexto histórico y la utilidad de los valores para fundar estilos de vida lo que nos ofrece el criterio para comprender cómo funciona y como se articula una acción social. Se ha podido decir que Weber realiza empíricamente el programa de *La Genealogía de la Moral*. Pero encontraremos entre ambos una diferencia crucial: Nietzsche quiere «transvalorar», cambiar el signo de los valores; en cambio, lo que Weber pretende es comprender la influencia indirecta de los valores sobre la vida y

⁴⁶ CORTINA, Adela. 2004. Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones. Madrid. Trotta, p. 24.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 24-25.

sobre la formación social, pero sin erigirse en juez. Los valores son “racionales”, incluso más racionales que los intereses económicos, y por ello la actitud axiológica de neutralidad es más conveniente que la del juicio moral o, peor aún, moralizante”⁴⁸.

La sociología de Weber supera la sociología individualista liberal imperante propia de la tradición anglosajona (que va desde Smith, pasando por Hume hasta los Mill, claro que siempre con más o menos matices) y propone el concepto de *actor socializado*, en tal sentido los individuos tienen su función sociológica en el contexto en el que se desenvuelven. En concordancia con aquello, Weber distingue algunos conceptos claves, que representan una nueva ruptura con Marx, a saber: *clases sociales*, *grupos de estatus* y *partidos políticos*. El concepto de *clase social*⁴⁹ corresponde a la mera estratificación social, es decir es la clasificación de las personas según su calidad de vida (ingresos, bienes materiales, condiciones de vida etc.). El concepto de *grupos de estatus* apunta a los grupos de individuos que “se distinguen por su modo de consumo y por sus prácticas sociales diferenciadas que dependen a la vez de elementos objetivos (nacimiento, profesión, nivel educativo) y de otros puramente subjetivos (consideración, reputación...). Estos “grupos de estatus” se distinguen unos de otros por estilos o “modos de vida” (concepto que hay

⁴⁸ ALCOBERRO I PERICAY. Ramón. Introducción a Max Weber. Op Cit.

⁴⁹ Es preciso hacer notar que ni Marx ni la tradición marxista estarían de acuerdo con el concepto de clases que puede extraerse de Weber.

que comprender por oposición a “nivel de vida”)⁵⁰. El concepto de *partidos políticos* corresponde a individuos unidos por un mismo programa e intereses económicos políticos comunes. De los tres conceptos esbozados es el de *grupos de status* es que más interesa a Weber.

Por otro lado la sociología weberiana distingue tres etapas en su método de análisis. En primer lugar se debe comprender, que implica optar por una posición neutral, axiológicamente hablando. Weber sostiene que las investigaciones no deben estar por intereses particulares. En segundo lugar se debe *interpretar*, esta etapa permite la construcción de *ideales tipo*. Por último se debe explicar, que “significa, en palabras de Weber, establecer «juicios de imputación histórica» que, a diferencia de lo que ocurre en Marx, implican un pluralismo causal”⁵¹.

Cuatro temas rodean la obra de Weber constantemente: el racionalismo occidental; la tensión entre racionalidad e irracionalidad; el orden vital; y por último la relación entre ética, política y economía. Este último punto es necesario desarrollar, ya que atañe directamente a nuestra investigación.

Weber ve en el capitalismo una expresión clara de la racionalidad moderna. Para él el capitalismo es producto de varios factores pero existe uno que es determinante en dar origen a la racionalidad capitalista: *la ética protestante*,

⁵⁰ ALCOBERRO I PERICAY. Ramón. Introducción a Max Weber. Op Cit.

⁵¹ *Ibíd.*

particularmente la calvinista. Lo que busca explicar es un tipo de mentalidad que hizo posible el crecimiento económico en determinados lugares de Europa. Que tal mentalidad se desarrollara en ciertos lugares no es casualidad, sino que está en directa relación con la religión de aquellos lugares y con el *ethos* que desarrollaron.

“Hay un momento, más o menos datable en la época de Lutero, en que la palabra alemana “*Beruf*” (“vocación”) pierde su sentido religioso y se convierte en “profesión” o, mejor incluso, en una mezcla de ambas: “vocación” y “profesión” [...] Así, la racionalización de lo que en origen era una estructura religiosa se erige en principio unificador y organizador de la vida social. La vocación (ética o religiosa) y el oficio (actividad económica) se confunden como medios a través de los cuales se expresa –y se agradece– la bendición de Dios y se realiza el destino de los humanos.”⁵².

No hay una infraestructura que determine el comportamiento social, en Weber la relación entre ética y economía es absoluta, es el *ethos* creado por el calvinismo lo que desencadenó el capitalismo. La relación del individuo con su trabajo, sumado a la acumulación como un premio al esfuerzo permitió el crecimiento económico de los lugares que abrazaron la fe protestante. Para Weber ello “explica que sociedades como las mediterráneas (católicas romanas

⁵²Ibíd.

u ortodoxas), las árabes o las asiáticas hayan tenido un aterrizaje tan azaroso en la modernidad. No es por algún problema en los dogmas sino por la falta de un “*ethos*”⁵³.

Nos parece que la formulación de Weber es merecedora de varios reparos. En primer lugar, nos gustaría señalar que deja de tener sentido desde el momento en que culturas o países tan extraños al protestantismo como Japón, han interiorizado el capitalismo como parte de ellos. Pero creemos que la crítica más fuerte que puede hacerse es desde el argumento desarrollado por Eduardo Galeano en *Las venas abiertas de América Latina*. Tomando como base lo desarrollado en aquella obra podríamos señalar como contraargumento a Weber es que el capitalismo no creció precisamente por su relación o su base en la ética protestante, sino que el capitalismo creció por algo que es totalmente contrario a la ética, por los constantes e inmensos saqueos; por la extracción indiscriminada de recursos del nuevo continente y por la usurpación de tierra; en definitiva el capitalismo pudo desarrollarse gracias a la violencia. Martin Hopenhayn señala que la ética protestante tiene importancia en el desarrollo capitalista pero afirma que “[n]o sólo el ascetismo puritano estimuló la acumulación de capital necesaria para hacer posible la transición del capitalismo comercial e industrial; el propio capitalismo comercial creó condiciones para tal acumulación. La afluencia de metales preciosos

⁵³Ibíd.

americanos a Europa aumentó el circulante, generando un alza en los precios que contribuyó al desarrollo del capitalismo”⁵⁴. Esa *creación de condiciones* que señala Hopenhayn es la idea de Galeano reformulada en términos académicos y formales. A su vez es preciso señalar que Galeano en *Las venas abiertas de América Latina* trata de materializar en la historia latinoamericana la acumulación por desposesión que Marx trató en *El Capital* en el capítulo sobre la *Acumulación Originaria*⁵⁵.

Otro punto que hace cuestionarnos la teoría weberiana es que la historiografía actual, particularmente Fernand Braudel⁵⁶, muestra sin lugar a dudas que fueron las ciudades italianas católicas las que vieron nacer las primeras concentraciones de capital comercial y bancario. Es a los humanistas italianos a quienes cabe dar el mérito de haber reflexionado por primera vez sobre el significado del capitalismo

A pesar de la crítica que hemos hecho, y que Adela Cortina comparte, la autora rescata, entre otras cosas, la idea de profesión que Weber desarrolla. En relación con la apología que Weber hace del protestantismo señala que “en el vocablo alemán “profesión” (beruf), aun cuando tal vez con más claridad en el

⁵⁴ HOPENHAYN, Martín. 2002. Repensar el trabajo. Argentina. Grupo Editorial Norma, p. 97.

⁵⁵ Cfr.: MARX, Karl. 2010. La así llamada Acumulación Originaria. En: El Capital: Crítica de la Economía Política. Tomo I. Chile. LOM; y MARX, Karl. 2010. La Teoría moderna de la Colonización. En: El Capital: Crítica de la Economía Política. Tomo I. Chile. LOM.

⁵⁶ Cfr.: BRAUDEL, Fernand. 1984. Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVII. España. Alianza Editorial.

inglés *calling*, existe por lo menos una remembranza religiosa: la creencia de una misión impuesta por Dios”⁵⁷. Es decir, la profesión se concibe, al menos en un primer momento, como una llamada o como un mandato de Dios a realizar algo, de esta forma profesión y vocación convergen. Paulatinamente el concepto se va laicizando y se convierte (aun teniendo en cuenta la idea de vocación) en una actividad especializada mediante la cual los individuos obtienen de forma permanente sus ingresos. Lo importante es que para Weber la profesión, antes debió ser desarrollada conforme a los intereses de la *comunidad de Dios*, y no a los intereses personales (esto según los mandatos de la ética protestante). En el mismo sentido, la profesión hoy debe desarrollarse responsablemente y atendiendo a las necesidades de la comunidad. Haciendo una lectura sistemática de Weber, podríamos relacionar esto con el rol del político o con la política como profesión. Weber señala que “son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida”⁵⁸. Si bien la pasión no es una virtud racional esta es apaciguada por dos virtudes racionales: la medida y la responsabilidad. Como es posible notar, Weber aboga por profesionales responsables, de modo que el marco de acción o el límite de las profesiones está dado por la ética. Esta relación (de ética como marco y límite para las profesiones) es la que Cortina busca rescatar para el desarrollo de su teoría.

⁵⁷ WEBER, Max. 1991. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México. Premia Editora, p. 44.

⁵⁸ WEBER, Max. 1979. El científico y el político. Madrid, España. Alianza Editorial, p. 153.

En este punto del análisis se hace necesario recordar el proyecto de Kant, debido a que siendo un liberal rompe radicalmente con el fundamento utilitarista e individualista anglosajón de la ética, y aunque su obra no versa sobre economía es el fundamento de importantes formulaciones actuales que relacionan economía y ética tales como las de Rawls o Habermas, que pronto desarrollaremos. Entre otras cosas Kant propone la universalización de las normas, una ética deontológica y la no instrumentalización del otro. Si bien en términos historiográficos este orden es erróneo, para nuestro análisis es del todo pertinente posicionar a Kant en este lugar debido a que es la piedra angular de toda la crítica que presentaremos en el siguiente apartado.

5. Immanuel Kant: Principios universales, bases para una nueva Economía.

Se hace necesario recordar el proyecto de Kant, que si bien en términos históricos es anterior a Mill y a Weber, es el precedente inmediato del Liberalismo igualitario (que pronto revisaremos), debido a que siendo un liberal y republicano⁵⁹, entrega un fundamento radicalmente distinto al utilitarista para

⁵⁹ La idea de sociedad liberal de Kant es aquella que considera a cada individuo un agente racional autónomo y un fin en sí mismo. Dicha sociedad debe garantizar la propiedad (la exteriorización del yo). A su vez, Kant es un republicano debido a que la forma de Estado que

la ética, y aunque su obra no versa sobre economía, su obra es el argumento para formulaciones actuales que relacionan economía y ética, a las que nos referiremos más adelante.

Immanuel Kant nació en Königsberg en 1724 y falleció en la misma ciudad en 1804. Tal dato nos parece que no es menos ya que indica dos cosas poco usuales. La primera es que Kant vivió alrededor de ochenta años (cosa poco común en la época), lo que le dio bastante tiempo para desarrollar un sistema filosófico tan coherente como el que construyó.

Kant imbuido en el clima y el espíritu filosófico de su época buscaba definir (en un sentido amplio del término) lo propiamente humano. Esto no quiere decir que quisiera definir a la humanidad, sino que su proyecto encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento y del actuar moral (responder a las preguntas: ¿qué puedo conocer? y ¿qué puedo hacer?). de este modo podemos afirmar que la filosofía de Kant es trascendental ya que se pregunta por las *condiciones de posibilidad*.

Kant estaba animado por los descubrimientos de la física de Newton, ya que había descubierto leyes *Universales* (para todos los particulares) y *Necesarias* (sin excepciones) para la materia. Siguiendo ese ejemplo, se propone encontrar

defiende es un República, pero no cualquiera. Su idea de República tiene como soberano a los ciudadanos (sujetos autónomos y propietarios) que a su vez son legisladores.

las condiciones para el conocimiento (razón pura) y para el actuar moral (razón práctica). Como hay leyes *Universales y Necesarias* para el conocimiento debe haberlas para el actuar moral. Kant al dar fundamento a lo que quiere afirmar, rompe con todo el quehacer filosófico anterior a él (sus blancos directos serán: el empirismo, encarnado en la figura de Hume; y el racionalismo, encarnado en Wolff), y ya no funda la ética en la *naturaleza humana*, ni en la teología, sino que en la razón

Ya entrando en materia, Kant afirma que no hay otra cosa en el mundo que pueda considerarse buena más que una buena voluntad (aquella que adapta sus máximas particulares a la ley). No es la felicidad lo que a Kant le importa, sino que la adecuación de nuestras máximas a la ley (la buena voluntad), esta adecuación al deber debe ser por el deber y no obedecer a ningún fin distinto. Ese *querer* es lo que a Kant le importa, la voluntad no es buena cuando se ajusta a la ley buscando resultados provechosos para el agente sino que es buena cuando se adecúa al deber, sin otro fundamento más que el mismo deber. En este sentido, querer es poder. Es posible adecuar nuestras máximas a una ley debido a una inclinación, pero eso hace que en realidad la máxima no se esté adecuando al deber por el deber, por lo que en definitiva, la voluntad no es buena, ya que hay algo que se busca obtener con dicha acción. En este sentido, la ética kantiana es *deontológica*, es decir, pone como fundamento el

deber (por el deber); y no *teleológica*, ya que no busca la realización de un fin (como podría ser la felicidad en J.S. Mill)

Kant va a poner en tela de juicio lo que sus antecesores han afirmado respecto de la voluntad y la razón. Señala que si el fin del hombre fuese la conservación, su mejoramiento, en definitiva, su felicidad, la naturaleza habría hecho muy mala elección de poner la razón de la criatura como guía, ya que eso se puede lograr mucho más fácilmente con los instintos. Lo que Kant propone, es que existe un propósito mucho más digno para el cual está determinada la razón, que no es precisamente la felicidad. De hecho en la *Metafísica de las costumbres*, expresa que hay fines que a la vez son deberes los cuales a saber son, “la propia perfección y la felicidad ajena”.

Es muy distinto llevar a cabo una acción “por deber” que una acción que se ejecute con fines egoístas. La conformidad con el deber no puede tener otro fundamento que el deber mismo. De esto también se concluye que lo que debe mover las acciones no debe ser una inclinación (algo que se desee satisfacer) sino el deber mismo, a menos que la inclinación sea el deber mismo. La inclinación nunca puede ser objeto de la voluntad, ésta sólo se determina objetivamente por la ley. Por lo tanto, la representación de la ley en sí misma es el fundamento de la moralidad y ninguna otra cosa más, por ejemplo, nunca podría ser la utilidad social, como lo es en la tradición utilitarista.

¿Cómo se formula esta ley?, Kant la expresa así: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*⁶⁰. Aplicando lo que hemos expresado, ¿es lícito que cuando nos encontremos en una emergencia, pedir dinero prestado haciendo una falsa promesa?, ¿puede la máxima que guía dicho actuar convertirse en ley universal? No puedo querer una ley universal de la mentira, pues según esta ley ninguna promesa sería válida. Así dicha máxima se destruye a sí misma.

En el segundo capítulo de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Kant insiste en que el concepto de deber que ha esbozado no se deriva de la experiencia sino que de la razón. Kant es bastante sensato y reconoce que de la experiencia (de lo que hagan los sujetos) no podemos saber si estos actuaron conforme al deber o conforme a una inclinación egoísta muy escondida, de esto se concluye que la ética kantiana es una ética de la responsabilidad, donde cada uno es dueño y responsable de sus actos ante uno mismo. Dice Kant que “[e]n la naturaleza cada cosa actúa siguiendo ciertas leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios, pues posee voluntad”⁶¹, donde la voluntad

⁶⁰ Cabe destacar que esta es una de las formulaciones del Imperativo Categórico.

⁶¹ KANT, Immanuel. 2001. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, España. Espasa, p. 80.

consiste en la facultad de elegir solo lo que la razón reconoce como prácticamente necesario (como bueno).

Es común que los hombres no rijan su voluntad por las leyes objetivas de la razón, sino que muchas veces atiendan a cuestiones subjetivas. Entonces si la voluntad no es en sí, plenamente conforme a la razón (como sucede en los hombres), entonces las acciones consideradas objetivamente necesarias son subjetivamente eventuales. Así la determinación de la voluntad en conformidad con las leyes objetivas se denomina constrictión (la voluntad no es enteramente obediente). Un principio objetivo cuando es constrictivo (para con una voluntad) se denomina mandato (proviene de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo. Los imperativos dicen relación con un deber ser, no con el ser mismo de las cosas. Los imperativos se constituyen para la relación que existe entre leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de un ser racional.

Los imperativos mandan o bien hipotéticamente o categóricamente. Los hipotéticos representan la necesidad de una acción posible como medio de conseguir otra cosa que se quiere. Los categóricos son aquellos que representan una acción por sí misma, como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin. Los imperativos son formulas de la determinación de una acción según el principio de buena voluntad. Si la acción es buena como

medio, el imperativo es hipotético, si es buena en sí misma es categórico. Los Imperativos Hipotéticos pueden ser de habilidad (busca la mera obtención de un fin) o de sagacidad (podrían traducirse en la búsqueda de la felicidad, aquello es un problema porque como hemos visto para Kant la felicidad es un indeterminado). Los Imperativos surgen de la relación entre libertad y Deber, del hecho de que yo sea libre no se deriva que, necesariamente, tenga que adecuar mi acción a la máxima y a leyes objetivas. Solo hay un Imperativo Categórico, que puede ser formulado de varias maneras, a saber:

1º) obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal⁶². Ésta, Puede aceptar una segunda formulación

2) obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza⁶³.

Aquí es necesario detenernos para explicar dos cosas. ¿Qué es máxima? El principio subjetivo de acción; ¿Qué es ley? El principio objetivo de acción. Necesitamos recapitular sobre ¿Qué es voluntad? La facultad de determinarse a uno mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Para Kant la idea de voluntad de todo ser racional la determina como universalmente legisladora. Esto se relaciona con la tercera formulación del Imperativo Categórico:

⁶² *Ibíd.*, p. 92.

⁶³ *Ibíd.*

3) Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio⁶⁴.

Esta relación con la humanidad hace posible el reino de los fines, sistema en que los seres racionales son siempre considerados como fines en sí mismo y nunca como medios. Así en dicho Reino todo lo que tiene un precio se puede llamar cosas, y lo que posee dignidad son seres racionales, en definitiva, las personas. Aquí queda claro el proyecto filosófico de Kant. No nos define directamente al ser humano, pero si nos dice cómo puede y debe actuar. En la *Crítica de la Razón Pura*, tampoco define al ser humano pero si nos dice que puede conocer. Carlos Pérez Soto al respecto afirma lo siguiente: “Así, para Kant, los dos problemas básicos de la filosofía son: el fundamento de la posibilidad del saber, y el fundamento de la posibilidad de la moralidad.”⁶⁵

Respecto al Reino de los Fines, Kant da una cuarta y última formulación del Imperativo Categórico:

4) Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un Reino Universal de Fines⁶⁶.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 104.

⁶⁵ PÉREZ SOTO, Carlos. 2008. Desde Hegel: Para una crítica radical de las Ciencias Sociales. México. Itaca, p. 18.

⁶⁶ Esta formulación no se encuentra literal.

Esta última formulación, ésta relacionada con la Autonomía de la Voluntad, la cual es el único principio de la moral y consiste en elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales. Se contrapone a la heteronomía, que a fin de cuentas dice relación con actuar conforme a inclinaciones, lo que hace imposible la existencia de leyes universales y necesarias.

De estas formulaciones, son las primeras tres las que tendrán más influencia en las el pensamiento filosófico posterior, en especial en el Liberalismo Igualitario.

Posicionar a Kant aquí, como señalamos al comenzar este apartado, no es azaroso, sino que responde a dos razones. En primer lugar, porque es el primero en encontrar leyes universales y necesarias para la ética. En segundo lugar, porque es el precedente directo del igualitarismo liberal, de pensadores, teóricos y críticos que buscaron conciliar igualdad y libertad, respondiendo al economicismo y al dominio del libre mercado. Es por tal razón que antes de entrar de lleno en el igualitarismo liberal, es necesario hacer referencia a la tecnificación de la economía, al neoliberalismo, sus padres, sus injusticias y sus problemas. Kant es el autor que a Adela Cortina le permite dar una nueva fundamentación y limitación ética a la economía. El proyecto propuesto por nuestra autora no es posible sin la ética kantiana Kant le permite a Cortina

abogar sin problemas por máximas universales que reconozcan la dignidad intrínsecamente humana, sin la necesidad de recurrir a un dios fuera del individuo. La ética kantiana hace que la ética de cortina puede ser universalizable.

6. Tecnificación de la Economía, la Economía científica y la separación de la ética

Conforme avanza la historia, los teóricos del capitalismo y del liberalismo fueron reformulando los argumentos e incluso los fundamentos de su teoría económico-política, según la época y el suceso histórico con el que se topaban, suavizando o radicalizando el liberalismo económico. Desde mediados del siglo XIX, se produce un fenómeno bastante peculiar. Algunas disciplinas que eran consideradas humanidades comenzaron, poco a poco, a tomar la categoría de *Ciencias Sociales*, claro es el caso del Derecho con el positivismo jurídico o de la Sociología con la irrupción de Durkheim (quien fuera el primero en denominarse sociólogo). El caso de la economía es bastante particular, ya que la economía⁶⁷ se convierte en economía científica (al menos desde J.S. Mill⁶⁸

⁶⁷ Vamos a entender por economía la Disciplina que estudia la extracción la producción la circulación y la distribución de mercancías.

⁶⁸ J.S. Mill sentía una profunda admiración por Comte, este hecho lo conduce a tratar de dar constantemente apoyo empírico a sus *Principios de Economía Política*. Además Mill implícitamente se subsume a un método: el de Ricardo. Así, la obra económica de Mill es pionera aspirar a ser *científica*. De todas maneras, debemos aclarar que Mill nunca negó el carácter político de su obra y que a fin de cuentas es (y el mismo la reconoce como) economía política. La economía científica propiamente tal es producto del siglo XX.

en adelante), lo demás es economía política. La economía en términos científicos comienza a ocuparse de los precios (ya no del valor⁶⁹) de los productos, de la circulación (en vez de la producción) y de los cálculos económicos concretos, de las variaciones de precio, lo que entrega a esta disciplina cierto aire de objetividad. “Los economistas tratan de abordar su disciplina con la objetividad del científico. Enfocan el estudio de la economía de una forma muy parecida a como el físico enfoca el estudio de la materia y el biólogo enfoca el estudio de la vida: elaboran teorías y recogen datos y los analizan para intentar verificarlas o refutarlas”⁷⁰. La verificación o el rechazo de alguna teoría se lleva a cabo usando el método científico, ya que “la esencia de la ciencia es el *método científico*, es decir, el desarrollo y la contrastación desapasionados teorías sobre el modo en que funciona el mundo”⁷¹. El método científico permite verificar experimentos, pero en la economía es imposible hacer experimentos para ser verificados. Tal característica obliga a los economistas científicos a partir de *modelos de equilibrio*, supuestos que permiten armar modelos económicos, no basados en hechos reales y concretos, pero se agregan variables para *aterrizar* el modelo. Como consecuencia de aquello ocurrió que mientras más científica se volvió la

⁶⁹ No es lo mismo que precio. La economía política es aquella que se ocupa del valor. El valor puede traducirse en precio. Es la humanidad que un producto contiene, el trabajo necesario para producir un objeto.

⁷⁰ MANKIWI, Gregory. 2002. Principios de la Economía. Madrid. McGraw-Hill Interamericana de España, p. 15. Mankiw no es un liberal neoclásico, sino que un nekeynesiano, pero esta cita nos sirve para mostrar que la concepción dominante sobre la economía es aquella que la considera ciencia.

⁷¹ MANKIWI, Gregory. 2002. Principios de la Economía. Op. Cit., p. 15.

economía, se volvió más autónoma como disciplina, aquello implicó que la economía científica se separó radicalmente de la ética. La economía deja de poseer contenido no-económico, se aleja radicalmente de la filosofía, se vuelve una ciencia *concreta y demostrable*. Lionel Robbins, es uno de los pioneros en la tecnificación de la economía, de hecho define economía como “la ciencia que estudia la conducta humana como una relación entre fines y medios limitados que tienen diversa aplicación”⁷², y agrega que “[s]e ha sostenido que, porque intenté delimitar claramente el ámbito de la economía frente a otras ciencias y el de la economía frente a la filosofía moral, recomendé, por tanto, que el economista se abstuviera de todo interés o actividad fuera de su materia”⁷³.

Esta posición, muy famosa y apoyada durante gran parte del siglo XX, puede explicarse desde la filosofía de Isaiah Berlin. Desde la perspectiva de Berlin podemos distinguir claramente entre filosofía y ciencia. La ciencia puede responder a preguntas *empíricas y formales*, donde las primeras tienen respuesta en la experiencia por los sentidos y las segundas tienen respuesta en base a reglas (como la lógica). Por otro lado la filosofía responde preguntas filosóficas, aquellas que no son ni empíricas ni formales por lo que no pueden tener una respuesta única, clara y certera, pero a veces “arroja constantemente algunas porciones de ella misma en alguno de los dos recipientes: el empírico y

⁷² ROBBINS, Lionel. 2009. Ensayo sobre la Naturaleza y Significación de la Ciencia Económica, En: RAMÓN, José María (comp.). Recortes para la cátedra de Epistemología. Trelew, Argentina: Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, p. 15.

⁷³ *Ibíd.*, p. 2.

el formal [...] Así, por ejemplo, la economía fue parte de la filosofía cuando estaba mezclada con gran cantidad de presuposiciones metafísicas, pero luego, gradualmente, se hizo o se está haciendo, un campo de investigación independiente.”⁷⁴

Importantes economistas, ya no liberales sino que neoliberales, sostuvieron y apoyaron parte de la tesis de Robbins, ya que también creyeron que la economía era una ciencia, pero discreparon en que no tuviera un sustento ético, develaron una posición ética que en la práctica era evidente, no así en la teoría. La escuela austriaca y posteriormente la escuela de Chicago sostuvieron y apoyaron la tesis de Robbins, en el sentido de que también creyeron que la economía es una ciencia, pero discreparon de que no tuviera un sustento ético, develaron una posición ética que en la práctica era evidente, no así en la teoría. Sobre eso, es necesario detenerse en las formulaciones de F. A. Hayek como representante clave del neoliberalismo, pero antes de entrar en aquello, es necesario revisar las ideas del hombre que puso en jaque la economía clásica liberal: John Maynard Keynes

7. J. M Keynes: Economía y Estado Social

⁷⁴MAGEE, Brian. 1993. Una Introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin. En: del mismo. 1993. *Los hombres detrás de las ideas*. México. Fondo de Cultura Económica, p. 29.

En contraposición a la teoría neoliberal John Maynard Keynes propone un Estado Social de Derecho o Estado benefactor⁷⁵ en que el Estado cumple un rol activo, entregando a los individuos ciertas garantías y beneficios, en donde destaca la búsqueda del pleno empleo. Las políticas de John Maynard Keynes buscan ser un reemplazo en términos macroeconómicos de la *teoría clásica* imperante, que había sumido en 1929 en una crisis nunca antes experimentada por la humanidad. Cuando Keynes apunta a la teoría clásica no sólo tiene en mente la teoría clásica a la que Marx aludía, sino que ya sus dardos apuntan al *revival* de aquella teoría que autores como por ejemplo Ludwig von Mises o Eugen von Böhm-Bawerk llevaban un tiempo desarrollando. Las objeciones de Keynes a la naciente teoría neoliberal no son absolutas, sino que no comparte con ellos algunas ideas respecto al comportamiento del mercado y de los agentes económicos. Keynes se verá inmerso en un caluroso debate con Hayek y la escuela austriaca de economía, quienes refundarán la teoría clásica. Los temas centrales de este debate son: los fundamentos de la economía e importantes medidas macroeconómicas, sobre todo en términos de empleo e intervención estatal.

John Maynard Keynes nació en Cambridge en 1883, fue un economista inglés, quizás uno de los más importantes del siglo XX. Su teoría sobre el mercado del trabajo, la intervención estatal y el interés revolucionó la manera

⁷⁵ Al Estado Social se le ha llamado Estado Benefactor de manera despectiva.

de entender y estudiar la economía capitalista. Keynes falleció en Firlle en 1946 a los sesenta y dos años.

Las ideas de Keynes son dardos directos a la economía clásica abre su *Teoría general de la ocupación, interés y el dinero* con la siguiente frase: “He llamado a este libro *Teoría general de la ocupación, interés y el dinero*, recalcando el sufijo *general* con el objeto de que el título sirva para contrastar mis argumentos con los de la *teoría clásica*”⁷⁶

La teoría económica keynesiana se posiciona como contraria al (neo)liberalismo naciente (pero ya imperante de su época), aprovechando la gran depresión económica mundial de 1929, el economista logra llegar a certeras conclusiones. Para los liberales neoclásicos los mercados se *autorregulan*, hay un proceso natural de regulación, de autocrecimiento, por lo que cualquier intervención estatal es *antinatural*, hay una separación entre economía (en sentido general, no *científico*) y Estado. Keynes rompe con tal idea y ve como una necesidad que el Estado y la economía trabajen en conjunto. La revolución keynesiana redefine la noción que se tiene sobre la economía, señala que el mercado no se autorregula y que existen mercados, tales como el del trabajo, que siempre están en desequilibrio, nunca todos los que buscan trabajo van a encontrarlo, la condición normal del mercado laboral

⁷⁶ KEYNES, J. M. 2003. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México, Fondo de Cultura Económica, p 37.

para Keynes es el desempleo. La desregulación de los mercados no es solo normal para el mercado del trabajo son para todos los mercados. La gran depresión permitió a Keynes concluir que los mercados no se autorregulan, si así fuera la economía naturalmente se recuperaría de las crisis, pero tal recuperación no es natural pues se necesita intervención estatal. En tal sentido la economía desregulada es la supervivencia del capitalismo y de los agentes económicos, para terminar con aquello el Estado debe intervenir.

Ya que el mercado⁷⁷ no se regula solo, el Estado debe implementar políticas que fomenten, por ejemplo, la recuperación de una crisis y el crecimiento económico en general (el principal efecto de una crisis es que no hay crecimiento económico). Para lograr aquello es necesario regulación estatal además de establecer una baja tasa de interés, al contrario de lo que comúnmente se creía. “Se ha tenido hasta ahora por cierta la necesidad de una tasa de interés relativamente para provocar una cantidad adecuada de ahorro. Keynes llega precisamente a la conclusión contraria. La promoción del ahorro depende de una tasa baja de interés. Puesto que ella acrecienta las inversiones y éstas hacen crecer los ingresos hasta que el ahorro acrecentado alcance la magnitud de tales inversiones. Conviene, en consecuencia, bajar la tasa de interés en la medida suficiente para llegar a la plena ocupación”⁷⁸. Debido a que

⁷⁷ Usamos mercado para referir a la institución en la que en el sistema económico capitalista se tranzan y circulan los bienes. No debe confundirse mercado con economía.

⁷⁸ PREBISH, Raúl. 1956. Introducción a Keynes. México. F.C.E., p. 126.

el mercado laboral nunca estará en equilibrio el Estado debe diseñar políticas que apunten a la ocupación general, al pleno empleo.

Como puede notarse las políticas económicas de Keynes buscan regular los mercados, ya que ve en el capitalismo salvaje la destrucción misma de la economía. Es en este punto en el que podemos señalar la relación que existe entre economía y ética en el pensamiento de Keynes. Como es sabido las ideas de John Maynard Keynes y alrededor de él se creó una escuela o una corriente económica que hasta el día de hoy es influyente. Autores neokeynesianos como Paul Samuelson o Gregory Mankiw buscan reivindicar la economía de Keynes (matizándola), pero su proyecto excluye el pensamiento ético del autor. La ética keynesiana no está sistematizada en una sola obra, sino que debe recurrirse a tres libros en particular: al *Tratado de Probabilidad*, a sus *Ensayos de Persuasión*, y a algunos ensayos *My early belief* y *Miscellanea Ethica*⁷⁹.

Lord Keynes formaba parte de dos grupos bastante selectos: el Círculo de Bloomsbury⁸⁰, y de un grupo secreto de intelectuales de Cambridge llamado Los Apóstoles⁸¹, donde estudio la obra de G. E. Moore principalmente su

⁷⁹ Ambos en sus Obras completas: Cfr.: KEYNES, J. M. 1971-1983. The collected writings of John Maynard Keynes (29 vol.). EE.UU. Macmillan, Cambridge University Press.

⁸⁰ A este círculo pertenecían grandes intelectuales como Bertrand Russel, Virginia Woolf y Ludwig Wittgenstein.

⁸¹ Al grupo de los Apóstoles pertenecían varios miembros del Círculo de Bloomsbury como Russel y Wittgenstein, pero además destacaban personajes de la talla de Eric Hobsbawm. La tarea de maestro del grupo era desempeñada por George Edward Moore.

*Principia Ethica*⁸². Ambos grupos se denominaban críticos de la sociedad victoriana, de sus costumbres y valores y especialmente de sus principios éticos utilitaristas, para ellos doble estándar.

La influencia directa de Keynes, en materia ética, es el maestro de los apóstoles, G. E. Moore. Moore que en sus *Principia Ethica* sostiene que *lo bueno* en sí no puede definirse, pero sí intuirse (es una *noción simple*, no tiene más contenido que el concepto mismo). Lo bueno (como sustantivo) no es definible pero sí aplicable o decible respecto de una idea compleja. Es en esta línea filosófica sobre la que Keynes trabajará. Keynes toma varias ideas de Moore pero algunas las rechaza. La teoría ética de Keynes puede dividirse en dos grandes áreas de estudio: la ética especulativa y la ética práctica, la primera apunta al fundamento de las normas ética y el segundo, como es obvio, a su praxis y su obligatoriedad.

La ética de Lord Keynes duda (al igual que Moore) de que algo pueda ser bueno (como adjetivo) *a priori*, Que algo sea bueno corresponde, más bien, a estados mentales sobre objetos. La división entre estado mental (algo muy parecido al sentimiento moral) y el objeto hay una separación que trae consecuencias prácticas ya que el sentimiento puede ser bueno, no así el

⁸² De esta obra, Keynes recoge, entre otras cosas, el *intuicionismo ético*. Dicha doctrina estima que los juicios de valor respecto de un acto no son derivados de la experiencia o de la inducción, sino que hay una especie de conocimiento inmediato, íntimamente relacionado con el *sentido común*.

objeto. Así, la ética keynesiana busca romper con la simpleza de Moore y se preocupa de encontrar objetos que sean deseables y buenos, además al llevar a cabo esta tarea poco a poco introduce valores como la responsabilidad y la preocupación por lo social, que desencadenará en la responsabilidad social. Hay un concepto que para Keynes es intransable, por más que se quiera instaurar la responsabilidad y la preocupación por lo social, la libertad individual es lo más importante. La libertad es la que permite a los individuos obedecer a sus estados mentales en búsqueda de objetos que incluso colisiones con lo generalmente aceptado como correcto. Lo que Keynes tiene en mente es lograr que todos los individuos puedan realizarse, que todos puedan obedecer a sus estados mentales, para eso es necesario garantizar a todos algunos mínimos sociales. “Keynes no cree en el laissez-faire en absoluto, pero sí en las ventajas de la libertad en muchos campos: “no creo en la filosofía política que acompañó a la doctrina del libre comercio. Creo en el libre comercio porque, a largo plazo y en general, es la única política técnicamente sana e intelectualmente coherente” (EP, p. 301)”⁸³. Es en este punto donde la relación entre ética y economía en la teoría keynesiana se hace evidente. Debido a que los mercados no se autorregulan, el Estado debe llevar a cabo algunas políticas sociales para permitir la realización de los individuos, la realización de la libertad individual, es por aquella razón que Keynes propone políticas como la búsqueda del pleno

⁸³ CRESPO, Ricardo. 2004. El pensamiento ético de Keynes. En: ACADEMIA NACIONAL de Ciencias Morales y Políticas. Buenos Aires, Argentina, p 18. Con *EP* el autor hace referencia a los *Ensayos de persuasión*.

empleo. La confianza en sus políticas económicas sociales sumadas a su confianza en el progreso de las normas morales permitiría la construcción de una economía ética, es decir una economía más justa y equitativa.

Hoy en día la filosofía de Keynes ha sido objeto de varias críticas. Debemos recordar que Keynes defiende la intervención estatal pero no la planificación central. Su argumento económico busca sacar al capitalismo de las crisis, pero no hay distanciamiento ético con los liberales, ya que en estricto rigor, Keynes era un liberal. En tal sentido la filosofía social y moral de Keynes busca la defensa de la eficiencia, la que se logra descentralizando la producción; y la libertad individual, ya que según él esta permite la diferencia, la que la totalidad no permite.

La teoría keynesiana busca sacar al capitalismo de las crisis pero no soluciona los problemas centrales del capitalismo, tal como afirman Paul Sweezy y Paul Baran, el keynesianismo busca salvar al capitalismo de sus crisis cíclicas de sobreproducción haciendo que el Estado intervenga económicamente creando empleos para equilibrar el desbalance. Por otro lado Adela Cortina afirma que “el keynesianismo más buscaba asegurar el capitalismo que lograr la igualdad por motivos éticos.”⁸⁴

⁸⁴ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza Editorial, p. 82.

En tal sentido el Estado Benefactor se posiciona como una alternativa al Estado Liberal, que presenta problemas más graves aún, como por ejemplo, que al exacerbar la libertad individual se pierde el sentido de la comunidad. También, al no tener políticas sociales ocurre que algunos individuos poseen más y mejores herramientas para su desarrollo que otros, además de arrojar al juego del mercado Derechos Fundamentales como la Educación y la Salud, en consecuencia habrán algunos que por condiciones económicas no podrán acceder a ellos.

Conscientes de tales problemas surge un movimiento liberal que ya no sólo busca asegurar el capitalismo haciéndolo menos salvaje, sino que se preocupa de la desigualdad, este movimiento es denominado *Liberalismo igualitario* o *Igualitarismo liberal*. Uno de sus padres y gran representante de aquello es John Rawls, quien lleva los postulados kantianos que mencionamos (universalización de las normas, ética deontológica y no instrumentalización) ya no solo al ideario de la libertad sino que también al de la igualdad, en eso se basará la justicia. El gesto de Rawls pretende llevar el kantismo, más allá del plano de la libertad, hasta el plano de la economía y lo social.

8. La propuesta de F. A. Hayek: los fundamentos éticos del libre mercado

Hayek es en cierto sentido el padre de la teoría neoliberal o neoclásica, discípulo de los fundadores de la escuela austriaca como Ludwig Von Mises y Eugen Von Böhm-Bawerk. La teoría hayekiana recoge elementos de teóricos del liberalismo que ya hemos mencionado y radicaliza alguna de sus tesis, sobre todo la de la libertad individual.

La obra de Hayek engloba un sinnúmero de artículos y decenas de libros, además no versa sólo sobre economía científica en estricto rigor, sino que abarca filosofía y antropología entre otras cosas.

Friedrich August von Hayek, nació en Viena en 1899, cursó estudios de Derecho, Filosofía y Economía en la Universidad de Viena. Fue discípulo de Ludwig von Mises y quizás el más grande crítico teórico del socialismo.

Hayek concuerda con Robbins en que la economía es una ciencia pero se aleja de este al plantear que la economía no es una *ciencia pura* sino que está relacionada con otras áreas de las humanidades, por ejemplo con la filosofía y la ética. En varios de sus artículos y libros plantea que existen ciertos *fundamentos éticos de una sociedad libre*, por lo que en la teoría hayekiana volvemos a encontrar una relación entre economía y ética. Sus reflexiones sobre ética pueden encontrarse en varios artículos y en muchos de sus libros,

pero nos parece que *Los fundamentos de la libertad y Derecho, legislación y libertad*, son piezas claves en materia ética

Para entender la obra de Hayek, a lo primero que se debe atender es que Hayek hace una clara diferencia entre lo que él llama sociedad arcaica primitiva o tribal y sociedad civilizada, gran sociedad u orden extenso. Hayek señala que hay ciertos sentimientos que son propios de las sociedades primitivas y arcaicas, pequeñas sociedades no desarrolladas. Estos sentimientos son la *solidaridad* y el *altruismo* y hacen posible la supervivencia de los individuos en colectividades no civilizadas en que la producción debe distribuirse.

Durante la mayor parte de la existencia de la humanidad esta se desarrolló en el contexto del orden tribal, mientras que la civilización basada en el intercambio económico entre extraños, en otras palabras el orden extenso, es un fenómeno reciente. La mayor parte de nuestros instintos y emociones se fundan en aquellos que eran necesarios para la supervivencia de la sociedad arcaica. En el plano general son dos aquellos instintos, la *solidaridad* y el *altruismo*. Estos, para el orden extenso son *peligrosos* (ya que éste consiste en permitir a la gente perseguir sus metas a base de sus propios conocimientos y habilidades sin restricciones impuestas por las demás personas), pero en la sociedad primitiva son esenciales para la supervivencia.

El orden extenso permite un nivel mayor de intercambio económico y especialización en el quehacer de las personas debido a la división del trabajo. En consecuencia se aumenta la productividad y “el nivel de vida”. Este tipo de sociedad implica un choque constante entre la moral instintiva y la moral requerida (la del orden extenso). Esto significa que el hombre se civilizó negando sus instintos. Las normas de la sociedad abierta o gran sociedad no son deliberadas, sino que surgen por un proceso evolutivo⁸⁵, que se traduce en que, quienes adoptan cierto tipo de normas prosperan y crecen. El austriaco señala que: “nuestros instintos morales, nuestros sentimientos espontáneos, han evolucionado durante, probablemente, cerca de un millón de años”⁸⁶. Las sociedades que adoptaron estas normas fueron seleccionadas por sobre otras por el proceso evolutivo para prosperar. Dichas sociedades son espontaneas, por ende no aprecian intelectualmente la importancia de sus normas adaptadas. El proceso evolutivo social selecciona a aquellas sociedades con las tradiciones más eficientes⁸⁷. Estas normas no fueron aplicadas conscientemente, sino que sólo se actuó y posteriormente el hombre pudo darse cuenta y comprender la utilidad de estas normas. De esto que el orden extenso, la gran sociedad o la sociedad abierta, sea un orden espontaneo, ya que no es producto de un

⁸⁵ Esta es la base evolucionista “lamarckiana” de Hayek, aquí surgen los conceptos de evolución social de las especies y *homo economicus* (concepto rescatado de la economía clásica).

⁸⁶ HAYEK, F. A. 1981. Los Fundamentos Éticos de una sociedad libre. Estudios Públicos (3). Santiago de Chile. CEP, p. 71.

⁸⁷ Este es un punto importantísimo, ya que Hayek no le da contenido cierto a las normas, pero si un patrón a seguir: la eficiencia, esto es homologable a lo que Kelsen hace con la validez de las normas jurídicas.

diseño deliberado, es producto de la acción, pero no de una acción previamente razonada. Las sociedades civilizadas, grandes ordenes *espontáneos*, han sido capaces de adoptar normas no pensadas, completamente contrarias a los sentimientos espontáneos, normas que permiten por sobre todo la libertad individual. En tal sentido Hayek radicaliza los argumentos y la libertad propuesta por teóricos liberales como Smith o Locke.

Con lo anterior podemos comprender dos cosas: uno, que obviamente la teoría de Hayek es una teoría del orden espontaneo, y dos, que la teoría hayekiana está en total oposición a lo que él llama racionalismo constructivista⁸⁸. Como ya he tratado el número uno, debemos referirnos al dos.

Hayek llama constructivismo a los sistemas que son previamente razonados. Ve en René Descartes uno de los primeros o el primer constructivista, August Comte, John Stuart Mill y obviamente Karl Marx son sus blancos directos de ataque. El constructivismo no acepta nada que no pueda ser demostrado racionalmente y piensa que sólo puede ser eficiente lo que es planeado deliberadamente, e induce necesariamente a la fatal arrogancia. El constructivismo supone que el hombre ha creado sus instituciones y su civilización premeditadamente, además favorece una actitud planificadora y

⁸⁸ Cfr: O'NEIL, Onora. 2006. Constructivismo en Rawls y Kant. Revista Estudios Públicos (103). Santiago de Chile. CEP.

lógica en extremo que finalmente desemboca en la idea de economía centralmente planificada. Obviamente en lo que Hayek está pensando es en el socialismo.

Siguiendo la idea anterior Hayek considera que el socialismo es (ahora fue) muy popular por dos motivos principales, primero porque está basado en un mito histórico: que el capitalismo explotó a los obreros⁸⁹; segundo, el socialismo atiende a los instintos naturales que tienen que ver con arraigadas concepciones de justicia distributiva, la justicia social.

La crítica de la justicia social está desarrollada en *Derecho, Legislación y libertad*⁹⁰. Hayek considera que quienes usan dicha expresión no saben de qué están hablando y aún más, esta sirve de fundamento último de algunas ideas, es mera superstición, es un espejismo, es un atavismo comparable con la creencia de brujas y espíritus.

Para Hayek la justicia social es un absurdo, no tiene sentido en una sociedad libre, donde los individuos buscan sus propias metas con sus propios conocimientos. Solo cabe dar significado a la justicia social en una economía dirigida. No puede pedirse justicia social si no hay injusticia, ya que nadie es

⁸⁹ Este argumento es desarrollado por Hayek y por historiadores liberales en el libro *El capitalismo y los historiadores*. Cfr.: HAYEK, F. A., *et al.* 1997. El capitalismo y los historiadores. España. Unión.

⁹⁰ Cfr: HAYEK, F. A. 2006. Derecho, Legislación y libertad. España. Unión.

responsable o culpable. Los resultados del mercado no son justos ni injustos, ya que la justicia es un atributo de la conducta individual y el mercado es el resultado no intencionado de acciones independientes de un gran número de individuos (la catalaxia), la conducta humana es justa o injusta, la naturaleza no.

Como hemos dicho, el orden extenso es producto de la evolución, está fundado en las relaciones de intercambio entre hombres que no tienen nada en común, es natural. De esto que las diferencias entre las remuneraciones no pueden ser calificadas de justas o injustas, ya que están dadas por el mercado.

La justicia social es un ideal noble, pero el austriaco concluye que conduce necesariamente al totalitarismo (por lo que hemos dicho del constructivismo). Los gobiernos de la sociedad libre no pueden basar su actuar en la justicia social, ya que esta implica que la totalidad de los recursos queden sometidos a la decisión de la autoridad central. Incluso la misma idea de justicia para Hayek es vacía, "la justicia es una idea irracional [...] Desde el punto de vista de la cognición racional, sólo existen los intereses de los seres humanos y en consecuencia los conflictos de interés. La solución de esto puede tener origen, ya sea mediante la satisfacción del interés de uno, a costa de aquel del otro, o por una transacción entre los dos intereses existentes. No es posible probar que una u otra solución sea la justa".

Para los neoliberales (tanto para economistas como para filósofos, para sus teóricos en general) lo destacable de los planteamientos sobre ética y justicia social de Hayek, es que no justifica la distribución de los ingresos por el mercado en argumentos morales, sino que su argumentación es meramente económico-consecuencialista, que consistiría en esto: si queremos tener una economía eficiente no nos queda otra que aceptar las discrepancias entre mérito y retribución, ya que redistribuir los ingresos, a fin de cuentas, destruiría la economía, es el primer paso del camino de servidumbre.

Podríamos afirmar incluso, que la libertad individual propuesta por el austriaco se condice con la libertad negativa⁹¹ defendida por Berlin. Así, al definir y dotar de contenido su concepto de libertad, Hayek establece que la libertad es aquella en que no hay coacción injustificada por parte de ningún individuo hacia otro. Esto sólo es posible si hay una institución que sea el único capaz de coartar la libertad de los individuos, sólo en el caso de que se esté impidiendo la libertad de alguien, esta institución es el Estado, en tal sentido, sólo le compete el resguardo de la libertad.

El mercado es la institución en que los individuos pueden experimentar la libertad, es ahí donde los individuos son libres ya que pueden relacionarse e intercambiar con individuos extraños buscando su propio beneficio. Cualquier

⁹¹ Debemos entender por libertad negativa aquella área donde el individuo se puede desenvolver sin la obstrucción o interferencia de otro en su actuar.

intervención *social* por parte del Estado es contraria a la libertad. el libre mercado , el derecho a la propiedad exacerbado y la posibilidad de acceder a beneficios personales son los principios motores del neoliberalismo tan defendido por Friedrich Hayek

Como veremos, al adoptar esta posición respecto a la libertad individual y el mercado se suscitan problemas que, por decir lo menos, impiden la libertad de unos para permitir la de otros. La economía hayekiana está conectada con la ética, pero una ética que solo busca el bienestar individual, una ética egoísta. Es este punto es el muchos teóricos posteriores se preocuparan de criticar.

9. El gesto de J. Rawls: el rescate del kantismo y su Teoría de la Justicia

John Rawls fue un filósofo norteamericano nacido en Baltimore, Estados Unidos en el año 1921 y fallecido el 2002. Bajo el alero del liberalismo igualitario⁹², publicó en 1971 su libro más influyente *Teoría de la justicia*⁹³.

⁹² EL *liberalismo igualitario* es aquella doctrina que, en términos simples, busca principios o reglas que permitan que todos gocen de un mínimo (justo) de bienes que les permita vivir la vida que consideran más buena para vivir.

⁹³ Es importante señalar que autores como Victoria Camps distinguen dos etapas en el pensamiento de Rawls. El primer Rawls (el de Teoría de la Justicia) formula una teoría que se compone tanto de filosofía moral como de filosofía política, ambas forman parte de una sola esfera; el segundo Rawls (el de El liberalismo Político) separa la esfera política y la ética. Cfr.:

Rawls considera la idea de persona moral⁹⁴ que Kant expone en su *fundamentación de la metafísica de las costumbres* como una base para su noción de justicia. La interpretación rawlsiana de Kant es plasmada en lo que él llama constructivismo moral kantiano, que *grosso modo*, intenta demostrar que la moral se construye bajo un procedimiento, al que Rawls llama Procedimiento IC.

Para explicar su teoría de la justicia desarrolla dos conceptos importantísimos que son extraídos de la filosofía kantiana, pero que no son precisamente expresados por Kant. Estos son los conceptos de lo *racional* y lo *razonable*. El primero hace referencia a la mejor forma de conseguir nuestros fines dentro de variadas alternativas, que según lo expuesto por Kant podríamos relacionar con el imperativo hipotético, y es lo que deriva de la llamada razón pura práctica. El segundo, es la parte que toma en cuenta a los demás en nuestras propias consideraciones, esta es la parte moral de los dos elementos de nuestra razón y es el derivado de nuestra razón pura práctica.

CAMPS, Victoria. 1997. El segundo Rawls, más cerca de Hegel. Revista internacional de filosofía (15). Murcia. Universidad de Murcia.

⁹⁴ Para Kant la persona moral es el sujeto racional libre, dotado de autonomía, y que por tanto puede otorgarse a si mismo leyes morales.

Los anteriores conceptos se relacionan íntimamente con el principio de autonomía; el cual reconoce la libertad de las personas a someterse a su propia ley. Los individuos al ser razonables y racionales establecen máximas (o principios por los cuales obran) que pueden ser universalizadas si aprueban el procedimiento IC. Pero ¿Qué es procedimiento IC (imperativo categórico)? Es aquel procedimiento que establece que máximas pueden convertirse en leyes universales. Es un método deliberativo que permite a ciertas máximas convertirse en leyes universales. Para que una máxima sea convertida en universal las personas deben cumplirlas por el deber y no conforme al deber. El procedimiento IC, que por cierto es una interpretación Rawlsiana de Kant, establece cuatro pasos por los cuales una máxima debe conformarse (atendiendo a la razón práctica) para convertirse en una máxima moral universal. El primer paso consiste en que la máxima debe ser sincera y racional (ser sinceros y plantear lo que realmente haríamos). El paso dos consiste en generalizar nuestra máxima (como si fuera a convertirse en universal, ya que puede llegar a serlo). El tercer paso es transformar nuestra máxima en una ley natural (una ley que ya no puede ser cambiada y que siempre será así). Y el cuarto paso, y final, plantea el mundo (moral) con nuestra máxima, consiste en construir un mundo social ajustado (nuestras máxima se deben ajustar a las otras leyes morales) y hacer nuestras máximas pública. Aprobando este procedimiento, una máxima personal puede convertirse en un imperativo categórico (que debe cumplirse de manera autónoma).

Como el lector puede notar, Rawls recurre constantemente a Kant. Atendiendo al procedimiento IC e interpretando al filósofo de Königsberg, Rawls se posiciona como constructivista y propone el constructivismo moral. Este constructivismo nace en oposición a dos teorías de la época: el intuicionismo y el utilitarismo. Se opone al intuicionismo por ser una doctrina fundada en simples convicciones individuales. Así, las razones que un sujeto pueda tener para actuar de una determinada manera no podrán convencer a otro por ser meramente individuales. El intuicionismo representa la negación de la razón práctica. Por otro lado, el utilitarismo podría definirse como una teoría que busca la máxima felicidad para el mayor número de personas, es por esta razón que Rawls se muestra contrario a fundar la justicia en la utilidad, ya que a) excluye a las minorías y b) puede justificar cosas inaceptables en este mundo moderno como la esclavitud (bajo una lectura simple de dicha tradición).

Para explicar el constructivismo propuesto, Rawls en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* apunta a responder tres preguntas, a saber: a) “¿Qué es lo que construye [El procedimiento IC]?”⁹⁵; b) “¿Es construido el propio procedimiento IC?”⁹⁶; c) “¿Qué quiere decir exactamente, que la forma y la estructura del procedimiento IC reflejan nuestra libre personalidad moral, como

⁹⁵ RAWLS, John. 2001. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona, España. Paidós, p. 257.

⁹⁶ *Ibíd.*

razonable y a la vez racional?”⁹⁷. Para dar respuesta a estas preguntas y entender el constructivismo moral debemos ceñirnos a lo expuesto en el constructivismo kantiano⁹⁸. A la primera pregunta Rawls responde lo siguiente: “El contenido de la doctrina. Según Kant, esto significa que la totalidad de los imperativos categóricos particulares que superan la prueba del procedimiento-IC se considera como construida por un procedimiento de construcción elaborado por agentes racionales sujetos a diversas constricciones razonables”⁹⁹. Con esto Rawls quiere decir que los sujetos son guiados por el imperativo hipotético para construir la ley moral. A la segunda pregunta responde con un rotundo no, ya que el procedimiento IC es expresado por y forma parte de la razón práctica, dada de forma *a priori*. Finalmente al tercer cuestionamiento Rawls, vuelve a explicar que las personas tienen la capacidad de elegir el mejor medio para un fin (son racionales), y de regirse por máximas que se condicen con el imperativo categórico, que hace que en nuestras propias consideraciones incluyamos a los demás.

Rawls piensa que la racionalidad y razonabilidad son la base del constructivismo kantiano. “Esta concepción, junto con la concepción de una sociedad formada por tales personas, cada una de las cuales puede ser un

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 258.

⁹⁸ Cfr.: RAWLS, John. 1986. El constructivismo kantiano en la teoría moral. *En*: del mismo. 1986. justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia. Madrid. Tecnos.

⁹⁹ RAWLS, John. 2001. Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Barcelona. *Op Cit.*, p. 257.

miembro legislativo de un dominio de los fines, constituye la base del constructivismo Kantiano”¹⁰⁰.

En el momento en que Rawls plantea la posibilidad del constructivismo moral, al igual que Kant, presupone que la moralidad de las personas rige de manera autónoma. Esta es, precisamente, la crítica que Rawls le hace al intuicionismo (ya que este formula la moral de manera heterónoma). Que la moral actúe de manera autónoma quiere decir que las personas actúan moralmente no por que se les imponga, sino porque ellas mismas se imponen actuar moralmente ya que deben (o debemos) actuar por el deber y no conforme a el. Los principios morales que logran pasar o aprobar el procedimiento IC son principios categóricos, o sea que se erigen como fines en sí mismos. Cabe señalar que con gracias a esto las personas parte de una comunidad también serán consideradas como fines en sí mismas.

Al actuar moralmente de manera racional y razonable los sujetos buscan que su máxima sea seguida por todos, pues una máxima moral que pase el procedimiento-IC logra convertirse en universal. En conclusión, las leyes morales, para Kant y para Rawls, son autónomas, categóricas y universales. Estas leyes morales son las que hacen posible el reino o dominio de los fines.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 258.

El reino de los fines es una proposición kantiana donde todos los individuos (racionales y razonables) se rigen autónomamente por la ley moral, universal y categórica. Así todas estas personas tienen leyes morales comunes. “Los hombres están enlazados mutuamente, según ciertas leyes morales comunes, como fines y medios: o sea que en este reino nadie es medio para otro sin ser considerado, al mismo tiempo, por ese otro, como un fin en si mismo”¹⁰¹. Así, bajo la ley moral todos los hombres actúan para el beneficio de todos. Es desde este punto donde Rawls va tomando su propio camino, pero sin alejarse completamente del sendero de Kant, ya que después de haber analizado con detalle la teoría moral de Kant, hasta el punto del reino de los fines, Rawls toma otro camino y deriva su teoría hacia la creación de una moral pública.

De esta manera bajo el dominio de los fines nace lo que Rawls llama el contrato hipotético mediante el cual los individuos bajo las mismas leyes morales buscan crear una ley moral pública. El problema ahora es describir cómo se relacionan la moral con el principio contractualista. Para dar respuesta debemos recurrir a dos preguntas “a) ¿qué nos demanda la moral?; y b) ¿por qué debemos obedecer ciertas reglas? A la primera pregunta el contractualismo responde: la moral nos exige que cumplamos aquellas obligaciones que nos hemos comprometido a cumplir. Y frente a la segunda pregunta, el contractualismo sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas

¹⁰¹ NINO, Carlos. 1991. Introducción al análisis del Derecho. Barcelona. Ariel, p. 405.

reglas es la de que nos hemos comprometido a ello”¹⁰². El objetivo de este contrato es crear principios básicos de justicia pero no para las personas como particulares, sino busca ordenar las instituciones públicas (que sean ellas quienes distribuyan de manera justa los derechos y deberes). Para poder aplicar este contrato se necesita una sociedad bien ordenada. En estas sociedades priman los elementos de justicia, no existe ni abundante escasez, ni gran abundancia y además todos los agentes de dicha sociedad son prácticamente iguales entre sí. Cada vez más cerca de la posibilidad de la justicia, Rawls señala que asumirá, “que las personas en la posición original saben que se darán estas circunstancias de justicia”¹⁰³. Es en aquellas en sociedades bien ordenadas en las que Rawls pretende determinar y llevar a cabo sus principios de justicia.

¿Pero a través de que método busca hacerlo? Rawls concibe la justicia como equidad. Las personas consideradas como sujetos moralmente iguales, racionales y autointeresados son las que buscarán los principios de justicia. Estas, como entes libres, determinaran los principios de justicia. Para facilitar la instauración de los principios de justicia, el profesor de Harvard, recurre a un método (con dos caras): la posición original y el velo de la ignorancia. Podríamos definir la posición original como una reunión donde un grupo de

¹⁰² GARGARELLA, Roberto. 1999. Las teorías de la justicia después de Rawls. Barcelona. Paidós, p. 31.

¹⁰³ RAWLS, John. 2002. Teoría de la justicia. México. F.C.E., p. 128.

personas deben deliberar de forma unánime cuales serán los principios públicos que va a regir su sociedad. “La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, estos sean justos”¹⁰⁴. Al ser imposible que todos los miembros de la sociedad formen parte de esta posición original, son representantes los miembros de este comité. Estos personajes se encuentran bajo el velo de la ignorancia. Este consiste en que las personas dentro del grupo selecto, están imposibilitados de saber cuál era su lugar en la sociedad, clase social, empleo, raza, culto religioso, edad etc. Estos individuos están limitados de ese conocimiento para que esto no influya en su decisión¹⁰⁵.

Estos individuos no pierden su sentido racional de acción y son capaces de establecer el mejor medio para llegar a un fin. Podría ensamblarse a esta parte racional de los seres el principio *maxmin*, que establece que dentro de todas las posibilidades, los individuos, como seres racionales, deben elegir la que cause un menor efecto negativo para todos, o elegir la mejor de la menos mala de las posibilidades¹⁰⁶. Como último punto cabe destacar que el principio que mueve a estos individuos a tomar buenas decisiones (fuera de la esfera de lo racional),

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 135.

¹⁰⁵ Este no es un procedimiento real, sino que ideal.

¹⁰⁶ La elección de individuos reales no va a ser la misma que la elección que podrían hacer los sujetos ideales del velo de la ignorancia. La idea es que la elección del sujeto real se acerque lo más posible a la del ideal.

es el de maximizar sus bienes primarios, ya sea de tipo social (riqueza, derechos, igualdades etc.) o natural (talentos, salud, inteligencia, etc.).

La posibilidad de la justicia (más allá de la teoría) está íntimamente relacionada con la materialización de dos principios formulados por Rawls. Las normas de justicia deben conformarse con estos. El primero es el principio de libertad y señala que: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”¹⁰⁷. El segundo es el principio de diferencia y es expresado por Rawls de la siguiente manera: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”¹⁰⁸. En este orden de cosas, la justicia sólo es posible si todas las personas poseen un catálogo de libertades igual de amplio y las diferencias son aceptadas si y sólo si ponen en una mejor situación a los menos aventajados. Es en esta línea en la que Adela Cortina y nosotros nos posicionamos, tratamos de materializar el ideal de justicia.

La teoría de la justicia rawlsiana es intrínsecamente distributiva. El primer principio enunciado le permite a Rawls distribuir de manera radical los

¹⁰⁷ RAWLS, John. 2002. Teoría de la justicia. Op Cit., p. 67.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 68.

derechos y libertades ciudadanas tales como: educación pública y gratuita, salud universal y libre elección laboral, entre otras. Más concretamente Rawls busca igualar los *bienes primarios* que consisten en: “a) los derechos y libertades básicas, [...]; b) la libertad de desplazamiento y la libre elección de ocupación en un marco de diversas oportunidades; c) los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riqueza, y por último, e) las bases sociales de respeto a sí mismo”¹⁰⁹. Este principio de libertad es concebido por el profesor de Harvard como la herramienta que posibilita un mínimo social intransable. Por otro lado el principio de diferencia (desde una lectura puramente rawlsiana) no debe concebirse como un principio que permite consagrar la desigualdad, sino como un principio de compensación de la desigualdad causada por circunstancias ajenas a la voluntad de los individuos, tales como diferencias respecto de la inteligencia, la cuna o dotes físicos. La justicia como mera abstracción no es el horizonte de Rawls, sino que busca entregar bases concretas para la materialización de la igualdad. En tal sentido, su teoría debe necesariamente incorporar la distribución de los bienes. Esta idea repercutirá en toda la tradición liberal igualitaria y particularmente en el proyecto de la profesora Cortina (en los apartados sobre ciudadanía social y económica particularmente)

¹⁰⁹ RAWLS, John. 2006. Liberalismo Político. Op, Cit., p. 177.

¿Qué implicancias tiene la teoría de la justicia rawlsiana? La propuesta de Rawls se traduce en que la economía de mercado debe ser transformada de tal forma que no sea un impedimento para la realización de la justicia. El logro de la justicia como equidad y del *maxmin*, implica que se debe tener un control de los mercados (que no queda del todo claro si debe ser institucional o ciudadano). Las reformas que deben aplicarse para llevar a cabo la propuesta de Rawls tienen un fundamento esencialmente ético. En tal sentido, lo que busca Rawls es crear una economía y una sociedad más justa, su fundamento y punto de partida es la defensa y (e incluso la extensión) de la igualdad moral de los sujetos, aquello obviamente deriva en consecuencias políticas.

10. Los aportes de J. Habermas y la Ética dialógica.

El rescate del kantismo, de la deontología y del universalismo que hace Rawls fue una fuerte ruptura en la teoría liberal (además de una dura respuesta al utilitarismo reinante de la época). A pesar de los múltiples méritos de Rawls, Habermas y la tradición dialógica ven un problema en la propuesta del filósofo de Harvard, es monológica y no dialógica¹¹⁰. En tal sentido la ética comunicativa de Habermas se hace cargo de aquello.

¹¹⁰ Es construido individualmente (monológico), no socialmente (dialógico).

Jürgen Habermas nació en Düsseldorf en 1929, estudió filosofía, historia, psicología, literatura alemana y economía en importantes universidades alemanas como Gotinga, Zürich y Bonn. Habermas es un destacado intelectual, miembro de la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt¹¹¹. En su juventud Habermas indicó ser más cercano a la obra de Hegel, pero ya maduro ha corregido su postura mostrándose mucho más cercano a Kant, pero siempre conservando cierta raigambre hegeliana.

Para referirnos a la relación existente entre ética y economía presente en la obra de Habermas nos parece que es de mucha utilidad seguir el impecable orden que Adela Cortina da a su apartado sobre Habermas en su excelente libro *La escuela de Franckfort*¹¹².

Lo primero a lo que debemos referirnos para entender la teoría de Habermas debemos señalar que él pretende servirse de la tradición marxista, pero no busca encasillarse dentro de ésta, sino que busca más bien superarla. Apunta a terminar con *la utopía del trabajo* para dar paso a *la utopía de la comunicación*. El horizonte marxista busca terminar con la división social del trabajo, con la división clasista de la historia, con la explotación, dominación y opresión del

¹¹¹ La Escuela de Frankfurt (o Fráncfort) corresponde a un grupo de profesores e investigadores del Instituto de Investigación Social de Frankfurt del Meno. También es conocida como *Teoría Crítica*. La línea de investigación rescata la obra de Hegel, Marx y Freud.

¹¹² Cfr.: CORTINA, Adela. 1992. *La escuela de Franckfort*. Madrid. Cincel.

hombre por el hombre para dar paso al hombre total, es precisamente a eso a lo que apunta Marx en el comunismo. En palabras de Marx:

“En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!”¹¹³

Habermas piensa que debe haber un desplazamiento del concepto de trabajo (más bien de fundamentar la teoría en el trabajo) a “hacia otro concepto que parece conservar hoy en día el latido de la racionalidad más entrañablemente humana: el concepto de acción comunicativa”¹¹⁴. Habermas ve en la caída de la Unión Soviética la muerte del marxismo y su utopía. En tal sentido, Habermas ve en el Estado social la institución por la cual se debe trabajar. La seguridad social y la prevención de riesgos, tienen una función humanizadora por la que se debe trabajar, se busca mantener en estado de latencia los conflictos de

¹¹³ MARX, Karl. 2000. Crítica al programa de Gotha. Argentina. Ediciones elaleph.com, p. 17.

¹¹⁴ CORTINA, Adela. 1992. La escuela de Franckfort. Madrid. Cincel, p. 123.

clase. “[P]ara cubrir con éxito estos objetivos, el estado social, se ha visto obligado a intervenir en el sistema económico capitalista, con el fin de protegerlo y moderarlo. Su intervención permite garantizar a los trabajadores los derechos en que soñaba la utopía del trabajo: participación política y participación en el producto social. Es, pues, la intervención estatal la que garantiza la coexistencia entre democracia y capitalismo”¹¹⁵. Como es evidente el proyecto habermasiano, ya no aboga por la construcción de una sociedad sin clases, ya no es el comunismo la meta sino fortalecer la democracia liberal y humanizar el capitalismo, esta es una de las *superaciones* a Marx. El horizonte es la construcción de una democracia participativa o socialismo democrático.

En este punto la relación ética-economía en la filosofía de Habermas se va haciendo más clara, su proyecto ve en el capitalismo la posibilidad de construir democracia, y en la comunicación la posibilidad de humanizarlo. Tal relación entre que puede hacerse desde la teoría habermasiana, parte de la distinción entre *interacción* y *trabajo* que hace Habermas. Tal separación es una crítica a Marx, quien según Habermas reduce la formación de los individuos al trabajo (acción racional con arreglo a fines; acción racional-teleológica¹¹⁶) y no considera el proceso social de formación dado por la interacción o la acción comunicativa¹¹⁷. El proyecto de Habermas rompe con Marx y abre la posibilidad

¹¹⁵ *Ibid.*, p124.

¹¹⁶ La acción racional-teleológica puede ser a su vez *instrumental* o *estratégica*.

¹¹⁷ La enajenación según Habermas es sólo económica.

de crear normas universales bajo un procedimiento dialógico para cualquier ámbito de la vida humana, incluso para la economía y como veremos para las empresas. La propuesta del autor en cuestión busca el desarrollo de la *acción comunicativa*, aquella “es la interacción simbólicamente mediada. En ella los planes de acción de los actores no se coordinan sobre la base de cálculos egocéntricos de éxito, sino sobre el *acuerdo*, porque en el caso de la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente por el éxito propio, sino que persiguen sus metas en la medida en que pueden conjugar sus planes desde definiciones comunes de la situación. Mientras que el aprendizaje de las reglas de la acción racional-teleológica [del trabajo] nos permite adquirir nuevas habilidades, la internalización de normas de conducta afecta a las estructuras de la personalidad”¹¹⁸.

Anteriormente señalamos que siguiendo la senda de la teoría crítica Habermas acercaba sus planteamientos a la filosofía idealista de Hegel, pero hoy cada vez es más cercano a Kant, pero resuelve las insuficiencias de éste con el primero. Adela Cortina en su ya mencionada obra sobre la Escuela de Frankfurt, señala que en una conferencia en Madrid Habermas hizo las siguientes declaraciones: “En los últimos años, K. O. Apel y yo hemos intentado

¹¹⁸ CORTINA, Adela. 1992. La escuela de Franckfort. Op Cit., p 132.

formular de nuevo la teoría moral kantiana sobre la fundamentación de las normas, utilizando para ello elementos de la teoría de la comunicación”¹¹⁹.

Habermas logra identificar un gran problema en la ética kantiana: su falta de praxis, ya que no considera de manera efectiva las relaciones entre individuos. Ya “[n]o se trata aquí de universalizar monológicamente y apreciar la contradicción de la máxima con el pensar o el querer: se trata de comprobar la unión de la voluntad particular con la universal a través de un proceso de universalización dialógica; a través del dialogo real entre aquellos que se verán afectados por la norma.”¹²⁰ Lo que se busca es lograr consenso entre quienes resulten afectados por cualquier acción o norma. En tal sentido el lenguaje juega un rol fundamental ya que hace posible el entendimiento social.

La teoría de la acción comunicativa es una teoría de la racionalización. La racionalidad para Habermas es constitutiva de la mente humana. Para Habermas no hay estructuras cognitivas entre las sociedades antiguas y las actuales. La racionalidad no tiene que ver con la capacidad lógica. La racionalidad consiste en la capacidad o posibilidad de que cualquier juicio o cualquier proposición lingüística sea sometida a crítica. Todas las proposiciones lingüísticas tienen una pretensión de validez, se pretende algo con ello. “El programa de fundamentación de la ética del discurso se pone por meta obtener,

¹¹⁹ *Ibíd.*, p 152.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 155.

a partir de <<suposiciones de racionalidad>> de este tipo, una regla de argumentación para aquellos discursos en los que pueden fundamentarse normas morales. De lo que con ello se trata es de mostrar que las cuestiones morales pueden decidirse racionalmente”¹²¹.

La ética que nace como resultado de la teoría de la acción comunicativa es una ética que busca el consenso, pero las normas producto de tal consenso deben ser respetadas, en tal sentido la ética de la comunicación es una ética deontológica. El respeto y cumplimiento de aquellas normas ya no es producto de la mera racionalidad, no es el cumplimiento del deber por el deber, el cumplimiento en la ética comunicativa vienen dado por el consenso, las normas de esta ética son “*mínimos normativos*, que imposibilitan a la intersubjetividad humana romperse indefinidamente”¹²². Es preciso hacer la distinción entre compromiso y consenso (o acuerdo), ya que hay acuerdos que son producto del equilibrio de poderes, mas no es aquello lo que se busca con la ética del discurso, sino que atiende al procedimiento en que se logra el consenso. De esta manera, a la ética discursiva no le importa en demasía el contenido de la norma, sino que sean producto de un determinado procedimiento, lo que más preocupa a la ética habermasiana es la validez de la norma.

¹²¹ HABERMAS, Jürgen. 2000. Aclaraciones a la ética del discurso. [en línea] <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm>>.

¹²² CORTINA, Adela. 1992. La escuela de Franckfort. Op Cit., p. 153.

El procedimiento al que hace referencia Habermas no es un procedimiento institucionalizado (como podría serlo el proceso jurídico) sino que aunque si bien es materia no está cosificado. Tal procedimiento es la “*pragmática universal*, [que] se propone reconstruir las bases universales de validez del habla, con el fin de hallar un fundamento normativo para la teoría crítica, que permita distinguir una comunicación sistemáticamente distorsionada por el poder, y a la vez cimentar un ética cognitiva”¹²³

La *pragmática universal*, acude a la racionalidad kantiana, pero también a la teoría consensual de lo verdadero y lo correcto, en tal sentido hay un claro recurso a Peirce¹²⁴. Así, toda acción de habla tiene una pretensión de validez con la que se busca consensuar con *el otro* en el diálogo. “¿Qué ocurre cuando el oyente pone en cuestión alguna de las pretensiones de validez erigidas por el hablante? Que al hablante no queda otro recurso racional sino aclarar lo no entendido, probar la veracidad de lo dicho – estando dispuesto a responsabilizarse de ello –, fundar la verdad de las aseveraciones o justificar la corrección de normas. En estos dos últimos casos el hablante se ve obligado a recurrir al discurso”¹²⁵. El *discurso* referido es el diálogo entre interlocutores válidos¹²⁶, en el cual no debe haber una posición de dominación y sumisión,

¹²³ *Ibíd.*, p 157.

¹²⁴ Para Peirce, comunidad y verdad son conceptos que están vinculados de manera estrecha. La verdad se logra en comunidad y no debe pensarse sólo en una comunidad presente sino que también en una futura.

¹²⁵ CORTINA, Adela. 1992. La escuela de Franckfort. Op Cit., p. 161.

¹²⁶ Todos aquellos capaces de lenguaje.

sino lo que se busca es que los hablantes estén en una posición lo más cercana posible a la simetría. “Para alcanzar esa dimensión pragmática del lenguaje, en la que podamos acceder al otro como interlocutor válido es necesario, entonces, considerar que sólo por medio del discurso es que podemos lograr el consenso mutuo. Un discurso no forzado, no punitivo, no censurado. Un discurso amplio y recíproco que permanezca avalado por las competencias de legitimidad que le confieren ese grado de universalidad que debe requerir todo discurso, para que pueda ser práctico. La teoría de Habermas se va concentrado en la posibilidad de construir un espacio de la racionalidad argumentativa, dentro del que toda la fenomenología social y la contingencia histórica pueda ser procesada. Esta ambición anima a Habermas a considerar que el principal discurso, como lo es el político, pueda llegar a ser un discurso reflexivo, lingüísticamente capaz de poder organizar, desde un orden comunicativo precodificado por las competencias de legitimidad, una mayor aclaración de los argumentos que deben ser confrontados para lograr la verdad y el consenso de/para todos”¹²⁷. Es importante hacer notar que la universalización de máximas propuesta por Habermas no debe atender a una comunidad en particular ya que “el punto de vista moral exige una operación de universalización de máximas e intereses en litigio, que obliga a los participantes a trascender el contexto social e histórico de su particular forma de vida y de su comunidad particular y a adoptar la perspectiva de todos los posibles

¹²⁷ MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. 2001. De la sociedad de clases al diálogo de interés. Revista Urutagua (2). Brasil.

afectados”¹²⁸. Esta trascendencia debe entenderse comunitariamente, en el mismo sentido en que lo hace Pierce.

Cuando el diálogo o discurso es fructífero es posible lograr el consenso sobre normas, es este procedimiento el que las hace válidas y que su cumplimiento sea deber. Tales normas pueden considerarse *mínimos normativos morales*. Para Habermas y sus seguidores la ética dialógica es la ética del siglo XXI.

Ya completa la tarea de dibujar el plano filosófico sobre el que Cortina se desenvuelve (y que sirve para nuestro análisis), en el próximo capítulo nos acercaremos más a la obra de la filósofa en cuestión, además de discutir cuál es la posición que ocupan la justicia y el rol de lo político. Vislumbraremos los problemas a los que busca enfrentarse, desarrollaremos las soluciones a aquellos problemas para que, en definitiva, el lector pueda comprender cuál es el horizonte de su proyecto.

¹²⁸ HABERMAS, Jürgen. 2000. Aclaraciones a la ética del discurso. Op Cit.

CAPÍTULO II. LA PROPUESTA DE ADELA CORTINA

El objetivo general de este segundo capítulo es presentar la alternativa ciudadana, cívica y dialógica de Adela Cortina como posible materialización de la justicia, en tanto que su proyecto se objetiviza en medidas concretas en diversos planos. El proyecto de Cortina toma como base los conceptos y discusiones que se insertaron en el primer capítulo. Particularmente, como objetivos específicos, nos interesa: a) Posicionar el valor de la justicia dentro del proyecto de Cortina; b) Explicar su proyecto como una ética-cívica y dialógica; y c) Desarrollar las distintas esferas de la ciudadanía para el logro de un Estado de justicia

Como ya hemos señalado en reiteradas ocasiones, el objetivo de este trabajo es poner la propuesta de Adela Cortina en perspectiva. El proyecto de la profesora de la Universidad de Valencia busca superar las barreas que la economía neoclásica a puesto a los ciudadanos, por esa razón es necesario referirnos como primer punto a los grandes problemas de mundo en que reina el libre mercado, el mundo neoliberal.

1. Los problemas de un mundo Neoliberal: Posicionando a Adela Cortina

En el capítulo anterior examinamos la propuesta de Hayek como principal exponente teóricos del neoliberalismo, pero el neoliberalismo como sistema económico, supera la figura de Hayek. Es un sistema político-económico que, como ya señalamos, apunta a la liberalización plena de los mercados, es economicista, sumamente tecnocrático y busca una intervención mínima del Estado en materia social y económica¹²⁹.

Sobre la historia y prácticas del sistema neoliberal (prácticas tanto gubernamentales como empresariales), el geógrafo David Harvey escribió un gran libro titulado *Breve Historia del Neoliberalismo*¹³⁰. El neoliberalismo surge con la escuela austriaca pero toma real fuerza en los años 70 del pasado siglo. El fracaso del keynesianismo y la introducción de la curva de Phillips¹³¹, fueron algunos de los factores que desataron la transformación de la economía. El ascenso al poder de Ronald Reagan en Estados Unidos y de Margaret Thatcher en el Reino Unido, también marcan un precedente importante, ya que son estos mandatarios los primeros en llevar a cabo reformas radicales en

¹²⁹ Se produce un traspaso de la solidaridad estatal a la subsidiariedad. Nuestro país tiene ya experiencia en aquello.

¹³⁰ HARVEY, David. 2007. *Breve Historia del Neoliberalismo*. Madrid. Akal.

¹³¹ Dicha curva relaciona el desempleo y la inflación e indica que a mayor tasa de desempleo disminuye la inflación de precios. Lo que presupone es la existencia de una economía de mercado.

materia económica, reformas neoliberales. Otro factor decisivo son las dictaduras en Latinoamérica, que a través de la fuerza impusieron el sistema. La dictadura de Augusto Pinochet es un claro ejemplo de la imposición del neoliberalismo por la fuerza. Lo que tienen en común todos estos gobernantes es que dentro de sus políticas económicas privatizaron gran parte (sino toda) la economía, servicios como el agua, la electricidad, la telefonía, la salud y la educación, entre muchas otras.

La gran hazaña del neoliberalismo, o por lo menos la hazaña que los historiadores y economistas simpatizantes al neoliberalismo cuentan, es el gran crecimiento económico que la implantación de las políticas de libre mercado permitieron. Sobre esto Harvey señala que “[l]as tasas de crecimiento global agregadas fueron del 3,5 % aproximadamente durante la década de 1960, y durante la turbulenta década de 1970 tan sólo cayeron al 2,4 %. Pero las tasas de crecimiento posteriores, del 1,4 y del 1,1 % de las décadas de 1980 y de 1990 respectivamente (y una tasa que apenas roza el 1 % desde 2000) indican que la neoliberalización ha sido un rotundo fracaso para la estimulación del crecimiento en todo el mundo”¹³². En tal sentido, la gran proeza neoliberal no es del todo cierta.

¹³²HARVEY, David. 2007. Breve Historia del Neoliberalismo. Madrid. Akal, p. 169.

En su obra, Harvey señala que hay dos grandes razones para explicar el porqué de la adopción de las políticas neoliberales. En primer lugar en términos geográficos hay lugares que han crecido notablemente, pero a costa de otros. En tal sentido, es el sentimiento sectorial el celebrado, que estudiado en términos globales ha ido disminuyendo históricamente. En segundo lugar, y más importante aún ha permitido acentuar el poder de las clases dominante y de nuevas clases capitalistas donde antes no existían (China, Rusia e India). “Gracias al dominio de los medios de comunicación por los intereses de las clases altas, pudo propagarse el mito de que los Estados fracasaban desde el punto de vista económico porque no eran competitivos (creando, por lo tanto, una demanda de reformas todavía más neoliberales). El incremento de la desigualdad social dentro de un territorio era interpretado como algo necesario para estimular el riesgo y la innovación empresariales que propiciaban el poder competitivo e impulsaban el crecimiento. Si las condiciones de vida entre las clases más bajas de la sociedad se deterioraban, esto se debía a su incapacidad, en general debida a razones personales y culturales, para aumentar su capital humano (a través de la dedicación a la educación, a la adquisición de una ética protestante del trabajo y la sumisión a la flexibilidad y a la disciplina laborales, etc.). En definitiva, los problemas concretos emergen por la falta de fuerza competitiva o por fracasos personales, culturales y políticos.

En un mundo darwiniano neoliberal, según esta línea de razonamiento, únicamente los más aptos sobreviven, o deberían sobrevivir”¹³³.

Harvey distingue cuatro problemas fundamentales en las prácticas neoliberales¹³⁴. En primer lugar *la acumulación por desposesión*; en segundo lugar, *la mercantilización de todo*; en tercer lugar, *la destrucción medioambiental*; y la *exacerbación de ciertos derechos*.

Sobre la *acumulación por desposesión*, Harvey señala que los sectores capitalistas han podido aumentar sus capitales debido principalmente a la privatización y mercantilización de sectores no antes privatizados, esto implica disminuir considerablemente la participación social del Estado, además de desposeer de propiedad común a culturas originarias. Por otro lado la privatización priva de beneficios como la cultura a un amplio sector de la sociedad ya que no pueden acceder por causas monetarias, a conciertos, libros, teatro ni nada por el estilo. Otra forma de *acumulación por desposesión* es producto de la financiarización. Los países más grandes y ricos son capaces de comprar las deudas de países pequeños, generando una dependencia estatal que se mantiene por años. De esta manera, los países ricos ganan a costa de los pobres.

¹³³ HARVEY, David. 2007. Breve Historia del Neoliberalismo. Op. Cit., p. 172.

¹³⁴ HARVEY, David. 2007. El neoliberalismo a juicio. En: HARVEY, David. 2007. Breve Historia del Neoliberalismo. Madrid. Akal

Otro gran problema es la *mercantilización de todo*. La mercancía es creación humana que tiene un valor de cambio respecto de otra mercancía. El neoliberalismo ha permitido que actividades como el trabajo (que ya el liberalismo clásico convirtió en mercancía) vieran su condición de mercancía radicalizada. "No cabe duda de que la neoliberalización ha hecho retroceder los límites de lo no mercantizable y ha extendido de manera notable el ámbito de la contratación legal. De modo característico (al igual que una parte considerable de la teoría posmoderna), celebra lo efímero y la contratación a corto plazo"¹³⁵. El neoliberalismo ha permitido la aparición de empresas que vendan el trabajo de sus trabajadores. La tercerización de la economía permite la existencia de empresas de subcontratación y de suministro de trabajadores, empresas que arriendan trabajadores. Aquellas empresas cobran una cantidad X por cada trabajador *prestado*, reteniendo una cantidad Y que es su ganancia. Así, el sueldo de un trabajador tercerizado es X-Y. El hecho de mercantilizar todo, permite que las relaciones de género sean *cosificadas* y que cada género tenga su rol. Así las mujeres son compradoras de *cierto tipo de productos* (y hay publicidad especial para ellas, que presenta un estándar de hombre y mujeres *perfectas* como modelo a seguir), lo mismo ocurre con las mujeres. El neoliberalismo en este sentido, favorece la naturalización tanto del género como del sexo.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 182.

La degradación ambiental producto del neoliberalismo es un tema no menor. En los países pobres con importantes recursos forestales, la presión para incrementar las exportaciones y para permitir adquisiciones en propiedad y concesiones a empresas extranjeras conlleva la disolución de los mínimos sistemas de protección que puedan existir. La sobreexplotación de los recursos forestales ocurrida en Chile tras el proceso de privatización es un claro ejemplo de ello. Pero los programas de ajuste estructural administrados por el FMI han tenido un impacto todavía más perjudicial. Las medidas de austeridad impuestas han mermado el dinero que los países más pobres pueden destinar a la gestión de los bosques. Igualmente, estos países son presionados para privatizar los bosques y permitir su explotación por compañías madereras extranjeras a través de la celebración de contratos a corto plazo¹³⁶. La búsqueda de ganancias a corto plazo, no tiene en cuenta la degradación ambiental, aquello conlleva a *reventar* suelos y tierras.

El último problema producto del neoliberalismo, al que debemos enfrentarnos es respecto de la exacerbación de *algunos derechos*. En particular son *ultraprotegidos* derechos de primera generación¹³⁷, como la propiedad o la libertad de empresa, en desmedro de derechos secundarios como la educación,

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 192.

¹³⁷ Sobre esto nuestra Constitución Política es un excelente ejemplo.

la salud, la vivienda (todos derechos económicos, sociales y culturales, y derechos de tercera generación).

Estos son los problemas a los que la profesora Adela Cortina busca enfrentarse, también nosotros en el último capítulo. La solución que Adela Cortina vislumbra es una salida ciudadana (más bien cívica) y ética que permitan la realización de la justicia

2. El lugar de la Justicia

El capitalismo puede y debe ser sometido a análisis ético. El capítulo primero entrega ejemplos concretos de intentos de llevar a cabo dicha tarea. La pureza de la economía (o del derecho) es un discurso tecnocrático que sólo ha tenido como consecuencia la devastación de nuestro mundo natural y la sumisión en la pobreza de gran parte de la población mundial, ya que la justicia no es un parámetro de análisis de los fenómenos económicos o jurídicos. Tomar una postura crítica para comenzar un análisis dice relación con ocuparse de la realidad, concreta y situada. Lo que el mundo hoy sufre es el debacle neoliberal: la distribución de la riqueza y de los derechos están hechas de una manera groseramente desigual.

En una de sus más recientes publicaciones, *Justicia Cordial*¹³⁸, la profesora Adela Cortina propone su propia noción de justicia, tomando elementos de Rawls, de Habermas y de la tradición anglosajona (particularmente de Hume y Smith recata la simpatía y compasión). Este libro es el que permite a Cortina profundizar en la temática de la justicia, posicionarla en su proyecto y ahondar en el concepto desde una perspectiva ética (dialógica y cívica). Haciendo uso de su herencia habermasiana, para Cortina una salida justa es una salida dialógica. De esta forma, el reproche habermasiano a Rawls se materializa en una teoría ecléctica como la de Cortina. Para la profesora valenciana la justicia, tal y como señala Rawls, debe ser la primera virtud de las instituciones, pero acercándose a Habermas el logro de la justicia dice relación con el diálogo. Así, distingue dos tipos de ética, una preocupada de la justicia y otra preocupa de la felicidad. Es obvio que a nuestra autora le preocupa la ética de la justicia, aquella en que lo justo predomina sobre lo bueno. Lo justo, dice relación con la categoría de *mínimos morales*, ya esbozada en su *Ética mínima*¹³⁹. Los dos últimos párrafos de dicha obra son una excelente manera de explicar lo que Cortina, desde ahí en adelante, estará empeñada en desarrollar, justificar y defender, en sus palabras: “Por eso algunos éticos nos hemos refugiado humildemente en una ética de mínimos, y nos limitamos a decir a nuestros oyentes y lectores: al decidir las normas que en su sociedad van a regular la convivencia, tenga en cuenta los intereses de todos los afectados en pie de

¹³⁸ CORTINA, Adela. 2010. *Justicia Cordial*. Madrid. Trotta.

¹³⁹ CORTINA, Adela. 2000. *Ética mínima*. Madrid. Tecnos.

igualdad, y no se conforme con los pactos fácticos, que están previamente manipulados, y en los que no gozan todos del mismo nivel material y cultural ni de la misma información; porque —por decirlo con John Rawls— usted está convencido de la igualdad humana cuando habla en serio sobre la justicia; o cuando ejecuta actos de habla con sentido, por decirlo con la ética discursiva; haga, pues, del respeto a la igualdad una forma de discurso normativo y de vida. La felicidad... A la felicidad todos los hombres aspiran, pero no la entienden de igual modo ni el vulgo ni los sabios, ni los jóvenes ni los adultos, ni las distintas sociedades entre sí. Tal vez porque sea un concepto vacío. Tal vez porque no sea la filosofía quien haya de ocuparse de ella”¹⁴⁰.

La ética propuesta por Cortina es de carácter deontológico (una ética deudora de Kant), pero matizada con aspectos rawlsianos y habermasianos. Esta ética debe estar en sintonía con una concepto de la ciudadanía concebido como “el quicio que une los mundos de los justo: el de la ética cívica, la política, la economía y el derecho”¹⁴¹. La ética, para Cortina, debe hacerse cargo de los problemas de este mundo, y su solución apunta a las éticas aplicadas entendidas como ética dialógicas y cívicas.

En resumidas cuentas, como cualquier lector instruido en el tema lo puede haber notado, hablar de justicia en Cortina, es hablar de su proyecto en general,

¹⁴⁰ CORTINA, Adela. 2000. *Ética. Mínima*. Op. Cit., p.139.

¹⁴¹ CORTINA, Adela. 2010. *Justicia Cordial*. Op. Cit., p. 55.

tomando muy en cuenta la tradición y el debate en el que ella se inserta. La justicia, para Cortina, es una virtud central e imprescindible que, como veremos, permea todo su trabajo. Hablar de justicia en Cortina, es hablar de ética, de ciudadanía y de diálogo. En las próximas líneas nos proponemos presentar el proyecto de nuestra autora como un proyecto netamente ciudadano en que la justicia puede realizarse.

3. Del Estado Liberal y Social, hacia el Estado de Justicia

La propuesta de ciudadanía de Adela Cortina identifica dos tipos de Estados: el Estado Liberal y el Estado – Social – benefactor, pero no se adscribe a ninguno, sino que propone una tercera y nueva forma de estado, el Estado de justicia¹⁴². Tal y como ya revisamos el Estado Liberal se preocupa de garantizar la libertad individual de los que lo conforman, cualquier intervención social por parte de éste es ilegítima. El mercado es la institución que garantiza tal libertad. Un ejemplo claro de esto, es la propuesta de Milton Friedman en *La Libertad de Elegir*¹⁴³ en un artículo que se titula *¿Quién protege al trabajador?*, Friedman señala que no son ni los sindicatos, ni el Estado los responsables de la protección y de las mejoras de los trabajadores, sino que el mercado, el aumento de productividad beneficia a todos los actores económicos, “este es el

¹⁴² En sí, es un Estado Social pero busca distinguirse del Estado benefactor.

¹⁴³ FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. 1980. La libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico. Barcelona. Grijalbo.

modo en el que un sistema de mercado libre distribuye los frutos del progreso económico entre los ciudadanos. Este es el secreto de la enorme mejora de las condiciones de la clase trabajadora a lo largo de los dos últimos siglos”¹⁴⁴. El gran problema del Estado Liberal es que se preocupa de entregar libertad a los ciudadanos (de un determinado tipo) y no se pronuncia sobre la igualdad, además de hacer dependientes a los individuos de un mercado al que no le atañe la justicia.

Es preciso señalar que de los autores tratados en el capítulo anterior, algunos de ellos pensaron sus teorías éticas y político-económicas a la luz del Estado liberal, buscando su asentamiento y resolviendo los problemas que éste presenta, claras son las empresas de Adam Smith y Friedrich Hayek. El primero, como el más importante representante de la teoría liberal clásica en economía y del estado liberal, también en un sentido clásico. El segundo, como el restaurador y renovador de la teoría liberal clásica, el fundador del neoclasicismo o neoliberalismo tanto para la economía como para la Teoría del Estado.

Como señalamos el Estado Liberal presenta graves problemas de exclusión social en que algunos no pueden participar del juego del mercado y, en consecuencia, son marginados del sistema, además dicho tipo de Estado no se

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 342.

hace cargo de la desigualdad intrínseca en la distribución de la riqueza. El Estado Social benefactor pretende solucionar aquellos problemas entregando a los individuos Derechos Sociales, tales como trabajo, educación, salud y previsión, con el objetivo de dar al menos un piso a todos los ciudadanos. Tal forma de Estado apunta a *“incluir en el sistema de Derechos Fundamentales, no sólo las libertades clásicas, sino también los derechos económicos y culturales: la satisfacción de ciertas necesidades básicas y el acceso a ciertos bienes fundamentales para todos los miembros de la comunidad se presentan como exigencias éticas a las que el Estado debe responder”*¹⁴⁵. La encarnación histórica del Estado social es el llamado Estado benefactor, aquel ligado a las políticas keynesianas en materia económica, que como ya señalamos anteriormente, busca salvar al capitalismo de sus crisis, aumentando el consumo.

El problema del Estado benefactor es que hace a los ciudadanos dependientes de la clase política y de decisiones burocráticas, además de crear ciudadanos pasivos y no activos¹⁴⁶. Las críticas que Cortina hace al Estado benefactor (que también podemos llamar Estado de bienestar o más correctamente Estado Social de Derecho) son cuatro. En primer lugar el Estado

¹⁴⁵ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 77.

¹⁴⁶ Usamos la voz *ciudadanos activos y pasivos* en sentido general y no en sentido kantiano. Para Kant un *ciudadano activo* es aquel que es independiente civilmente y no depende jurídica ni económicamente de nadie; por otro lado, el *ciudadano pasivo* es aquel que si depende jurídica o económicamente de otro este es el caso de niños, mujeres y dementes.

Social tiende a convertirse en un *megaestado* que no puede autosostenerse, el capitalismo de Estado conlleva a las mismas crisis que el capitalismo desregulado. Si bien el Estado Social tiene un punto a favor, a saber, que busca garantizar *mínimos de justicia*, Adela Cortina señala que hoy en día esa debe ser tarea de todos los Estados. Un segundo error en el que cae el Estado de bienestar dice relación con la protección de los Derechos Humanos. Ésta “no demanda una institucionalización de la solidaridad, entre otras razones, porque la solidaridad no puede institucionalizarse”¹⁴⁷, es en éste sentido en el que nuestra autora señala que se forman ciudadanos pasivos y no activos. De esto se deriva un tercer problema y es la desaparición de la actividad de la Sociedad Civil.

La solución a estos problemas para Adela Cortina va más allá del Estado Benefactor y del Estado liberal, incluso va más allá del Estado nacional, lo que busca es situar el accionar del Estado ya no en un plano meramente local, sino que mundial. El Estado de justicia busca ser la solución, un Estado que va más allá de las fronteras nacionales, un Estado verdaderamente ético, un Estado que cree ciudadanos activos.

Tal Estado debe considerarse un Estado Social de Derecho, un Estado que no lo controle todo sino que garantice mínimos entendidos como mínimos de

¹⁴⁷ Ibid., pp. 75-76.

justicia. El Estado de justicia apunta tanto a la libertad como a la igualdad, por lo que los ciudadanos serían legítimos propietarios de bienes sociales. En aras de dar un contenido cierto al Estado Social de Derecho y alejándose radicalmente del Estado liberal, Adela Cortina señala que “[c]ada persona debe a la sociedad mucho, tanto de sus facultades como del producto de ellas. Carece, pues, de sentido que los bienes sociales no estén socialmente distribuidos de forma de que cada uno de sus legítimos propietarios goce al menos de un ingreso básico, una vivienda digna, un trabajo, asistencia sanitaria, educación, apoyo en tiempos de vulnerabilidad, amén de esos bienes públicos que no pueden individualizarse”¹⁴⁸. Nadie puede indicar a otro como ser feliz, no puede imponerse un modo de vida buena, es por eso que lo que se busca universalizar son *mínimos de justicia*.

En concordancia con un Estado de justicia, la profesora Cortina propone una síntesis entre el liberalismo igualitario y el comunitarismo, sin olvidar la importancia y el aseguramiento de los Derechos Económicos Sociales y Culturales. En tal proyecto la ciudadanía requiere de dos cosas:

1) *Un ideal de justicia racional, preocupada por la igualdad social*. Este es el aporte del Liberalismo Igualitario. Rawls es el gran representante del liberalismo igualitario (por este motivo fue necesario hacer una revisión de su obra), pero

¹⁴⁸ Ibid., pp. 91-92.

no el único destacan también los trabajos de Ronald Dworkin¹⁴⁹ y Amartya Sen¹⁵⁰. El liberalismo igualitario “se trata de teorías filosóficas sobre la justicia en las cuales la igualdad radical en lo económico y lo social es concebida como uno de los valores constitutivos de las sociedades capitalistas liberales”¹⁵¹. Los mínimos de justicia están íntimamente relacionados con ese primer punto, ya que encarnaran, como veremos, la *ciudadanía social* aquella que busca entregar a todos un piso mínimo de bienes materiales buscando la igualdad de condiciones¹⁵².

2) *Un sentimiento de pertenencia a una comunidad*. Los comunitaristas argumentaron que el ideario de justicia rompe con el sentimiento de comunidad. La crítica del comunitarismo al liberalismo igualitario, desarrollada principalmente por Charles Taylor¹⁵³, Will Kimlycka¹⁵⁴ y Alasdair MacIntyre¹⁵⁵, apunta a que el liberalismo suele ser homogeneizador y asesino de culturas, produce que los individuos se preocupen de ellos como individuos y no de su comunidad (en términos identitarios). El proyecto comunitarista busca defender el sentimiento de comunidad y la identidad cultural. Adela Cortina, toma lo

¹⁴⁹ Cf: DWORKIN, Ronald. 2009. *Los derechos en serio*. Ariel. Barcelona; DWORKIN, Ronald. 2003. *Virtud soberana: la teoría y práctica de la igualdad*. Paidós. Barcelona.

¹⁵⁰ Cf: SEN, Amartya. 2008. *Bienestar, Justicia y mercado*. Paidós. Barcelona.

¹⁵¹ CALLINICOS, Alex. 2006. *Igualdad y Capitalismo*. Op. Cit. p. 265.

¹⁵² Para discutir la idea de *igualdad de oportunidades*: Cfr: DUBET, François. 2011. *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Siglo XXI. Buenos Aires.

¹⁵³ Cf: TAYLOR, Charles. 1993. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. F.C.E: México D.F.

¹⁵⁴ Cf: KIMLYCKA, Will. 2003. *La política vernácula*. Paidós. Barcelona.

¹⁵⁵ Cf: MACINTYRE, Alasdair. 2001. *Tras la virtud. Crítica*. Barcelona.

esencial de tal proyecto y propone diferenciar entre justicia (mínimos morales) y vida buena (máximos de felicidad).

Los mínimos de justicia son distintos al bienestar y buscan poner freno al capitalismo salvaje. “Los *mínimos de justicia son cosa de los Estados, mientras que el bienestar págueselo cada quien de su peculio*”¹⁵⁶. El Estado en el que Cortina está pensando es de justicia, que no debe confundirse con bienestar. “*Confundir la justicia, que es un ideal de la razón, con el de bienestar, que lo es de la imaginación, es un error por el que podemos acabar pagando un precio alto: olvidar que el bienestar ha de costárselo cada quien a sus expensas, mientras que la satisfacción de los derechos básicos es una responsabilidad social de justicia, que no puede quedar exclusivamente en manos privadas, sino que sigue haciendo indispensable un nuevo Estado Social, no de bienestar – alérgico al megaestado, alérgico al electoralismo, y consciente de que debe establecer unas nuevas relaciones con la sociedad civil*”¹⁵⁷.

En tal sentido, la conjunción entre justicia y comunidad hace posible distintos tipos de ciudadanía, a saber: ciudadanía política, civil, social, multicultural y económica. Así, para Cortina, la realización de la justicia, como primera virtud de las instituciones, no puede sino ser realizada mediante el ejercicio activo de

¹⁵⁶ CORTINA, Adela. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p 84.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 87.

la ciudadanía. En Estado de justicia es una Estado de ciudadanos activos (atendiendo a cada esfera de la ciudadanía).

Si la ciudadanía es la forma de acceder a las demandas que se condicen con la justicia, cabe preguntarnos: ¿qué es la ciudadanía? Precisamente es a esa interrogante a la que este capítulo busca dar respuesta. En nuestros días el concepto de ciudadanía ha sido el centro de atención. Actualmente es un concepto muy en boga y muy de moda, debido principalmente a las múltiples manifestaciones vividas el año 2011, a lo largo de todo el globo, principalmente en Europa, medio oriente, y en nuestro país y que siguen manteniéndose fuertes hasta hoy. La teoría de la ciudadanía de Cortina apunta a construir sociedades moralmente pluralistas, una sociedad que atienda a una ética de mínimos, no de máximos, a valores compartidos y universalizados pero debe permitir que los individuos puedan forjar sus máximos de felicidad. Lo que importa a la ciudadanía¹⁵⁸ es la justicia, al hombre la felicidad. Pero la ciudadanía a la que apunta Adela Cortina “no basta la racionalidad de la justicia, sino que es necesario contar con la emotividad que procede del sentimiento de pertenencia a una comunidad”¹⁵⁹. La ciudadanía que en tales términos propone la filósofa valenciana es “el gozne entre ética, política y economía”¹⁶⁰. Si

¹⁵⁸ La voz *ciudadanía* en el proyecto de cortina debe entenderse en su sentido normativo, pero donde se materializa es en los individuos de una sociedad.

¹⁵⁹ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., pp. 32-33.

¹⁶⁰ CORTINA, Adela. 2010. Justicia Cordial. Op. Cit., p. 55.

preguntásemos a Adela Cortina qué es la ciudadanía es posible que no nos de una definición analítica del término, de hecho nos parece que su obra precisamente busca evitar aquel tipo de definiciones, nos parece que buscaría dar respuesta a la pregunta señalando como debe manifestarse la ciudadanía en cada una de sus dimensiones a saber: ciudadanía política, ciudadanía social, ciudadanía civil, ciudadanía intercultural y ciudadanía económica, las que son posibles *educando en valores*. En las próximas páginas referiremos a dichas esferas.

4. Educar en valores

Para lograr plena ciudadanía es necesario *educar en valores*, sea en la escuela, la familia, o desde los medios de comunicación. Los valores a los que Cortina refiere son valores morales propios del ciudadano, valores morales cívicos.

Debido a que estos son valores morales, es necesario hacer referencia a qué entiende Cortina por valores morales. En primer lugar, los valores morales están íntimamente realizados con la voluntad y la libertad, recae en nosotros mismos su realización. En tal sentido los valores son netamente humanos. Es debido a aquello que buscamos universalizar los valores, ya que una vida sin valores, es *deshumanizante*.

Convengamos que hay valores que podríamos considerar deseables o recomendables, pero no imprescindibles, tales como la belleza o la utilidad, ¿existe un verdadero problema con que algo sea estéticamente feo o inútil?

Así las cosas ¿cuáles son los valores que deben ser universalizados? La respuesta es categórica: la libertad, la igualdad, el respeto activo, la solidaridad y el diálogo. Al ser conceptos amplios es necesario dotarlos de contenido, tal y como lo hace Cortina.

La libertad, como valor, ha sido uno de los valores sobre los que más han teorizado los filósofos modernos¹⁶¹, además de ser uno de los primeros valores defendidos por la revolución francesa. Para Cortina la libertad es un valor propio de los ciudadanos, de aquellos que son señores de ellos mismo, capaces de participar y de deliberar, no sólo de obedecer. La libertad como valor cívico presenta tres formas a las que hay que atender. En primer lugar debemos diferenciar la libertad como participación. Significa “sustancialmente *participación en los asuntos públicos*, derecho a tomar parte en las decisiones comunes, después de haber deliberado conjuntamente sobre las posibles

¹⁶¹ Entre estos podemos nombrar a Kant, Hegel, Marx y Rawls, entre otros.

opciones”¹⁶². Hoy el espacio público es encarnado por varias instituciones, de tal manera que la libertad como participación puede ser ejercida en la escuela, la universidad, la empresa, las organizaciones vecinales, las organizaciones de consumidores, las organizaciones cívicas en general. La libertad como participación es un valor básico en el que un proyecto de ciudadanía serio no puede prescindir. En segundo lugar debemos diferenciar otra forma de libertad, la libertad como independencia. Podría entenderse esta forma de libertad como la madre de las libertades individuales, como el disfrute de la vida privada, de la familia y de la propiedad privada. “Pero entender por *libertad* exclusivamente este tipo de independencia da lugar a un individualismo egoísta, a la defensa de cuartelaría de individuos cerrados sobre sus propios intereses. Cada uno exige sus derechos, pero nadie está dispuesto a dejarse la piel para conseguir que se respeten los ajenos”¹⁶³. En tal sentido lo que se busca es que cada derecho que crea exigible debe poder ser exigible por los demás. “Universalizar libertades exige solidaridad, porque la desigualdad de las personas es innegables y sin ayuda mutua es imposible que todos gocen de libertad”¹⁶⁴. Una tercera cara de la libertad, refiere a la libertad como autonomía. Ésta permite que el individuo se de sus propias leyes conscientes de que hay actos humanizantes y otros deshumanizantes, la autonomía permite optar por leyes considerando nuestra propia humanidad y no la imposición de *el otro*.

¹⁶² CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 231

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 233-234.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p 234.

Pero a la vez implica un esfuerzo, el de sumarse a las leyes de *el otro*. Este tránsito entre el yo y el otro es el que la autonomía permite.

En segundo lugar, es necesario referirnos a la igualdad. También podemos definirlo como un valor moderno, que también fue defendido por la Revolución Francesa. Permite distintas acepciones como: igualdad ante la ley; igualdad de oportunidades (se busca compensar las desigualdades naturales y sociales); igualdad en las prestaciones sociales. En tal sentido los Derechos Humanos de segunda generación, los Derechos Económicos, Sociales y Culturales abogan por realizar la igualdad de todas las personas. La igualdad es imprescindible para el verdadero logro de la libertad

En tercer lugar, Cortina entiende que el respeto activo es un valor fundamental. Debe diferenciarse de la tolerancia, ya que ésta consiste un mero *dejar hacer*. El respeto activo consiste “no sólo en soportar estoicamente que otros piensen de forma distinta, tengan ideales de vida feliz diferentes a los míos, sino en el *interés positivo por comprender sus proyectos*, por ayudarles a llevarlos adelante, siempre que representen un punto de vista moral respetable”¹⁶⁵.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 240.

En cuarto lugar, identificamos como valor fundamental la solidaridad. La relación básica en la solidaridad es definida por el *interesarse en el otro*. La solidaridad que a Cortina le interesa no es la solidaridad gremial o grupal, sino aquella que piensa en todos los afectados por las acciones particulares o grupales.

El último gran valor es el diálogo. El diálogo permite la búsqueda de la verdad y la justicia de forma cooperativa. “No son la imposición y la violencia los medios racionales para defender lo verdadero y lo justo o para resolver con justicia los conflictos”¹⁶⁶. Para que un diálogo sea serio debe sujetarse a algunas condiciones que lo hagan válido. En él deben participar todos los afectados (pueden ser representados); debe haber disposición de escuchar al otro, debe ser bilateral; los interlocutores deben estar dispuestos a dejarse convencer si la posición del otro es más razonable; *entenderse* en términos dialógicos implica el logro de acuerdos sobre *mínimos* sobre los que se puede seguir conversando; la decisión final debe ser, siempre, universalizable, si esta es errada debe poder ser modificada.

Tanto la libertad, como la igualdad, el respeto activo, la solidaridad y el diálogo, dotan de contenido, y hacen posible, lo que Cortina entenderá como justicia. La teoría de la ciudadanía que busca desarrollar apunta a la ciudadanía cosmopolita, una ciudadanía que rompa todas las barreras, pero que esté

¹⁶⁶ Ibid., p. 248.

construida y cimentada en los valores aludidos. La ciudadanía que Cortina está teorizando, trasciende los Estados nacionales y transnacionales (como la Unión Europea), aboga por una teoría de la ciudadanía que apunte a formar *ciudadanos del mundo*, una teoría de la ciudadanía que debe ser entendida como una teoría de la ciudadanía cosmopolitita. Todos y cada uno de los Estados deben ser Estados de justicia, Estados ciudadanos. Si la justicia no es global no es real.

De este modo, si la justicia se logra a través de la ciudadanía, se hace absolutamente necesario atender a cada una de las dimensiones de la ciudadanía propuestas por Cortina. Examinaremos, por lo tanto: La ciudadanía política; la ciudadanía civil; la ciudadanía intercultural y ciudadanía economía.

5. Ciudadanía política

El concepto moderno típico de ciudadanía atiende precisamente a la ciudadanía política, a la relación que un individuo tiene con los otros al formar parte de una comunidad política, ya que en definitivas cuentas esta es la relación primaria existente entre individuo y sociedad. La ciudadanía política es la forma más básica de ciudadanía al manifestarse como participación en la comunidad política. Adela Cortina identifica dos tradiciones respecto de la

participación política, que hasta el día de hoy pueden identificarse: la tradición política propia de la polis griega y la tradición jurídica de la *civis* romana.

La tradición griega busca participación política activa en la comunidad. “el ciudadano es, desde esta perspectiva, el que se ocupa de *cuestiones públicas* y no se contenta con dedicarse a sus asuntos privado, pero además es quien sabe que la *deliberación* es el procedimiento más adecuado para tratarlas, más que la violencia, más que la imposición; más incluso que la votación que no es sino el recurso último, cuando ya se ha empleado convenientemente la fuerza de la palabra”¹⁶⁷, la violencia es superada por la comunicación. La tradición de la participación política propia de la polis griega, es la madre de la teoría republicana, que ve en la república como modelo de gobierno y en la participación activa de los ciudadanos la posibilidad de consenso y de un orden democrático. En la esfera pública, para decirlo con Arendt¹⁶⁸, el ciudadano se realiza como tal, desarrolla sus cualidades y adquiere virtudes cívicas. El mero individualismo saca al individuo de su humanidad y obviamente pierde su ciudadanía. El hombre es tal en una comunidad política. Hoy es común que los republicanos vuelvan a Aristóteles, ya que hay está la madre del cordero. Para ellos el hombre es un *zoon politikon*, un animal político, el que tiende a la participación política. Los problemas que la tradición ateniense presenta para su aplicación hoy en día son: la desprotección de la vida privada, el individuo

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁸ Cfr: ARENDT, Hannah. 2005. La condición humana. Paidós. Buenos Aires.

queda sometido a la decisión asamblearia; y la imposibilidad de la decisión asamblearia, de la participación directa en un mundo de grandes ciudades.

La protección jurídica romana, tradición recuperada por el liberalismo, busca resolver tales problemas. En Roma era ciudadano aquel que, para decirlo con Gayo, “actúa bajo la ley y espera la protección de la ley a lo largo y ancho de todo el imperio: es el miembro de una comunidad que comparte la ley, y que puede identificarse o no con una comunidad territorial”¹⁶⁹. Ahora son las leyes el espíritu de la ciudadanía, la ciudadanía política participativa se convierte en ciudadanía legal. Es común hoy en día que las Constituciones definan la ciudadanía en sus artículos¹⁷⁰. El gran problema que presenta la tradición romana es que, la ciudadanía se convierte en un mero estatuto legal.

¿Qué hay hoy? “Ninguna teoría de la ciudadanía relevante está dispuesta a prescindir de los derechos subjetivos, a los que hace acreedora la ciudadanía legal, ninguna rebaja la importancia de la deliberación en los asuntos públicos. Adela Cortina se enmarca dentro de este proyecto tratando de vincular los proyectos de Rawls (como liberal) y de Habermas (como republicano). El proyecto de Cortina será ecléctico y no olvidará ninguno de estos dos flancos. Si bien las tradiciones ateniense y romana, son importantes para entender el

¹⁶⁹ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 54.

¹⁷⁰ Nuestra Constitución Política lo hace en los artículos 10 y siguientes.

desarrollo de la teoría de la ciudadanía hoy, no podemos pasar por alto lo que en la época moderna se desarrolló respecto de la teoría de la ciudadanía y sobre todo respecto a la teoría del Estado.

Pensadores como Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant y Hegel, se preocuparon de definir al Estado. De sus definiciones, podemos colegir que todas tienen un elemento en común: ven al Estado como una forma de ordenamiento político en el que se desarrolla la sociedad o más bien se realiza. En tal sentido, los ciudadanos son aquellos miembros con plenos derechos y sienten pertenencia a aquella comunidad. El Estado debe cumplir funciones que apuntan a: garantizar la paz, hacer justicia, garantizar la libertad. Los ciudadanos son aquellos que gozan de la protección estatal, “ostentan la nacionalidad de ese país”¹⁷¹. A este respecto, es importante relacionar nacionalidad y ciudadanía o nación y ciudadanía ya que la nacionalidad no se reduce al mero estatuto legal, por ende debemos entender qué es la Nación.

El concepto Nación tiene dos concepciones: a) Naturalista, aquel que define por factores naturales que hacen o definen a los habitantes (raza, lengua, territorio); b) Espiritualista, aquel en que existe una comunidad de Cultura, la que posee elementos identitarios que son los referidos a un fin común o comunidad de fines. Adhiriendo la pluralidad de razas y lenguas al interior de la

¹⁷¹ CORTINA, Adela. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía, Op. Cit., p. 57

nación. El Derecho Constitucional ha distinguido dos corrientes doctrinarias respecto del concepto de Nación. En primer lugar la doctrina francesa¹⁷² que identifica nación y pueblo y la doctrina alemana que señala que la nación se conforma respecto de factores culturales¹⁷³. Hoy el concepto de Nación busca ser un concepto amplio, no sectario e integrador, “hoy en día la idea e nación que genera adhesión y lealtad no es la que un grupo o varios imponen coactivamente, sino la que libremente aceptan porque se sienten unidos por una historia común, por unos símbolos compartidos, en sentido amplio”¹⁷⁴

Como colofón, es preciso señalar que la ciudadanía política hoy es amplia e integradora, se busca tanto la participación en la esfera pública, como también es preciso entregar cierta certeza jurídica a los ciudadanos respecto de su estatus, ya que el Estado está conformado por ciudadanos (agrupados en distintas naciones y las que se sienten pertenecientes). Para el lector un concepto de ciudadanía política como el recién esbozado puede ser vago, pero la ciudadanía política de un *ciudadano del mundo* (la meta de Cortina) es aquella que usa la deliberación para resolver, aquella que incluye y que no excluye, aquella que protege la libertad, la paz y la justicia, pero no sólo dentro

¹⁷² Cfr.: HAURIOU, Maurice. 2003. Principios de Derecho Público y Constitucional. Madrid. Comares.

¹⁷³ Cfr.: HELLER, Hermann. 1998. Teoría del Estado. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

¹⁷⁴ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 62.

de las fronteras del Estado sino que más allá de este. Para Cortina aquello es posible ya que los individuos agrupados en asociaciones civiles trascienden al Estado y poseen un *potencial ético universalizador*, es por esta razón que el próximo paso es examinar la ciudadanía civil. Sin la ciudadanía civil no podemos concebir la ciudadanía política.

6. Ciudadanía Civil

El individuo es, antes que todo, miembro de una sociedad civil, “parte de un conjunto de asociaciones no políticas ni económicas, esenciales para su socialización y para el cotidiano desarrollo de su vida”¹⁷⁵. Es por eso que es necesario preocuparnos de la ciudadanía civil, debido a su íntima ligazón con la idea de sociedad civil. Hoy el concepto de sociedad civil es entendido de dos maneras. Nos encontramos con una noción neoliberal que entiende a la sociedad civil como aquella institución social (en la que todos los individuos forman parte) que busca exaltar la libertad individual y la economía capitalista, en tal sentido la sociedad civil no tendría relación con la *civilidad* y la solidaridad. Por otro lado, nos encontramos con un concepto de sociedad civil, que nada tiene que ver con la economía sino que se define como aquella instancia en la que todos los individuos forman parte, donde es posible la

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 134.

participación, la *civilidad* y la solidaridad. La teoría actual se inclinará por la segunda definición¹⁷⁶

La sociedad civil para Adela Cortina está íntimamente ligada a la idea de una ética cordial o *ethica cordis*, basada en el reconocimiento recíproco (herencia de Hegel), en el uso del hombre como fin (herencia de Kant) y en el sentimiento de compasión (herencia de la tradición anglosajona). La ética cordial pone fin al entendimiento del hombre como *Homo oeconomicus*¹⁷⁷, las teorías economicistas y erran en su concepción de la conducta humana, el incentivo del hombre no es económico (no es el móvil esencial de sus acciones). Tampoco presentan buenos argumentos quienes sostienen que es la coacción la que permite el buen funcionamiento de la sociedad. La aprobación, el reconocimiento puede ser un incentivo real, el sentirse parte de algo para Cortina es un incentivo mucho mayor. “Las razones del corazón superan con mucho a las del temor y el cálculo. Participar en las comunidades y asociaciones de la sociedad civil es, en consecuencia, el mejor modo de aprender a ser un buen ciudadano¹⁷⁸”.

¹⁷⁶ Un principal exponente es Michael Walzer. Cfr.: WALZER, Michael. 1995. The Civil Society Argument, en: BEINER, Ronald. 1995. Theorizing Citizenship. Suny press. New York, EEUU

¹⁷⁷ Término introducido por John Stuart Mill y retomado por Hayek y la mayoría de los teóricos neoliberales. Entienden al hombre como un ser que tiende al mercado, sus instituciones apuntan al logro del mercado perfecto.

¹⁷⁸ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 119.

Adela Cortina considera que los teóricos actuales de la sociedad civil están en lo cierto pero yerran al concebir a la sociedad civil “más que como una esfera autónoma, como un ámbito que debemos potenciar para que sea posible la democracia”¹⁷⁹. Si bien la sociedad civil en general puede entregar al individuo bastantes valores, encontramos en ella *un potencial ético universalizador*. Cortina señala que ya Marx había pensado *la revolución social* desde una clase, el proletariado, quien representaba intereses no sólo de clase sino que de liberación humana. “y es que es el *impulso ético*, más que la civilidad nacional o estatal, el que exige universalismo, el que incita a traspasar los límites individuales y grupales hacia una ciudadanía cosmopolita”¹⁸⁰. El proyecto de ciudadanía civil de Cortina tiene como principal objetivo universalizar la aristocracia.

La propuesta de Cortina de universalizar la aristocracia, no está relacionada con el concepto clásico de aristocracia, de hecho constantemente muestra desprecio por aquella aristocracia que vive de títulos del pasado. También rechaza la teoría elitista de la democracia, aquella que pregona que en las lecciones son elegidos *los mejores* de las élites políticas. Hoy no hace falta ser el mejor para entrar en el negocio político, tener contactos esos más importante

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p.138.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 139-140.

que tener ideas. Quienes están en el poder son *los mediocres* e hicieron creer a la mayoría que “la excelencia es fascista y la mediocridad, democrática”¹⁸¹.

Hoy los sectores privilegiados son tres aristas: el tercer sector (del que me ocuparé en el apartado sobre ciudadanía económica), las profesiones y la opinión pública.

Cortina señala que hoy por hoy *la riqueza de las naciones*, está en la cualificación de sus *recursos humanos*. La calidad de los servicios y de los productos, cobra suma importancia. En tal sentido las profesiones no deben contentarse con ser mediocres , con el mero *ethos* burócrata el que sólo busca adecuarse a la mera legalidad, los profesionales , señala Cortina, deben aspirar a la excelencia, a esa *aristocracia*, que no debe ser cosa de pocos sino de todo aquel que desempeñe una actividad profesional.

La profesión debe entenderse como una actividad social cooperativa que busca el cumplimiento de metas internas, entregar a la sociedad un bien específico, muchas veces no tangible. Así, el bien que deben entregar los abogados es la justicia, los médicos la salud y el profesor educación, por mencionar algunos. En tal sentido, la profesión no debe ser instrumentalizada, debe considerarse como un fin en sí mismo. De acuerdo con esto la excelencia en las profesiones, consiste en practicar cada actividad profesional compitiendo

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 143.

con uno mismo, ofrecer un servicio más allá de lo meramente legal. La excelencia es lo que buscan lograr la ética de las profesiones. Los colegios profesionales juegan un rol importantísimo en este asunto. Deben entender la profesión como una actividad social, por lo que sus códigos éticos deben contener normas convenidas dialógicamente integrando tanto a profesionales como a todos los afectados.

Aquí entra en juego la *Opinión Pública*, que para cumplir un rol verdaderamente cívico debe exigir que todas las actividades sociales se desarrollen en concordancia a los bienes internos legitimados socialmente. La legitimación es entregada por el diálogo, que debe incluir a todos los afectados, a todos los interlocutores válidos. El diálogo debe darse en todo ámbito, económico, social, político, etc., debe ser un diálogo continuo. En la misma línea dialógica se encamina la ciudadanía intercultural, es por eso que para mostrar su proyecto de manera completa desarrollaremos un breve apartado sobre aquella esfera de la ciudadanía.

7. Ciudadanía Intercultural

Como ya hemos señalado anteriormente el proyecto de la profesora Cortina rompe con las fronteras del Estado nacional, por lo que debe atender a todos los grupos pertenecientes a un pueblo. Se debe tener en cuenta que todos los

países son culturalmente diversos, es precisamente esta diversidad cultural la que pone en tela de juicio la identificación del Estado con una nación¹⁸², las minorías cada vez con más fuerza reivindican derechos que por justicia les corresponden: la autonomía, los derechos lingüísticos, la representación política, las reivindicaciones territoriales, la política de migración, etc. Podemos colegir entonces que la ciudadanía plena es aquella que entre otras cosas incluye la identidad del sujeto, o para decirlo más correctamente, permite a los individuos, en tanto ciudadanos, forjar su identidad. El multiculturalismo es una realidad que es imposible pasar por alto.

Charles Taylor en su obra *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*¹⁸³ pone en el tapete problemas antes poco discutidos como por ejemplo: cómo deben ser las relaciones entre las culturas, qué debe entenderse por nación e identidad o cultura. El argumento de Taylor señala que el reconocimiento del multiculturalismo es una cuestión de justicia. Para Cortina, tal cosa no es del todo correcta, señala que “los problemas multiculturales no son sólo de justicia, sino también de *riqueza* humana. Lo cual significa que tenemos a todas las culturas por igualmente dignas *a priori*, ya que cada una de ellas ha de mostrar hasta qué punto lo es”¹⁸⁴. En este orden de cosas la

¹⁸² Es éste precisamente el caso de nuestro país, el encabezado del quinto artículo de nuestra Constitución versa así: La soberanía reside esencialmente en la Nación

¹⁸³ Véase nota 147.

¹⁸⁴ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 182.

propuesta de Adela Cortina parte del ideario multicultural pero busca *superarlo*. Todas las culturas pueden aprender de sus vecinas, ninguna tiene la verdad absoluta. Su propuesta busca la *Interculturalidad*. “En este sentido, una *ética intercultural* no se contenta con asimilar las culturas relegadas a la triunfante, ni siquiera con la mera coexistencia de las culturas, sino que invita a un diálogo entre culturas de forma que respeten sus diferencias y vayan dilucidando conjuntamente qué consideran irrenunciable para construir desde todas ellas una convivencia más justa y feliz”¹⁸⁵ .

Sobre el proyecto Intercultural es necesario precisar algunos puntos. En primer lugar, no busca asimilar las culturas a una dominante, no busca homogeneizar la diferencia (como sostienen que lo ha hecho el liberalismo). En segundo lugar, no busca fundar un pluralismo sin límites, para decirlo con Orellana Benado¹⁸⁶, todo pluralismo debe tener un rango abierto pero acotado. El interculturalismo nos recuerda que debemos respetar la diferencia no discriminatoria, pero no respetar aquellas diferenciaciones discriminatorias (ya sea por raza, sexo, edad o género). En tercer lugar, el interculturalismo recuerda que la identidad no es natural, sino que se forma. Por último, el diálogo entre culturas permite entender tanto nuestra propia cultura como la

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.183

¹⁸⁶ Cfr.: ORELLANA BENADO, Miguel. Pluralismo: una ética del siglo XXI. Universidad de Santiago: Santiago, 1994.

vecina. Nuevamente el proyecto de Cortina apunta al diálogo, a la formación de un *ethos dialógico intercultural*.

La ética dialógica, traducida en ética cordial propia de Adela Cortina se funda en tres tradiciones distintas. Es heredera de la tradición deontológica kantiana, aquella que reconoce siempre, y en todos los casos, al hombre como un fin y nunca como un medio. Por otro lado recoge elementos del reconocimiento hegeliano, en el que los individuos sólo son tales desde el momento en que son reconocidos por otros individuos (y viceversa). Por último toma elementos de la tradición cristiana, el sentimiento de comunidad, confía en que el *espíritu* se revela en comunidad, además recoge de ésta un claro sentimiento de compasión.

La ética dialógica intercultural, persigue mínimos de justicia, “aquellos que precisamos potenciar para que los interlocutores puedan dialogar en pie de igualdad, y cualquier rasgo cultural que ponga en peligro la defensa de esos mínimos pertenece al ámbito de los rechazables”¹⁸⁷. Aquel diálogo no debe surgir desde una cultura determinada, el procedimiento no puede ser establecido unilateralmente, debido a que al hacerlo el diálogo no es efectivo¹⁸⁸. El diálogo

¹⁸⁷CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 215.

¹⁸⁸ Esto es común en Chile. Las comunidades indígenas son consultadas a través de procedimientos de consulta ciudadanas establecidos en leyes medioambientales. Tales consultadas ciudadanas son técnicas y legalistas, por lo que están lejos de incluir verdaderamente a las comunidades.

debe surgir desde un *Liberalismo radical*, el que permita la posibilidad de un espacio público y autónomo en el que distintos grupos culturales busquen acuerdo. “A través del diálogo deberían, no sólo luchar por el reconocimiento de sus derechos, sino sobre todo estar dispuestos a aclarar responsablemente que aportaciones realiza su propuesta para un crecimiento de la riqueza humana, porque las culturas [...] son tradiciones de sentido; no sólo del sentido de la justicia, sino también del sentido de la vida. Ponerlas en diálogo es una exigencia de justicia y una necesidad vital en sociedades en que el sentido es un recurso tan dolorosamente escaso.

8. Ciudadanía Social

Al comenzar este capítulo hicimos referencia al espíritu mismo de la ciudadanía social, el paso de El Estado de bienestar al Estado de justicia. Es preciso señalar que el proyecto de la profesora valenciana tiene como principal enemigo el capitalismo desregulado y salvaje propuesto por Hayek, Friedman y Nozick, esto explica el porqué del paso del estado benefactor al Estado de justicia, la solución no es el keynesianismo, sino un estado verdaderamente ético y social.

La noción de ciudadanía social tiene origen en la obra de T. H. Marshall¹⁸⁹, donde señala que un ciudadano es tal cuando “en una comunidad política goza no sólo de *derechos civiles* (libertades individuales), en los que insisten las tradiciones liberales, no sólo de *derechos políticos* (participación política), en los que insisten los republicanos, sino también de *derechos sociales* (*trabajo, educación, vivienda, salud, prestaciones sociales en tiempos de especial vulnerabilidad*)”¹⁹⁰. El Estado social terminó convirtiéndose en un mega-Estado insostenible económica y cívicamente, es precisamente eso lo que busca remediar Cortina al proponer un nuevo Estado social, un Estado de justicia, preocupado de universalizar e institucionalizar los mínimos de justicia no el bienestar.

El horizonte es el cumplimiento de los Derechos Económicos Sociales y Culturales, pero su cumplimiento está supeditado a algunas condiciones, tales como el desempleo estructural y no coyuntural, por lo que el logro del pleno empleo pareciera una meta casi imposible debido a la sustitución del hombre por la máquina y el aumento considerable de la demanda por trabajo. Otro problema es la escasez de recursos por lo que se genera un gran problema de distribución. Aun así eliminar la desigualdad es tarea principal si lo que se busca es el logro de una ciudadanía plena y participativa. En tal sentido hay lo

¹⁸⁹ Cfr.: MARSHALL, Thomas H. Ciudadanía y clase social. Alianza: Madrid, 1998.

¹⁹⁰ CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Op. Cit., p. 66.

que concierne a la ciudadanía social no puede en ningún sentido estar determinado por el mercado. “Los bienes de cualquier sociedad son *bienes sociales*, de los que participan quienes en ella viven. Nadie es dueño de sus facultades y del producto de sus facultades, sin deber por ellas nada a la sociedad [...] Cada persona debe a la sociedad muy mucho, tanto de sus facultades como del producto de ellas. Carece, pues, de sentido que los bienes sociales no estén socialmente distribuidos, de forma que cada uno de sus legítimos propietarios goce al menos de un ingreso básico, una vivienda digna, un trabajo, asistencia sanitaria, educación, apoyo en tiempos de vulnerabilidad, amén de esos bienes públicos que pueden individualizarse”¹⁹¹, precisamente esto es a lo que Cortina se refiere con los *mínimos de justicia*.

En una interesante columna de opinión en el diario *El País*, se manifestó respecto al libro de Tony Blair y el *nuevo laborismo* y la propuesta de un *Nuevo Contrato para el Bienestar*, como una tercera vía¹⁹², que promueve un contrato entre el ciudadano y el Estado, “que se sustenta sobre dos pilares: el trabajo de los que pueden trabajar y la seguridad de los que no pueden hacerlo. [...] Un contrato entre el Estado y una ciudadanía activa sí es necesario, pero entre un Estado social de justicia y unos ciudadanos responsables, conscientes de que

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 91.

¹⁹² La tercera vía es la propuesta política que va más allá del socialismo y del neoliberalismo. Blair (como político) y particularmente Giddens (como teórico) han llamado así a la socialdemocracia de fines del siglo XX, que busca ser la democracia del siglo XXI. Cf: GIDDENS, Anthony. *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*. Taurus: Madrid, 2000.

esa justicia es también cosa suya, prestos a crear uno y otros esos puestos de trabajo que el español no rechaza por pereza, sino que no puede asumir porque no existen [...] Firmemos, pues, pero ya, ese contrato por el que Estado y ciudadanía se comprometen a generar oportunidades para cuantos tienen capacidad para aprovecharlas, y no carguemos a la cuenta del "bienestar social" lo que es una elemental cuestión de justicia"¹⁹³.

Para lograr la ciudadanía social ya no es posible buscar soluciones a nivel nacional, es necesario apuntar a soluciones globales. Para el logro de la ciudadanía social es absolutamente necesario el buen funcionamiento de todas las esferas de la ciudadanía que ya hemos señalado, pero es indispensable lograr ciudadanía económica.

9. Ciudadanía Económica

El concepto de ciudadanía económica ha ido tomando fuerza paulatinamente. Lo que se busca es la participación activa de los ciudadanos en la toma de decisiones económicas ya no como siervos o súbditos sino como señores de sí mismos. La ciudadanía económica es una ciudadanía de los afectados, de todos los afectados, implica tanto una ética discursiva aplicada al ámbito de la

¹⁹³ CORTINA, Adela. 1998. Ciudadanía social. El País. Madrid, España. 8/8/1998.

economía y la empresa; como un capitalismo de afectados o *stakeholder capitalism*. El proyecto de la profesora Cortina se hace cargo de ambos ejes.

Antes de continuar es necesario aclarar un par de cosas. Primero, por qué me refiero al proyecto de Adela Cortina. Creo que la propuesta de la profesora valenciana es innovadora, además de poner en jaque ciertas instituciones y prácticas en pos de un proyecto de justicia. En segundo lugar es necesario aclarar que el plan de trabajo, desde ahora en adelante, es encaminar nuestro derrotero hacia lo que Cortina propone en su libro *Ética de la empresa*¹⁹⁴.

El concepto de ciudadanía económica nace como respuesta a las críticas de las que fue objeto el concepto de ciudadanía social¹⁹⁵. En tal sentido, la propuesta de Cortina aboga por un proyecto de ciudadanía activa y participativa, “lo cual implica transformar radicalmente la sociedad”¹⁹⁶. Nuestras democracias no son verdaderamente participativas, sino que representativas. Fortalecer la democracia implica necesariamente multiplicar los centros de poder, romper con los monopolios centralizadores. La ciudadanía económica, como ya señalamos, se practica de dos formas: como ética empresarial y como capitalismo de afectados o *stakeholder capitalism*.

¹⁹⁴ CORTINA, Adela. 2000. *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid. Trotta.

¹⁹⁵ Se consideraba que tal concepto de ciudadanía era pasivo, implicaba un *derecho a tener derechos*.

¹⁹⁶ CORTINA, Adela. 2001. *Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía*. Op. Cit., p. 98.

La ética empresarial, a la que dedicaremos un capítulo completo, es una ética aplicada y cívica. Una ética que considera ciudadanos económicos a todos los afectados por una actividad empresarial. Los intereses de todos esos afectados deben ser tomados en cuenta en un proceso de diálogo, en el que es posible el logro de consensos. El proceso de diálogo debe ser horizontal, entre la posición de los afectados y la de las empresas no debe haber asimetría. El objetivo es el logro de una economía justa, y el funcionamiento de empresas *altas de moral*, empresas excelentes.

El capitalismo de afectados, “entiende la empresa como una institución cuya meta no consiste sólo en satisfacer los intereses de los accionistas, porque reconoce que en ella convergen los intereses de distintos grupos, implicados todos ellos por su actividad”¹⁹⁷. Implica de pasar de la lógica del conflicto a la lógica de la cooperación. La empresa ya no debe ser considerada como un instrumento destinado a la satisfacción de necesidades, sino que debe considerarse como un grupo humano que busca satisfacer distintos intereses. Lo que se busca es transformar el capitalismo, tanto desde sus márgenes como desde dentro.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 102.

La ciudadanía económica requiere que la empresa deba convertirse en una empresa ciudadana. Una empresa ciudadana es la que en sus actos asume responsabilidades como por ejemplo no sólo entregar empleo, sino que también debe propiciar armonía y cooperación tanto en su interior como con su entorno social. La empresa ciudadana construye algo que aquellas empresas simples no forjan, un *capital-simpatía*, construyen confianza. El nuevo concepto de empresa requiere de cambios estructurales en las empresas. En primer lugar se debe abandonar el modelo taylorista de producción y dar paso a un modelo postaylorista, pasar de la jerarquía (del mando y la obediencia) a la corresponsabilidad. En segundo lugar la empresa ciudadana debe configurar una cultura organizativa, debe entenderse como una organización dotada de cultura, debe generar compromisos internos y sociales. Deben reconfigurarse las relaciones laborales, no de manera ficticia, “es preciso racionalizar las relaciones laborales, pero esa racionalización será en realidad una pura instrumentalización si no se orienta desde una racionalidad ética que, en lugar de manipular los recursos humanos, incorpora la autonomía personal en el proceso de integración. Incorporar la autonomía personal, quebrando toda manipulación, tomando en serio - por decirlo con Kant – que toda persona es un fin en sí misma y no un simple medio, significa crear auténtica *ciudadanía en la empresa*”¹⁹⁸. La empresa ciudadana debe hacer balances sociales, esto implica no sólo preocuparse por sus números, sino también por su *capital-simpatía*,

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 108.

debe estar consciente de que necesita credibilidad, legitimidad y confianza. La empresa ciudadana, requiere de una ética propia de una ética empresarial.

Una empresa ciudadana debe estar consciente de la nueva división en clases en la "sociedad del saber" y, debe hacerse cargo de la educación de los trabajadores tanto en capacitación como en valores. Es evidente que hoy existen obstáculos para el ejercicio de la ciudadanía económica como la precarización del trabajo y de las relaciones laborales, además de la alta tasa de desempleo, a los que hay que hacer frente. Se tiende a cargar la responsabilidad social al tercer sector, (ONG, voluntariado, fundaciones, asociaciones cívicas y de vecinos, asociaciones de padres, etc.), que se ocuparía de aquello que queda desatendido por la esfera empresarial y política. Esta solución es inaceptable porque libera al mundo empresarial de pecado y culpa. Las empresas deben general capital- social, deben atender a su responsabilidad social.

La empresa ciudadana es aquella capaz de responsabilizarse socialmente, llegar a los más desfavorecidos pero obviamente no debe desatender a su beneficio, "la lógica de la empresa es necesariamente ética, y las empresas inmorales no son, en consecuencia, auténticas empresas"¹⁹⁹. El objetivo de la ciudadanía económica es hacer del mercado un medio y no un fin.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 132.

La ciudadanía económica debe ser entendida, al igual que las demás esferas de la teoría de la ciudadanía de Cortina, de manera global. La forma de llevarla a cabo es a través de empresas socialmente responsables, es decir, de empresas ciudadanas. El método que Cortina propone para crear empresas ciudadanas es la ética empresarial; una ética de organizaciones, cívica y dialógica. El próximo capítulo está dedicado exclusivamente a la ética de la empresa, ya que es la forma en que Cortina busca realizar la ciudadanía económica y conciliar la justicia con el capitalismo. Por dicho motivo también será el centro de nuestra crítica.

CAPÍTULO III. LA ÉTICA EMPRESARIAL COMO EJERCICIO DE LA CIUDADANÍA ECONÓMICA: MATERIALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA ÉTICA

Ya interiorizados en la teoría de la ciudadanía propuesta por Adela Cortina, en este tercer capítulo, como objetivo general, nos ocuparemos de describir el proyecto de ética empresarial que la profesora valenciana propone como parte del ejercicio de la ciudadanía económica. Como podrá apreciar el lector, en las próximas líneas nos centraremos un punto particular del proyecto de Cortina. En el capítulo anterior, definimos el lugar de la justicia, en este sentido, la ética empresarial es una forma de materialización, o de puesta en práctica de aquella, toda vez que es concebida como una ética aplicada, de esta forma la concepción de justicia de Cortina se vuelve práctica concreta. Así las cosas, este es un capítulo central en nuestra investigación debido a que la ética empresarial es concebida por Cortina como la posibilidad de una salida a la desigualdad y a los problemas económicos generados por el capitalismo (teniendo siempre en cuenta las demás esferas que componen su teoría ciudadana). Como veremos su proyecto ético busca materializar valores en el desarrollo de la economía, valores que obedecen siempre a un ideal de justicia.

Es necesario aclarar que, para que se realice el proyecto de la Dra. Cortina, es absolutamente necesario contar con la materialización, o puesta en práctica, de todas las esferas de la ciudadanía, de tal modo que la ética empresarial pierda todo sentido si es que el resto de los pilares de la ciudadanía no se encuentran firmes. Las partes del argumento no pueden ser separadas del todo.

Para dar cumplimiento a nuestro objetivo general debemos en primer lugar describir qué es la ética aplicada, o más bien a qué nos referimos con el término ética aplicada, ya que la ética empresarial desde su nacimiento es concebida como ética aplicada. En esta sección trataremos de dar respuesta a la pregunta ¿qué es la ética aplicada?, para posteriormente enmarcar la ética empresarial dentro de la ética aplicada. Esos serán, por tanto, nuestros objetivos específicos.

1. La ética aplicada

En su libro *Ética: conceptos y problemas* (2004), Ricardo Maliandi distingue cuatro niveles de reflexión, a saber:

- a. En primer lugar la *reflexión moral*. Este nivel dice relación con las discrepancias sobre el actuar que se puede tener con otro, o con las posibilidades de acción respecto a un determinado problema moral. Podríamos referirnos a la reflexión moral como la reflexión elemental.

Trata de dar respuesta a preguntas como ¿qué debo hacer? o ¿debo hacer X?

b. El segundo nivel corresponde a la *ética normativa*. Está estrechamente relacionado con el nivel anterior, debido a que el primer nivel responde al ¿debo hacer X?, este segundo nivel responde a la pregunta de ¿por qué debo hacer X? La ética normativa se relaciona con “la búsqueda de fundamentos de las normas y la crítica de aquellas normas que no nos parecen suficientemente fundamentadas o incorrectas”²⁰⁰.

c. En tercer lugar Maliandi identifica el nivel de la *metaética*. Para el argentino este nivel dice relación con el lenguaje, es “un tipo de reflexión que analiza el significado y uso de los términos morales”²⁰¹. Otro aspecto importante a recalcar es que en este nivel se evalúa la calidad y coherencia de los principios que se han pensado en el segundo nivel. Un ejemplo de pregunta al que este nivel podría dar respuesta es ¿qué función cumple el argumento Y en el discurso X?

d. El cuarto y último nivel reconocido es la *ética descriptiva*. Este “consiste en observar el fenómeno moral desde una posición lo más apartada del que sea posible”²⁰². Busca solamente, como su nombre señala, describir las conductas morales de los sujetos, podríamos decir

²⁰⁰ MALIANDI, Ricardo. 2004. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires. Biblos, p. 48.

²⁰¹ *Ibíd.*

²⁰² *Ibíd.*

de ella que es una mera observación. Responde a cuestionamientos como ¿A tiene argumentos para sostener X?, entendiendo por A cualquier sujeto.

Nos referimos a los niveles de reflexión planteados por Maliandi, debido a que para responder a la pregunta ¿qué es la ética aplicada?, es necesario explicarlos y tenerlos en cuenta.

El término ética aplicada puede sonar extraño ya que la ética, tal y como señalamos al principio de este trabajo, es práctica en sí misma. Entonces, ¿por qué usamos el término ética aplicada? ¿En qué consiste la aplicabilidad? Ocurre que en la ética aplicada podemos distinguir dos niveles de reflexión actuando conjuntamente, a saber: la reflexión moral y la ética normativa. Cómo ya distinguimos, el primer nivel dice relación, entre otras cosas, con el ¿qué debo hacer?, es decir es práctico en sí mismo, “es ya una reflexión ‘aplicadora’ de normas”²⁰³. El problema surge cuando nos referimos al segundo nivel, es decir, a la ética normativa, debido a que esta “no se ocupa de aplicar las normas sino de determinar cómo y cuándo esa aplicación es <<válida>>”²⁰⁴.

La relación entre la reflexión moral y la ética normativa, puede entenderse como la relación entre lo pertinente a la razón (la ética normativa) y la acción

²⁰³ Ibid., p. 64.

²⁰⁴ Ibid., p. 68.

(reflexión moral). Es en este sentido que la ética aplicada es tal, donde la ética normativa es aplicada por la reflexión moral, por lo que la conexión entre aquella (la ética normativa) y el problema es indirecta. La ética, el porqué de la reflexión, es aplicada a la moral, el qué de la reflexión.

Pero el asunto no es tan simple como puede parecer, ya que si bien aún no hay consenso sobre qué debe entenderse por ética aplicada, sí podemos establecer con seguridad la relación con los niveles de reflexión a los que ya nos hemos referido.

Es importante hacer notar que la aplicación de la normatividad de la ética a la acción es indirecta ya que se hace a través de la moral. También debemos distinguir una aplicación y normatividad directa. Según Maliandi existe una relación entre la ética aplicada con la normatividad, en la que “la reflexión propia de la ética normativa y los aportes provenientes de la información científica (por lo general disciplinas diversas) convergen en la configuración de un tipo específico de “reflexión moral”²⁰⁵. Dicha reflexión moral es un primer paso, al que podríamos referirnos como insuficiente aunque necesario. La aplicación o relación directa con la situación práctica es el segundo paso, en donde se aplica la reflexión moral producto de la conjunción del nivel de reflexión de ética normativa y la ciencia.

²⁰⁵ *Ibíd.*

Debemos tener en cuenta que la práctica, generalmente en el caso de la ética aplicada, dice relación con el ejercicio de una profesión o de una disciplina, por lo que especies o ejemplos de éticas aplicadas son, la bioética, la ética de los abogados, o la ética de la empresa, que en este caso examinaremos.

En resumen, para dejarlo más claro, la convergencia entre la información científica y el nivel de reflexión de ética normativa (primer nivel) proporcionan elementos que son aplicados a la reflexión moral, y esta a su vez es aplicada a la praxis (segundo nivel).

Es importante destacar que para Cortina las éticas aplicadas poseen una *dimensión pública*, o dicho de otro modo, forman parte de la esfera pública donde es posible el diálogo entre los ciudadanos, un diálogo en el que es necesario incluir a todos los afectados, un diálogo que posibilita el consenso sobre los *mínimos morales*.

2. La Ética Cívica

La ética es saber, un saber práctico, no es conocimiento vago y meramente teórico que apunta a su enseñanza en las escuelas, sino que está pensado

para la acción. De esta manera, Cortina señala que tanto la ética en general, como la *ética aplicada* en particular, surgen como posibilidad de dos cosas, en primer lugar de la vida en sociedad y en segundo, de la libertad. Lo que las teorías éticas buscan es que sea posible la convivencia entre hombres distintos.

Es precisamente ese el objetivo de la ética cívica. La profesora Adela Cortina expresa que hace posible “la convivencia entre ciudadanos que profesan distintas concepciones religiosas, ateas o agnósticas, siempre que compartan unos valores y unas normas mínimas”²⁰⁶. Ana Escribar W. señala que: “como consecuencia del proceso de globalización en curso hoy conviven dentro de una misma sociedad los que podríamos considerar como “extraños morales”; esto es, personas que tienen distintas concepciones de la vida buena, distintos ideales en lo que respecta al bien y la felicidad, distintas creencias religiosas, distintas ideas políticas y filosóficas (...) y que (...) demanda perentoriamente condiciones de igualdad”²⁰⁷.

Como se expresa tanto en las obras de Cortina y Escribar, lo que hace posible la convivencia en una sociedad de por sí heterogénea, son los *mínimos morales*, es decir ciertas normas que son vinculantes para todos los ciudadanos, sin excepción. Lo que se busca no es encontrar un sólo proyecto

²⁰⁶ CORTINA, Adela. 2000. *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid. Trotta, p. 37.

²⁰⁷ ESCRIBAR W., Ana. 2004. La ética aplicada, sus condiciones de posibilidad y exigencias a las que responde. *Revista de Filosofía* (60), p. 20.

de sociedad o de felicidad, sino ciertas normas de carácter innegociable e irrenunciable, que no sean impuestas sino a las que se llegue de *motu proprio*.

Los mínimos morales son la base de la *ética cívica*, y del *pluralismo moral*, los que hacen posible además de la convivencia, la diferenciación, o sea, la búsqueda de nuestros propios fines, respetando la autonomía del otro y, obviamente los mínimos. Para la profesora Cortina, la ética cívica es en primer lugar una ética de mínimos, pero también una *ética de ciudadanos, no de súbditos*, no es la ciudadanía hobbesiana en que el soberano decide lo que es mejor para sus súbditos, la justicia no es impuesta. En tercer lugar la ética cívica es una *ética de la modernidad*, una ética ilustrada, en el sentido kantiano, donde los ciudadanos son capaces de autodeterminarse haciendo uso su propia razón.

En resumen, la *ética cívica* y la *ética aplicada* van de la mano. La primera busca hacer posible la convivencia de los hombres en tanto ciudadanos, busca el respeto entre estos y su autonomía. La segunda busca crear la conexión entre el ejercicio de una profesión o disciplina y la ética normativa, y llevar a la práctica el fruto de esa conexión. Para lograr su objetivo la ética aplicada debe tener en cuenta a la ética cívica, y por otro lado la ética cívica es posible gracias, entre otras cosas, a la ética aplicada.

3. La Ética empresarial

Adela Cortina en la primera sesión de la XX edición del Seminario ÉTNOR (Fundación Ética de los negocios y de las organizaciones), donde el problema a tratar fue: *La meta de la economía y la empresa: construir una buena sociedad*, señala que la tarea de la empresa es crear una buena sociedad.

Cortina estima que una buena empresa ética sale ganando (en términos de utilidades) y la sociedad con empresas éticas tiene bienes públicos. Del lado de la empresa y de la sociedad, que la empresas sean buenas es siempre un beneficio.

En el mismo seminario, Jesús Conill señaló que la primera cuestión que hay que pensar a fondo es: qué es el marco económico y, más importante aún, qué es la economía. Conill entiende la economía como una actividad propiamente humana, es una actividad que en sus orígenes, la meta es la buena sociedad. El primer tratado sobre economía (o *oikonomia*) puede encontrarse, según Conill (y estamos de acuerdo) en la *Política* de Aristóteles. Ya desde la concepción aristotélica de economía, ésta no puede entenderse sino es dirigida a la buena sociedad. Las dos finalidades propias de la economía son: la satisfacción de necesidades y el bien de la ciudad, de la polis, de la sociedad. La economía es distinta de la crematística, ésta última no tiene tales finalidades sociales, sino que sólo le preocupa acumular riqueza.

Por otro lado, la modernidad instauró la figura del *homo oeconomicus*, donde el ser humano actúa siguiendo la lógica del costo-beneficio. “Éste es el enfoque que se ha ido generalizando en la vida pública y privada. El pensamiento económico se ha ido haciendo cada vez más influyente en nuestra vida moderna, hasta transformar el modo de pensar y analizar las cosas, de modo que se ha impuesto el individualismo metodológico y una procedimentalización económica cada vez más abstractiva”²⁰⁸. Ejemplos claros de esto son las teorías de A. Smith o J. S. Mill, en definitiva hay una concepción económica de la antropología.

A su vez, la modernidad se destaca por el surgimiento de los críticos. Individuos que pudieron notar que a la economía le faltaba *horizonte*. Notaron que se discute respecto de las medidas o mecanismos y no sobre el fundamento. Los críticos se preocuparon de buscar el sentido o el horizonte de la economía. Hoy el marco está dado por la consigna *ni sólo mercado, ni sólo Estado*.

La escuela valenciana, como grupo crítico, trabaja sobre la consigna de “si queremos una mejor sociedad debemos tener el mejor instrumental, las mejores

²⁰⁸ CONILL, Jesús. 2004. Economía ética en la era de la información. En: Construir confianza en la sociedad de la información y de las comunicaciones. Madrid. Trotta., p. 76.

instituciones”²⁰⁹. El método es rescatado de Weber y Apel, se busca combinar la deontología y la ética de la responsabilidad, el horizonte es la economía ética. Así las cosas, la ética empresarial es un intento encuadrado en la crítica ética al capitalismo salvaje, la ética empresarial busca recuperar el sentido de la economía y de las empresas.

Pero, ¿cuál es este horizonte de economía ética? Conill acude a A. Sen para explicar el concepto. Tal y como lo hace Rawls, Sen se preocupa de superar el utilitarismo y economicismo liberal reinante, e incluso busca ir más allá de la clásica economía política. “La cuestión básica del nuevo enfoque de Sen es hacernos conscientes de cuando preguntamos por la riqueza y por la prosperidad (y por la pobreza, que es la otra cara de la moneda, aunque cuesta más darse cuenta), no basta con preguntarse por el dinero (o por el PIB capitalista), sino también por otros determinantes, por otros factores vitales y, por tanto necesitamos contar con otras fuentes de información, por ejemplo, sobre *la calidad de vida* y sobre qué *capacidad* se tiene de *conducir la propia vida*. Por tanto, hay que tener información sobre la seguridad, las expectativas de vida, la salud, los servicios médicos, la educación, el trabajo, las libertades, las relaciones familiares, etc.”²¹⁰. La propuesta de Conill pone en duda el estatus de ciencia de la economía, o por lo menos el estatus de ciencia *dura*, es

²⁰⁹ CONILL, Jesús. 2010-2011. La meta de la economía y la empresa: construir una buena sociedad. En: XX edición del Seminario ÉTNOR. España. ÉTNOR.

²¹⁰ CONILL, Jesús. 2004. Economía ética en la era de la información. Op. Cit., p. 87.

muy distinto basarse en leyes causales que en leyes estadísticas. Ahora, la economía como ciencia social debe abandonar su posición autárquica y desarrollar las relaciones con otras disciplinas (que siendo realistas, siempre ha tenido) como la ética. Hoy, la libertad y la justicia forman (y deben formar) parte intrínseca de la economía.

Ya aclarados los términos en los que nos referiremos a la ética de la empresa, nos es posible aclarar en qué sentido la ética de la empresa puede entenderse como una *ética aplicada* y una *ética cívica*. En primer lugar, la ética de la empresa es una *ética aplicada* porque busca llevar a la práctica empresarial elementos que son recogidos de varias teorías éticas normativas²¹¹. El punto es que una empresa es una organización que lo que busca es la satisfacción de las necesidades humanas, pero ¿a qué precio?, ¿respetando cuáles normas? La ética empresarial es *ética aplicada* ya busca limitar el actuar y las relaciones tanto interiores como exteriores de una empresa desde la elementos normativos de teorías éticas. En segundo lugar es una *ética cívica*, ya que además busca que quienes forman parte de la empresa sean tratados como ciudadanos que puedan lograr su autonomía. “El problema de la ética empresarial es cómo combinar eficiencia económica con libertad

²¹¹ Esto explica la importancia de la comprensión y delimitación del primer capítulo.

individual, equidad social y respeto por los valores absolutos”²¹². De esta manera la ética de la empresa no es – sólo – la aplicación de normas preestablecidas, con el objetivo de enmarcarse dentro de una determinada conducta, tampoco consiste sólo en la mera aplicación de los principios generales ya preestablecidos, sino que se pretende averiguar cuáles son los *bienes internos* que la actividad empresarial puede y debe proporcionar a la sociedad toda, encontrar metas a perseguir además de *valores y hábitos* para incorporar. En concordancia con lo anterior, lo que caracteriza a la ética de la empresa es un carácter sistemático y evolutivo, y no atiende a un catálogo estático de normas al que deba ceñirse.

¿Cómo surge la ética empresarial? Ya Aristóteles se refería con recelo y desaprobación a la *crematística*²¹³, pero poco a poco, el deseo de acumulación fue aceptándose, hasta que la teoría liberal hizo una defensa ética de tal deseo²¹⁴ (de tal manera que lo que desea el hombre son bienes).

A medida que pasaban los años el capitalismo fue mutando sobre todo en sus técnicas de producción. Son importantes a este respecto el paso del taylorismo al fordismo y al actual posfordismo, aunque es necesario aclarar que

²¹² MARTINEZ, Horacio. 2005. La ética empresarial al comienzo del nuevo milenio: una aproximación bibliográfica y pedagógica. Bogotá, Colombia. Pontificia Universidad Javeriana, p 8.

²¹³ Conjunto de estrategias tendientes a facilitar la acumulación de riqueza.

²¹⁴ Incluso Jeremy Bentham llegó a escribir En defensa de la usura. Cfr.: BENTHAM, Jeremy. 2009. En defensa de la usura. Madrid. Sequitur.

Cortina entre los sistemas de producción distingue sólo el taylorismo y el postaylorismo, tal idea será criticada, entre otras, en el próximo capítulo.

Volviendo a nuestro tema, nos parece que, tal y como se apuntan en varias obras sobre ética de la empresa, la década de los setenta es crucial en el desarrollo del tema, ya que es en este periodo donde surge la ética de la empresa como una *ética aplicada*. También por la necesidad de crear capital *social* que puede ser definido como la relación que la empresa forja con la sociedad civil, relación basada en la confianza mutua, como complemento al capital *físico* – maquinas, edificio, tierras – y al capital *humano* – trabajadores y técnicas de producción-.

Otro punto que es interesante hacer notar es que “*el fin de las ideologías*” favoreció el nuevo surgimiento de la ética empresarial, y no sólo de ella, sino del conjunto de los que ha dado en llamarse <<éticas aplicadas>>... [Además de] el interés por las *buenas prácticas* en la economía y la empresa”²¹⁵. Es la encarnación, por un lado, de la idea de Habermas, es decir, que ha muerto la utopía del trabajo; y por otro, la de Bell, quien señala que hemos pasado de una sociedad industrial a una *posindustrial*. Ambas ideas son clave en la obra de la filósofa valenciana.

²¹⁵ CORTINA, Adela. 2004. Construir confianza. Óp. Cit., pp. 27-28.

Cabe destacar que existieron proyectos, como el de Milton Friedman, en que se establecía que una empresa ética era aquella que aumentaba las utilidades de sus accionistas. Pero debido a factores como la doctrina social de la iglesia o los movimientos contraculturales en respuesta a lo que ocurría en Vietnam, la sociedad civil comenzó a mostrar su descontento con los grandes empresarios y a mostrar su rechazo a la falta de escrúpulos con los que actuaban. En respuesta a esto surgieron proyectos como el de *Harvard Business Review* en que se buscaba incentivar la formación de líderes fuertes tanto en conocimiento como en formación ética

Hasta la década de los noventa no hubo proyectos que dieran una respuesta suficiente a los problemas ya descritos. En este sentido, el proyecto de Cortina, de la mano de la utopía habermasiana de la comunicación, se levanta como una solución posible y justa. Este proyecto apunta a la formación de *empresas excelentes*, empresas que no pongan sus intereses en la mera eficiencia y utilidad económica, sino que también tengan como objetivo principal la calidad de los productos y servicios. Es de acuerdo a esto, que la ética de la empresa propuesta por Cortina se perfila en el marco de la *ética cívica*. Desde su óptica, la preocupación de la empresa ya no sólo se restringe a su propia individualidad sino que se extiende a todos los *stakeholders*, es decir a todos aquellos sujetos afectados y relacionados a la producción y al consumo.

La ética de la empresa como *ética aplicada* y *ética cívica*, recoge elementos de distintas teorías éticas normativas (ya revisadas en el primer apartado), y es el recurso a las distintas teorías lo que hace posible aplicabilidad, toda vez que hay una teoría que puede, y es necesario, hacer práctica. De esta forma el dialogo (como valor) es fundamental para llevar a cabo el proyecto. Lo que se busca hacer es compatibilizar elementos de teorías diversas para posibilitar que el actuar empresarial se condiga con el actuar ético.

Antes de profundizar en la materia, debemos señalar es que la concepción de ética de la empresa que tiene Cortina basa gran parte de su sustento filosófico en la ética del discurso o dialógica, pero además recoge elementos de distintas tradiciones que apuntan a distintos tipos de racionalidades. Lo que se busca es tratar de recoger lo mejor de estos para aplicarlos en el marco de una ética ciudadana²¹⁶. Así, podemos distinguir cuatro grandes tradiciones que componen el proyecto.

En primer lugar, Cortina recoge elementos de la racionalidad *prudencial*, vinculada a la tradición aristotélica. Principalmente esta tradición se caracteriza por la *edudaimonía*, o por considerar a la felicidad como el fin último de la humanidad, se debe considerar también la prudencia en los actos y el carácter

²¹⁶ En las líneas que siguen nos referiremos a las diversas teorías éticas normativas en las que se basa directamente la ética empresarial (en particular), pero para entender de manera más clara el proyecto de ciudadanía y ético de Cortina es necesario tener en cuenta lo que señalamos en el primer capítulo de este trabajo, como base de su trabajo filosófico (en general).

casuístico de su análisis. Sobre todo debe destacarse la importancia que en esta teoría juegan las virtudes, en este sentido, este proyecto considera de suma importancia recurrir a la prudencia en la toma de decisiones.

La segunda tradición corresponde al utilitarismo vinculado a la racionalidad *calculadora*. Su base está en el principio de maximización de la felicidad, entendida como placer, en este sentido las acciones se miden por sus consecuencias. Se busca la felicidad para el mayor número de personas. La razón calculadora es lo que permite a la empresa comportarse como un agente maximizador de utilidades, teniendo como límite a las demás tradiciones.

Basada en el pensamiento de Kant surge la tercera tradición (kantiana), basada en la racionalidad *práctica*. Lo que caracteriza a esta tradición es el respeto por todos los seres humanos por ser tales, nadie puede ser un medio sino siempre debe ser un fin en sí mismo. Es importante recalcar que bajo los principios de esta tradición se erige una de las fundamentaciones más importantes de los Derechos Humanos. La aplicación de esta tradición en la ética de la empresa, permite postular que todas las personas involucradas en una empresa deben ser tratadas como un fin en sí mismo.

Por último y como ya he señalado la ética de la empresa recoge elementos de la tradición dialógica, de la que surge la racionalidad *comunicativa*. Gracias

al aporte de esta teoría pueden consensuarse los llamados *mínimos morales*. Lo que se busca es que se satisfagan intereses universales y no particulares.

Respecto de las cuatro tradiciones que componen la concepción de ética de la empresa de Cortina, Josep Lozano propone una *hermenéutica de la responsabilidad*, la que “surge de una comprensión integrada e integradora de las tradiciones utilitaristas, aretológica y deontológica, realizada desde la problemática de la BE [o *Business Ethics*] y en diálogo con ésta”²¹⁷.

Debemos ser bastante cuidadosos respecto a lo anterior, ya que lo que se busca no es hacer una mezcolanza de teorías éticas normativas y presentar un proyecto filosófico, sino lo que se pretende es rescatar elementos de cada una de esas teorías que en definitiva, hagan posible los *mínimos* intransables de acción. Lo que hace posible la convergencia de todos en aquellos *mínimos* es precisamente la racionalidad *comunicativa*.

La tradición dialógica se sirve en gran parte de los postulados éticos de Immanuel Kant, (entre estos los de universalidad de las normas y de la no instrumentalización del prójimo) pero a diferencia de éste, plantea que la racionalidad moral se obtiene dialógicamente y no en una relación del sujeto consigo mismo.

²¹⁷ LOZANO, Josep. 1999. *Ética y empresa*. Madrid, España. Trotta, p. 28.

El discurso o diálogo hace posible el consenso sobre normas morales de carácter universal. En ese sentido la racionalidad *comunicativa* llevada a cabo en el dialogo hace posible el acuerdo de tales *mínimos*. Una condición *sine qua non* para el discurso es que todos los interlocutores sean considerados *interlocutores validos*, es decir que todos aquellos con capacidades de discursivas puede participar del dialogo. Se busca una relación lo más cercana a la simetría. El consenso a través del dialogo da respuesta a una pregunta fundamental ¿de qué es digno el ser humano? “la ética discursiva es, en principio, *deontológica*, porque no se ocupa directamente de la felicidad ni de las consecuencias, sino de mostrar cómo la razón humana sí ofrece un *procedimiento para decir qué normas son moralmente correctas*: entablar un dialogo entre todos los afectados por ellas que culmine en un acuerdo, no motivado por razones externas al dialogo mismo, sino porque todos están convencidos de la racionalidad de la solución”²¹⁸. La ética dialógica, no busca terminar como las tradiciones antes nombradas, sino que es buscar en ellas la base de los *mínimos*. En la formulación de García Marzá, siguiendo a Habermas y a Cortina, “una acción, norma o institución es justa si es aceptada por todos los afectados en un discurso práctico bajo condiciones perfectas de simetría e igualdad en las oportunidades de participación”²¹⁹.

²¹⁸ CORTINA, Adela. 2000. Ética de la empresa. Op. Cit., p.31.

²¹⁹ GARCÍA-MARZÁ, Domingo. 2004. La ética empresarial: del diálogo a la confianza. Madrid. Trotta, p. 243.

En resumen, según lo que ya hemos dicho hasta ahora, desde que existe el capitalismo, tanto la ética, como la economía y la empresa se han relacionado de distintas formas. La ética de la empresa como *ética aplicada, cívica*, y aunque suene extraño, deontológicamente discursiva, es una muestra más de la posible relación existente.

Así las cosas, la empresa puede ser concebida como un grupo humano más que como un conjunto de medios que permiten maximizar utilidades. Dicho esto, cabe preguntarse cuáles son los motivos para el nacimiento de la ética empresarial, o qué ocurrió para que algunos teóricos buscaran dar un nuevo contenido al concepto de empresa. Casos como el de Watergate²²⁰ hicieron entre otras cosas que la gente perdiera la *confianza* en las empresas, por lo que se hizo una necesidad de primer nivel para estas recuperar lo perdido. En un primer momento el fundamento fue que la confianza y credibilidad en las empresas es rentable.

Recuperar la confianza en las empresas es una tarea de largo plazo, en el que se debe poner en tela de juicio el funcionamiento de su totalidad. En este

²²⁰ Escándalo sobre espionaje ocurrido en Estado Unidos en 1972, involucrado el ex presidente de los Estados Unidos, Richard Nixon. Para consultar un estudio acotado sobre el nacimiento de la ética de la empresa, Cfr: CORTINA, Adela. 2004. Las tres edades de la ética empresarial. EN: Construir confianza: ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones. Madrid. Trotta, pp. 17-34.

marco se encuadra la *Responsabilidad Social Empresarial*. Esta consiste en que las empresas reconocen una obligación de carácter moral para con los consumidores y la sociedad toda. Las organizaciones entienden su posición en la sociedad y adoptan un compromiso con ésta, con el objetivo de contribuir al mejoramiento social, cultural y ambiental. En este sentido, resaltan las figuras del manager y del directorio, que son la cara visible de las empresas. Se busca que el compromiso ético de las empresas no esté basado exclusivamente en la utilidad que para las organizaciones pueda entregar la ética, sino que en un verdadero compromiso cívico. Independientemente de que de todos modos en una sociedad preocupada por el medioambiente y por las diferencias sociales y culturales el actuar ético en una empresa puede ser, querámoslo o no, una estrategia comercial fuerte²²¹.

Pero para Cortina, “la ética de la empresa no es una moda, no es una cosmética [sino que debe entenderse como] *una autentica necesidad social*.”²²²

Ya claro el fundamento histórico y teórico nos ocuparemos de explicar cuál es el objetivo de acción de la ética empresarial propuesta por Cortina, qué es lo que busca lograr o recuperar y cómo busca hacerlo. ¿Cómo llevarla a cabo? En primer lugar la ética de la empresa debe entenderse como “un modo de resolver

²²¹ Casos como el 1x1 (compre uno y regalamos uno, por ejemplo, a un niño en África), o el uso de materiales orgánicos son buenos ejemplos para ilustrar el asunto.

²²² CORTINA, Adela. 2000. *Ética de la empresa*. Op. Cit., p. 85.

moralmente conflictos de acción”. En concordancia con lo que he señalado anteriormente, la ética empresarial, al ser *aplicada y cívica* lo que busca que es que ante conflictos morales (problemas en los que están en juego valores y la forma en que se utiliza *al otro*) se puedan encontrar soluciones a estos a través de un procedimiento de argumentación, un proceso dialógico. Nuevamente insisto en que la ética de la empresa (propuesta por Cortina) no busca un decálogo de normas, sino que las normas se construyen por consenso.

La ética de la empresa no sólo debe entenderse como una ética del trabajo, o como ética en la empresa, sino que debe ocuparse tanto de las relaciones internas, las relaciones que involucran tanto a trabajadores como a directivos; y las relaciones externas, con sus consumidores, proveedores, con el medio ambiente y la ciudadanía en general.

Lo que se busca es aplicar principios éticos normativos a la práctica de los negocios y las prácticas empresariales en general. Esta podría identificarse como una primera fase, pero tal y como apunta Adela Cortina, la “transición a una segunda fase se produce cuando, a través de la consideración moral de la acción de los directivos, se percatan de que lo son de organizaciones: las organizaciones tienen obligaciones sociales que trascienden sus funciones económicas”²²³. Una tercera fase consiste en “reconstruir la legitimidad de la

²²³ *Ibíd.*, p. 87.

organización y para ello es necesario comprender la organización como proceso organizativo, poner énfasis en los proceso de toma de decisión, y en la interrelación del conjunto de elementos que configuran el proceso de constitución de la organización y la comprensión de sus finalidades como clave para comprender los procesos de toma de decisión”²²⁴.

Para esto es necesario la formación ética de quienes deben llevar esto a cabo, en otras palabras se busca educar en la ética empresarial (como *ética cívica*) a los directivos de la empresa, especialmente a aquellos a cargo o que trabajan en *recursos humanos*.

Aquella empresa *alta de moral*²²⁵ no solo debe preocuparse de producción más y de las utilidades, sino que debe apuntar a producir con calidad y debe comprender de que sus relaciones son con seres humanos, en este sentido se debe recordar el principio de respeto por la humanidad postulado por Kant.

La ética empresarial permite entre otras cosas hacer diferencia en el mercado. Una empresa *alta de moral* resalta por sobre sus competidoras debido a su actuar no-instrumental. Esto permite, como consecuencia, que las empresas éticas sean del todo rentables “porque reduce costes de coordinación

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Concepto que Adela Cortina introduce en Cortina, haciendo referencia clara a Ortega y Gasset.

externos e internos en la empresa: posibilita la identificación con la corporación y una motivación eficiente.”²²⁶

Llegamos a un punto clave en nuestro análisis, el de dotar de contenido a la ciudadanía económica entendida en estos términos. El proyecto de Adela Cortina es crítico del capitalismo, pero no busca deshacerse de él, sí modificarlo desde una perspectiva ética, en tal sentido, el mercado ya no es un fin sino que un medio para el logro de este proyecto.

Hay cuatro puntos a los que, desde la perspectiva de Cortina, una empresa necesariamente debe atender para crear ciudadanía económica: 1) a metas sociales; 2) a mecanismos adecuados para alcanzarlas, usando el mercado, ahora no como fin, sino que como medio; 3) al marco jurídico político vigente (atendiendo a derechos políticos, civiles y sociales; 4) a las críticas de la conciencia moral crítica, ejemplo de esto es la crítica a la precarización de las relaciones laborales.

En resumen la ética empresarial apunta a ser: un modo de resolver los conflictos a través de un diálogo simétrico; es una ética de todos los afectados que “optar por un modelo de cooperación frente a un modelo de conflicto”²²⁷: es una ética de las instituciones que busca pasar de un *ethos burocrático*, aquel

²²⁶ CORTINA, Adela. 2000. Ética de la empresa. Op. Cit., p. 88.

²²⁷ *Ibíd.*, p.87.

que apunta al mero cumplimiento de normas, a un *ethos* de la excelencia, aquel que busca entregar no solo un producto o servicio sino que también lo que es propio de aquella actividad (del derecho, la justicia; de la medicina, la salud; de la empresa la distribución – justa – de recurso y la satisfacción de necesidades), en este sentido la ética empresarial no es solamente el ejercicio de la ciudadanía económica, sino que también de la ciudadanía civil. Tal punto no es banal, ya que el proyecto de ciudadanía de Cortina no debe, ni puede, entenderse como islas separadas. Como ya señalamos en el capítulo anterior, el horizonte de Cortina es el logro de la ciudadanía cosmopolita, es decir que los derechos y deberes ciudadanos no sólo sean exigibles en un país o en un lugar determinado, de este modo para Cortina la ciudadanía no puede sino ser global. Para lograr aquello es imperativo que a cada individuo le sea posible ejercer todos los tipos de ciudadanía que ya describimos. En tal sentido, un individuo nunca podrá ser un ciudadano económico si no posee ciudadanía social, y esta no es posible sin ciudadanía política, la cual debe ser realmente inclusiva, es decir, intercultural. En un primer momento podría pensarse que el proyecto de Cortina es meramente formal, pero el hecho de tener como pilar fundamental la ética discursiva habermasiana le entrega de inmediato un piso material a su teoría. En tal sentido el proyecto no puede ser sino en la práctica misma del discurso. A diferencia de una ética meramente formal, el proyecto de Cortina se mantiene vivo en su práctica, se actualiza en el discurso que es siempre dialógico.

Así, ejercer la ciudadanía económica en una *época managerial*, implica que las empresas actúen como organizaciones y que cumplan con los objetivos acordados socialmente y que no atiendan sólo a su propio beneficio. Esta época hace imperioso que la ética de la empresa se manifieste también como una ética de la dirección, una ética que es ejercicio tanto de la ciudadanía económica como civil.

Antes de entrar de lleno en la ética de la dirección como una de las manifestaciones de la ética empresarial, es necesario aclarar un punto. La comprensión que nuestra autora tiene de la ética empresarial, no es solamente una ética de la dirección, sino que es una ética que busca la integración de todos los afectados por la dirección de una empresa (consumidores, intermediarios, proveedores, etc.) pero hace hincapié, y lo hacemos nosotros también, en la ética de la dirección debido a que “el directivo se ha convertido en uno de los personajes más significativos en la cultura de fin de siglo [pasado]. [...] Cuanto más escépticos nos hemos vuelto con respecto a la conducta de otros líderes - políticos, predicadores o abogados – más virtud esperamos de los nuevos directivos”²²⁸. Sería un craso error pensar en que la ética de la empresa es solamente ética de la dirección.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 95.

La ética empresarial a que referimos distingue dos tipos o modelos de empresa. Cortina siguiendo a Michel Albert²²⁹, distingue: la empresa capitalista norteamericana y la empresa del capitalismo europeo o renano. Desde el capitalismo norteamericano (hoy por hoy imperante) “la empresa es considerada desde esta perspectiva como una mercancía de la que el propietario, el accionista, dispone libremente [...] De donde se sigue como consecuencia lógica que los colaboradores han de ser tratados como producto de un capital, como una mercancía en el seno de una empresa considerada como un bien comercial (no tanto como una comunidad)”²³⁰. Por otro lado Cortina señala que desde el capitalismo renano la empresa es concebida como una organización con proyectos a largo plazo, “no se tiene por mercancía, sino por corporación de personas unidas por una común tarea y aprecia, en consecuencia, esa cultura que va constituyendo su ser”²³¹. En esta idea de empresa hay se filtran de manera implícita ciertos ideales comunitaristas que buscan que los miembros de una empresa se identifiquen con esta, forjen una identidad empresarial. Este es el fundamento del paso de las relaciones de conflicto a las de cooperación. Esta idea es fundamental, ya que en el fondo se están sosteniendo dos cosas. En primer lugar, y como ya se ha señalado, para Cortina el capitalismo es el mejor sistema para que se redistribuyan los bienes.

²²⁹ Michel Albert es un economista francés teórico y defensor del capitalismo renano, autor de *Capitalismo contra capitalismo*. Cfr. ALBERT, Michel. *Capitalismo contra capitalismo*. España: Paidós, 1992. No debe confundirse con Michael Albert, economista y filósofo anarquista fundador de la *Z Magazine*, revista que se ocupa principalmente de Economía Participativa (o *Parecon*). Michael Albert será uno de los autores centrales en el último capítulo de este trabajo.

²³⁰ CORTINA, Adela. 2000. *Ética de la empresa*. Op. Cit., p. 91.

²³¹ *Ibíd.*

Pero en segundo lugar, dicha idea implica que no es el capitalismo neoliberalizado de Hayek o Friedman el que permite optimizar el sistema, sino que es el capitalismo humanizado de tintes keynesianos el que se impondría sobre el sistema de *laissez faire*. Estos dos tipos de capitalismo serían, para Albert y Cortina, irreconciliables. A diferencia del capitalismo neoliberal, el capitalismo renano ve la pobreza como resultado de la injusticia propia del mercado desregulado en absoluto; la seguridad social es entendida como un derecho humano que debe ser garantizado por el Estado en atención a una justa redistribución del producto social; la abismante diferencia salarial no es fundamentada en el esfuerzo propio sino que se sostiene que esta debe ser corregida ya que la producción es entendida como una relación social, por lo que su producto debe ser socializado. Así las cosas, el concepto y realización de la empresa es distinta a lo sostenido por los amantes del *dejar hacer*, este concepto de empresa se condice con el que Cortina trata de formular en su proyecto.

En tal sentido la ética empresarial que se propone es una ética de la responsabilidad, no de la convicción, esto siguiendo a Weber. La ética de la convicción prescribe ciertos actos como buenos o malos, sin tener en cuenta las condiciones en las que puedan realizarse; la ética de la responsabilidad “ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de las propias decisiones y las

circunstancias en que se toman”²³². La intención de Weber es criticar a Kant, Cortina al ser kantiana no puede dejar el proyecto kantiano de lado y propone una teoría ecléctica que de tanta importancia a la responsabilidad como a la deontología. Un ético de la responsabilidad sin convicciones no es deseable, ya que termina convirtiéndose en mero calculador, sin virtudes ni normas morales. Esta idea ecléctica es herencia de Karl Otto Apel, lo que se busca es “mediar la racionalidad comunicativa con la estratégica; es decir, que es preciso considerar a cuantos intervienen en la actividad empresarial (directivos, trabajadores, consumidores, proveedores) como interlocutores válidos con los que es preciso relacionarse *comunicativamente*, de suerte que se respeten sus derechos e intereses, pero a la vez es necesario recurrir a *estrategias* para tratar de alcanzar el fin de la empresa, que es la satisfacción de necesidades a través de la obtención de beneficio”²³³. He aquí el fundamento de la ciudadanía económica y de la ética de la empresa como capitalismo de stakeholders.

Respecto al análisis de los stakeholders deben tenerse en cuenta algunas consideraciones básicas. Como ya señalamos esta teoría incluye a todos los involucrados y los considera interlocutores válidos. Podemos distinguir involucrados internos y externos a una empresa.

²³² *Ibíd.*, p. 78.

²³³ *Ibíd.*, p. 80.

Dentro de los internos encontramos, en primer lugar, a los propietarios, es muy común que quienes sean dueños del capital ya no sean quienes posean el mando de una empresa. “Ellos esperan que la empresa o dirección les asegure algún tipo de retorno de beneficios a cambio de su *apuesta*”²³⁴. En segundo lugar, está el directivo que, por decirlo de algún modo, tiene un doble interés, por un lado, un interés homologable al de un trabajador que busca ser remunerado por su trabajo, y por otro, busca salvaguardar el interés empresarial (que debido a su posición se convierte en su propio interés). En tercer lugar, están los trabajadores quienes buscan de las empresas recibir remuneración, mantener su empleo y cotizar para su jubilación. Es importante señalar que desde esta perspectiva el trabajador tiene ciertos derechos básicos que son obligaciones para la empresa: *derecho a la libertad, derecho a un salario justo y derecho a la privacidad*.

Respecto a los *stakeholders* (involucrados o afectados) externos a la empresa, pero que están directamente relacionados con ella, distinguimos en primer lugar a los clientes y consumidores, ellos buscan obtener de las empresas productos y servicios de calidad. Por otro lado están los proveedores, que con las empresas y basados en contratos (civiles o comerciales), entregan a las empresas insumos que hacen posible la entrega de productos y servicios

²³⁴ GONZÁLEZ ESTEBAN, Elsa. 1999. La empresa ante sus grupos de interés: Una aproximación desde la literatura del análisis de los stakeholders. Papeles de Ética, Economía y Dirección (nº 4), p. 2.

(de calidad), el intercambio entre éstos y la empresa debe ser *equivalente*. Es importante incluir dentro de este marco a los competidores, que desde la teoría de los stakeholders, las empresas no deben verse como competidoras sino que como instituciones que buscan resolver problemas comunes. El último interesado es la comunidad local, un sujeto colectivo que busca que las empresas reconozcan su obligación de responsabilidad social para con ellas, responsabilidad que se materializa en cuidado ecológico, incentivos sociales, de integración, entre otros elementos.

La empresa es una organización, y las organizaciones al ser sociales tienen obligaciones para con la sociedad, pero no solo eso, para entender la ética de la empresa como una ética de las organizaciones, debemos dar un paso más allá: “se trata de reconstruir la legitimidad de la organización como proceso organizativo, poner énfasis en los procesos de toma de decisión, y en la interrelación del conjunto de elementos que configuran el proceso de constitución de la organización y la comprensión de sus finalidades como clave para comprender los procesos de toma de decisión”²³⁵. La pregunta a la que Cortina busca dar respuesta es “¿qué tipos de directivos hay que educar para qué tipo de organizaciones?”²³⁶.

4. Ética de la dirección

²³⁵ CORTINA, Adela. 2000. Ética de la empresa. Op. Cit., p. 87.

²³⁶ *Ibíd.*

Como ya señalamos es muy común que quienes son dueños del capital, no sean quienes dirijan la empresa, es por esa razón que una ética de la dirección cobra tanta importancia.

Lo primero que debemos dejar en claro es que la ética de la dirección no busca formar sólo un carácter en los directivos del futuro, sino que pretende incidir en sus actitudes, en su actuar mismo, como hemos señalado anteriormente de eso se trata la ética. Esta ética no está dirigida a una persona, sino a un grupo de personas, ya que como establecimos, una empresa excelente debe comprender su carácter de organización, que en una empresa colaboran un grupo de personas. Es en la ética de la dirección donde se materializa la unión entre ciudadanía económica y ciudadanía civil, en la construcción de un *ethos* de excelencia.

El primer pilar en que se funda es en la ética de la responsabilidad, pero no debe dejar de lado lo propio de los directivos, la innovación; y lo propio de una empresa, la cooperación. Cortina, coherente con su proyecto de ciudadanía, señala que “para dirigir bien ya no basta con saber administrar y gestionar bien, es preciso *comunicar eficazmente y ejercer un liderazgo integral*”²³⁷.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 96.

Una ética de este tipo requiere de transformar la cultura empresarial, pasar del modelo taylorista de producción a un modelo posttaylorista. Como ya hemos señalado, esta idea nos parece a lo menos extraña ya que Cortina se separa de la historia económica, que distingue taylorismo, fordismo y posfordismo.

Según nuestra autora, el taylorismo consiste en un modelo en que “las tareas se atomizan, los directivos que administran y gestionan se separan de los que organizan y ejecutan. Es un modelo donde *la institución se anticipa a la persona*, la institución es el cerebro, los trabajadores son las manos. El trabajador es tan sólo un medio entre otros muchos de los que dispone una institución que prioritariamente administra productos y dinero”²³⁸. El taylorismo busca la especialización, donde la empresa cobra vida, lo que importa es la productividad y el crecimiento económico. Su auge lo encontramos principalmente en la época de la II guerra mundial y en la época de posguerra (por lo menos hasta 1973).

Daniel Bell en 1973 publicó su más famosa obra, *El advenimiento de la sociedad posindustrial*²³⁹, donde señalaba que la economía mundial ha cambiado, debido al constante avance tecnológico el sector productivo a disminuido (en número), pero ha aumentado su producción y a dado paso a que

²³⁸ *Ibid.*, p. 98.

²³⁹ Cfr.: BELL, Daniel. 2006. *El advenimiento de la sociedad posindustrial*. España. Alianza editorial.

el sector servicios aumentara de manera notable. Otro efecto del avance tecnológico es que las comunicaciones están al alcance de la mano, los lugares más alejados del mundo comienzan a conectarse de manera casi instantánea. Bell señala que tales circunstancias ponen en duda las contradicciones capital-trabajo, ya que en esta nueva época lo que realidad importa es el saber, el conocimiento, la información, de esta manera surgen nuevos trabajadores, no industriales los trabajadores del saber.

Esta era de la información y posindustrial conduce a poner en cuestión el taylorismo, lo que se busca es superarlo. Esta nueva época implica pasar del taylorismo al postaylorismo. Este nuevo modelo busca “la adhesión del personal, lo que supone comenzar por redefinir continuamente el trabajo y su sentido. [Las empresa postayloristas] externamente se han convertido en competitivas e innovadoras porque han librado una serie de batallas significativas, que han conformado un nuevo modelo de empresa que algunos expertos han denominado <<empresas del tercer tipo>>”²⁴⁰. Estas batallas o retos consisten en: aumentar la calidad de vida de los trabajadores; mejorar condiciones sociales y económicas; repensar el liderazgo; moderación de la flexibilidad laboral; repensar la empresa como institución social; formación continua y de los directivos. Los primeros puntos dejan en evidencia que la

²⁴⁰ CORTINA, Adela. 2000. Ética de la empresa. Op. Cit., p. 100.

ciudadanía económica no puede ser lograda sin tener en cuenta la ciudadanía social.

El directivo, como cara visible de una empresa, ahora tiene nuevas responsabilidades, la lógica es la de la cooperación, crear integración y cohesión en la empresa atendiendo a lo que realmente es, un grupo humano.

Los nuevos directivos no pueden pensar en la empresa como una institución estática, sino que deben atender a un segundo pilar fundamental, la innovación. Deben tener en cuenta el presente y el futuro. El pensar en el futuro o, en otras palabras, la creatividad económica en una empresa postaylorista debe ser desarrollada en un marco social, su *horizonte*, como señala Conill, es ético dialógicamente fundamentado.

El directorio está conformado por profesionales, por lo que una verdadera ética de la dirección en el marco de una ética de la empresa debe atender a la *identidad profesional del directivo*. Lo importante es crear profesionalidad, verdadera vocación profesional. La meta propia del directivo es el éxito de la empresa, pero no sólo el éxito económico, no un éxito a costa de cualquier cosa. El éxito debe pensarse en el marco de una institución social, de una organización.

La profesionalidad a la que alude Cortina está estrechamente relacionada con la vocación (entendida en términos weberianos). La vocación añadida a la profesionalidad trae ciertas ventajas al ejercicio profesional del directivo. Dentro de estas ventajas permite: vincular *integración* con *especialización*, o más bien especialización como integración, la empresa no sólo cuenta con las horas del profesional sino que lo integra a un proyecto social de empresa; recuperar el significado de profesionalismo, no sólo como capacidad técnica, sino como ejercicio responsable de una actividad; aumentar la confianza y autoestima en el propio trabajo, permite que la distinción entre *ethos* personal y profesional se difumine; transformar los compromisos empresariales, la fundamentación de estos compromisos ya no será utilitaria, sino que en la ética de la responsabilidad; permite redefinir el éxito, es decir, entenderlo ya no en términos cuantitativos, sino que cualitativos (el éxito es un hacer constante).

Hoy, los directivos son quienes conducen las empresas, por decirlo de otro modo tienen autoridad. Pero una empresa ciudadana debe estar dotada de un concepto de autoridad que se condiga con la ética empresarial y la ética de la dirección. “En este sentido, la autoridad no es una capacidad coactiva, sino una capacidad directiva que posibilita el crecimiento cooperativo y, por consiguiente, el cumplimiento de los objetivos marcados”²⁴¹. Un verdadero líder, quien posee

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 112.

verdadera autoridad es quien anima los procedimientos, permite la discusión, entrega libertades y permite la crítica.

Cortina señala que urge construir una *nueva cultura empresarial*, “como la que puede surgir de un modelo posttaylorista es el resultado de un proceso de renovación continuada de unos valores compartidos”²⁴². Estos valores pueden resumirse en los siguientes²⁴³: respecto a la finalidad de la empresa, esta debe ponerse al servicio de la sociedad, reemplazando el beneficio económico; respecto de las tendencias humanas básicas, debe desarrollarse el afán de crear y compartir, para reemplazar el deseo de adquirir y poseer; en lo que respecta a la definición de la estrategia, se debe apuntar al descubrimiento y realización de principios no a la consecución de resultados; como consecuencias de la actividad empresarial, se deben prever los efectos secundarios y no sólo buscar objetivos primarios; en lo que concierne al desarrollo de las personas en la organización, se debe buscar la inclusión y no la segmentación por rango; la actitud ante los impulsos espontáneos debe ir dirigida a la ordenación y sentido de las necesidades, no a la mera satisfacción de necesidades. La creación de una nueva cultura empresarial es primordial para la transformación de la economía en una economía ética.

²⁴² *Ibíd.*, p. 113.

²⁴³ En esta parte seguiré literalmente el cuadro disponible en: CORTINA, Adela, *Ética de la empresa*. *Óp. cit.*, p. 114.

Esta ética de la dirección en el contexto de una nueva cultura empresarial, en el marco de una ética de la dirección en una ética de la empresa, para lograr el ejercicio de verdadera ciudadanía económica, debe tener en cuenta *principios básicos de acción* que sirven de complemento a la ética de la responsabilidad. Estos son: la gradualidad, la pluralidad, la complementariedad, la integralidad y la solidaridad.

La gradualidad dice relación con el ejercicio mismo de la ética de la dirección y de la ética económica. La economía no puede ser ética de un día para otro, el ejercicio constante y gradual es lo que hace posible el aprendizaje y el verdadero cambio en la economía. Los instrumentos básicos son el diálogo y la responsabilidad. El punto aquí es el comportamiento de los involucrados, pero en particular de los sujetos que tienen el poder en las relaciones económicas y de producción. De ellos se esperan ciertos comportamientos que podemos llamar 'comportamientos éticos', que no deben atender a principios meramente formales y estáticos sino que a principios vivos y que se actualicen constantemente en el diálogo social que sería mantenido entre todos los involucrados. En tal sentido, el límite de acción serían los valores que esbozamos en el capítulo anterior, entre los que destacan la libertad, la igualdad, la solidaridad y, claramente, el diálogo.

Una empresa pluralista debe reconocer la diversidad y la heterogeneidad del grupo humano que trabaja con un fin común. “Un *ethos cooperativo* se sustenta en una *unidad diferenciada*, de ahí que no tengamos un proyecto integrador si no conseguimos potenciar las capacidades de los miembros”²⁴⁴.

La complementariedad es el principio que permite que las distintas perspectivas no choquen en conflicto, sino que permite tener un campo más amplio de visión para ver más y mejor. El horizonte es *integrar* perspectivas diferentes. Como puede notarse la complementariedad está estrechamente ligada a la pluralidad.

El directivo debe ser un personaje integral, que no solo busque cumplir con sus objetivos de manera mecánica. La integralidad necesariamente debe ser poseída por los nuevos directivos, directivos que logren compatibilizar vocación y profesionalidad con especialización técnica, con el objetivo de que toda la empresa funcione integralmente.

El objetivo de una ética de la dirección, en el marco de una ética empresarial, es el logro de un valor principal, la justicia. La solidaridad implica cooperación que sea pluralista, trabajo complementario y directivos integrales que irradian a toda la empresa. La empresa en general debe poner sus capacidades al

²⁴⁴ CORTINA, Adela. 2000. Ética de la empresa. Op. Cit., p. 116.

servicio de la sociedad, eso es lo propio de las organizaciones. Trabajo, cooperación y comunicación son los valores más básicos que deben poseer las empresas.

5.- ¿Cómo debería ser la regulación ética?

Desarrollado ya el fundamento y explicado el proyecto de ética de la empresa propuesto por Cortina, sólo nos queda referirnos a lo a lo respectivo a la regulación. La ética es la filosofía moral, es el fundamento mismo de normas que consideramos correctas e incorrectas. La diferencia principal entre la ética y el derecho es que la ética es autónoma mientras que el derecho es heterónomo. En este sentido la ética empresarial no busca regulación ni coacción heterónoma sino que pretende que las empresas se *autorregulen*.

Con autorregulación, Cortina indica que “recogemos, por un lado, la necesidad de una mínima regulación de una actividad profesional y, por otro, que ésta no sea externa a quienes conocen en detalle la complejidad que conlleva su ejercicio [...] El profesional que actúa atendiéndose a una ley o reglamento externo y lo hace por temor a su aplicación siempre será un profesional *menor de edad* y no estará dispuesto a asumir los riesgos que las nuevas situaciones le planteen”²⁴⁵. La autorregulación, como señalamos al

²⁴⁵ *Ibíd.*, p.117.

principio de este trabajo, no puede ser monológica sino que dialógica, debe tener en cuenta a todos los interlocutores válidos. Producto de este diálogo nacerán principios deontológicos que complementan la ética de la responsabilidad propia de las instituciones. La autorregulación debe tener en cuenta el presente pero pensar siempre en el futuro, de manera cooperativa y responsable, una transformación como esta es ética y no cosmética.

Ejemplos de elementos de autorregulación son los *códigos de conducta* (códigos que contribuyen a la resolución de conflictos de forma ética y dialogada); *códigos profesionales* (códigos creados por colegios profesionales que regula la actividad profesional); *consejos de empresa* (consejos que buscan establecer en que consiste su responsabilidad social como empresa y por supuesto ver la mejor forma de cooperar socialmente); *Ombudsman* (tiene el “fin de canalizar las reclamaciones de los afectados y comprobar la calidad de los servicios que ofrecen”²⁴⁶, sin la intención de reemplazar la vía legal cuando sea necesaria).

6.- Palabras finales

Nos parece que hemos expuesto lo central y fundamental sobre la ética de la empresa. Hemos hecho referencia a la ética empresarial como ética aplicada

²⁴⁶ *Ibíd.*, p.119.

y como ética aplicada. Explicamos en qué consiste la ética de la empresa y en qué sentido puede entenderse como el ejercicio de la ciudadanía económica y la realización de una economía ética. Nos adentramos en la ética empresarial desarrollando la ética de la dirección, como manera de llevar a cabo la ética de la empresa, además de referirnos a como las empresas deben regularse. Lo desarrollado hasta ahora hace posible una comprensión, a lo menos, general del plan.

Ya abordado el tema, nos parece que estamos en condiciones de mostrar sus puntos débiles, para posteriormente proponer un proyecto de lo que a nuestro juicio es participación económica radical. Antes de comenzar el próximo capítulo, es necesario explicar brevemente las razones por las que creemos necesario criticar el programa propuesto por Cortina. En primer lugar, concordamos con ella en que mediante un análisis serio de las consecuencias sociales del neoliberalismo se puede dejar en evidencia que el sistema es nefasto, pero a diferencia de ella no creemos que el neoliberalismo sea la base del problema. Así en el próximo capítulo trataremos de poner al mismo sistema capitalista como el origen de los problemas sociales que aquejan a nuestro mundo. En segundo lugar, creemos que es necesario someter a análisis el proyecto de Cortina, debido a la fuerza que ha tomado en el ámbito académico. En la formación de profesionales la ética ha ido tomando, poco a poco, un rol

central²⁴⁷. En ese sentido, es necesario criticar el proyecto de Cortina debido a que nos parece que es la propuesta más seria y completa dentro de las *soluciones éticas* y por la misma razón trataremos de mostrar que no es necesario *sólo* recuperar la ética y valores sino también la política, de tal modo que para nosotros ética y política no pueden ser separados ni entendidos como conceptos dicotómicos.

²⁴⁷ El hecho es muy notorio al examinar mallas curriculares de distintas carreras (sea Ingeniería, Derecho, Medicina o Psicología).

CAPÍTULO IV. CRÍTICAS PARA LA CONTRIBUCIÓN A UN PROYECTO DE PARTICIPACIÓN RADICAL

A lo largo de este trabajo hemos sostenido que nuestro objetivo es pensar la posibilidad de la justicia. Creemos que el aporte de Adela Cortina es clave y limita bastante el actuar del capitalismo que ha permitido incentivar la desigualdad. Nuevamente, tal y como lo hizo el liberalismo igualitario como tradición, Cortina busca compatibilizar igualdad y libertad. El gesto teórico es bastante favorable a todos en términos ciudadanos, es en definitiva un reproche a la sociedad neoliberal. Pero me parece que la propuesta de la profesora Cortina no atiende a algunos problemas (no menores) que me gustaría señalar. De este modo nuestra primera crítica apunta al consenso dialógico que propone para alcanzar las metas, en contraposición a aquello propongo *reconocimiento*²⁴⁸. En concordancia con esto, dirigiremos nuestro trabajo hacia la proposición de una economía distinta, que apunte a la participación económica radical, para el logro de una economía más allá de las fronteras del

²⁴⁸ Si bien Adela Cortina se ocupa del reconocimiento en su libro *Justicia Cordial*, el tratamiento del concepto que desarrollaré va en una línea radicalmente distinta. Cf: CORTINA. Adela. 2010. *Justicia Cordial*. Madrid, Trotta.

mercado. En el epílogo de esta investigación, discutiremos proyectos que apunten a este fin.

Así, nuestro objetivo general es criticar la propuesta dialógica desde la perspectiva del reconocimiento y desde la tradición materialista e historicista. En ese sentido los objetivos específicos que buscamos lograr en este capítulo son: a) mostrar que el proyecto de Cortina propone un diálogo en que los sujetos no se encuentran en un mismo nivel material; b) mostrar los problemas del mercado de los que Cortina no se hace cargo (y que en definitiva ponen a los sujetos en posiciones materiales radicalmente asimétricas); c) posicionar a la justicia como valor fundamental para construir nuevos proyectos de participación. En atención a lo que hemos señalado este capítulo es fundamental porque nos permite mostrar las falencias del proyecto de Cortina, y porque nos abre el camino para esbozar un proyecto que se enmarque dentro de la justicia pero que supere los problemas que Cortina no enfrenta.

La primera crítica, contrapone el reconocimiento hegeliano al consenso dialógico habermasiano propuesto por Cortina. El punto que queremos defender es que crear ciudadanía desde el consenso dialógico supone *interlocutores válidos*, lo que nos parece a lo menos dudoso, toda vez que para poder ser considerado un sujeto valioso, se debe ser deseado y reconocido. De esta forma, para ser concebidos como interlocutores válidos en un diálogo, los

distintos interlocutores deben discutir al mismo nivel, el problema es que este nivel no puede ser sólo formal, sino que debe ser material. En tal sentido, el reconocimiento al que apuntamos no consiste en una igualación formal de los sujetos para un futuro diálogo en el que el objetivo sea que el otro sea reconocido como otro, sino que apuntamos al reconocimiento del otro como un sí mismo. Esta propuesta tiene consecuencias radicales que desarrollaremos a lo largo de este capítulo. Ya Marx en 1845 nos recordaba que no se trata de sólo de interpretar el mundo sino que de transformarlo. En definitiva el gran problema de Habermas es que separa teoría y práctica, hecho que a nuestro juicio es gravísimo, toda vez que, tal y como señaló Gramsci, la conciencia es ser-hacer, y obviamente todos los sujetos están situados, no se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía, ni la cultura de la historia de la cultura. No se puede tener una conciencia fuera de su historicidad, de la fase de desarrollo que se esté viviendo. Para poder entender la crítica de manera más detallada, es necesario detallar algunas cosas sobre el reconocimiento.

1. La Lucha por el reconocimiento

La teoría del reconocimiento debe entenderse en el marco de la Teoría Crítica, en la que Axel Honneth se presenta como quizás el más importante representante de su ya tercera generación. Honneth lo que busca no es

precisamente mostrarse como un continuador de esta sino más bien como un crítico.

En el contexto de la desregulación desenfrenada del mercado bajo la teoría neo-liberal surgen, lo que podríamos llamar, *preocupaciones sociales*. El producto de este fenómeno es, en palabras de Honneth, “un aumento en la sensibilidad moral: [personas] conscientes, gracias a toda una serie de nuevos movimientos sociales, del valor político de la experiencia del menosprecio social y cultural.”²⁴⁹ Desde esa óptica debe entenderse la libertad como no-dominación, en la que el reconocimiento juega un rol fundamental para su logro.

La concepción sobre el concepto de reconocimiento que propone Honneth es heredera de manera directa de la teoría hegeliana del reconocimiento, que va más allá del respeto de la humanidad como fin de Kant, y de la propuesta de Fichte “de que los individuos podían adquirir consciencia de su libertad sólo si se incitaban mutuamente a hacer uso de su autonomía y, en consecuencia, se reconocían los unos a los otros como libres.”²⁵⁰

La teoría del reconocimiento no debe entenderse como sinónimo de las políticas de identidad relacionadas al *multiculturalismo*, sino que debe

²⁴⁹ HONNETH. Axel. 2010. Reconocimiento y menosprecio. Buenos Aires, Katz, p. 12.

²⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 18-19.

entenderse en el marco de las luchas sociales, en este caso en una lucha por el reconocimiento, no es sólo el respeto por la diferencia.

Según el actual director de del Instituto de Investigación de la Universidad de Frankfurt, debemos entender el reconocimiento “como una reacción comportamental con la cual respondemos racionalmente a cualidades evaluativas que aprendimos a percibir en la medida que estamos integrados en la segunda naturaleza de nuestro mundo de vida”²⁵¹, de esta forma, si entendemos el concepto de tal manera, “el término de reconocimiento pasa a designar un comportamiento reactivo [no meramente pasivo] con el cual respondemos a las propiedades de valor de otras personas de forma racional.”²⁵²

Axel Honneth, es un gran crítico de la ética del discurso habermasiana, la teoría del reconociendo puede entenderse como una crítica a la primera, aunque toma elementos de aquella. Un elemento importante, en las que ambas se unen, es que los dos proyectos se encuadran en la búsqueda de la justicia. Sin perjuicio de aquello, uno de los puntos de radical importancia que determinan que Honneth se aleje de la teoría crítica Habermasiana dice relación

²⁵¹HONNETH, Axel. 2002. Grounding recognition: a rejoinder to critical questions. *Revista Inquiry* 45(4): pp.499-512, p. 513.

²⁵² MEZQUITA, Miriam. 2009. Introducción a la Crítica del Agravio Moral. En: HONNET, Axel. 2009. *Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Argentina. FCE, pp. 37-38.

con la falta de anclaje al plano material de esta. Honneth está consciente de que no todos los sujetos sociales son capaces de exteriorizar sus pretensiones. Desde Habermas se pueden dar soluciones insuficientes que a nuestro juicio contienen fuertes tintes de vanguardismo y elitismo. Una revisión acabada de estas críticas está desarrollada en la tesis doctoral de Ana Fascioli²⁵³, tesis dirigida por Adela Cortina. Esta crítica es compartida en nuestro análisis y la hemos esbozado al abrir este capítulo.

En el libro *La Lucha por el Reconocimiento*²⁵⁴ y en varias de sus obras, Honneth distingue tres tipos de *humillación* o *menosprecio*, la figura opuesta al reconocimiento, en términos hegelianos la negación del reconocimiento, a saber: la *agresión*, la *desposesión de derechos* y la *exclusión social*. Por lo que en contraposición existen tres formas de reconocimiento: el *amor*, el *derecho* y la *solidaridad* entendida como valoración social.

El amor es el reconocimiento en el marco de la familia y entre amigos (amor como amistad) y que genera en los individuos mutuamente reconocidos *autoconfianza*.

²⁵³ FASCIOLI, Ana. 2013. Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. Tesis doctoral. Valencia, Universidad de Valencia, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. 378 p.

²⁵⁴ Cfr.: HONNETH, Axel. 1997. La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona. Crítica.

El derecho como reconocimiento consiste en que todos los individuos pertenecientes a una determinada sociedad, tengan o sean poseedores de los mismos derechos pero además que tengan la posibilidad de ejercer y exigir aquellos derechos. La privación de derechos como humillación se puede traducir en el no reconocimiento como persona –a ahora jurídica- del sujeto humillado. Es importante recalcar que la teoría de Honneth no apunta a un reconocimiento jurídico sólo de Derechos Civiles y Políticos, sino que los Derechos Sociales juegan un rol fundamental en su teoría. En tal sentido esta segunda forma elemental de reconocimiento está estrechamente ligada a las luchas históricas, ya que a través de ellas es posible la obtención de aquel reconocimiento. Así, los Derechos Sociales para Honneth no están fundamentados en una *intrínseca* dignidad humana, sino que en los logros históricos del *pueblo*. “La actitud positiva que un individuo puede adoptar hacia sí mismo cuando experimenta ese tipo de reconocimiento jurídico es la del *autorespeto elemental*”²⁵⁵. Hasta aquí la teoría del reconocimiento no se diferencia en mayor medida del ideario igualitarista, al menos en términos generales.

De este modo, la tercera forma de reconocimiento corresponde a “una relación de aprobación solidaria y apreciación de las capacidades y formas de

²⁵⁵ HONNETH, Axel. 2002. Op. Cit. p. 27.

vida desarrolladas individualmente”²⁵⁶, recordando el tinte hegeliano del autor, Paul Ricoeur señala que este tercer tipo de reconocimiento “se toma como término de referencia, en toda su amplitud, el concepto hegeliano de "eticidad": es en este plano en el que la "vida ética" se muestra irreductible a los vínculos jurídicos”²⁵⁷. En definitiva esta tercera forma es una valoración social de los individuos por su contribución a la sociedad, este reconocimiento lleva al individuo a la *autoestima*. Lo último que debe señalarse respecto de este tercer tipo de reconocimiento es que también puede ser entendido como una “comunidad de valores compartido”²⁵⁸, este tipo de reconocimiento es además, aprobación social.

Nos parece que hemos expuesto lo central sobre la obra de Honneth²⁵⁹ que sirve para nuestro análisis por lo que podemos entrar de lleno en la primera parte de nuestra crítica. Al ser el Derecho la segunda forma de reconocimiento, nos gustaría señalar algunas cosas sobre esto. La ética de la empresa no se ocupa del Derecho o *va más allá* de él, de hecho podríamos entenderla como un complemento a lo establecido por el sistema jurídico. Pero hay casos en que la ética de la empresa no puede ser suficiente ya que la base jurídica es exigua,

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 28.

²⁵⁷ RICOEUR, Paul. 2006. Caminos del reconocimiento. Tres estudios. México D. F. México. FCE, p. 256.

²⁵⁸ MEZQUITA, Miriam. Op. Cit. p. 25.

²⁵⁹ Sería irresponsable de nuestra parte si sostuviéramos que hemos resumido o que hemos abordado todas las aristas de la obra de Honneth, por lo que para mayor profundización sobre el asunto recomendamos ir directamente a sus obras.

debido a que hay normas que siempre impedirán el reconocimiento. En relación con esto el caso chileno puede ser bastante ilustrativo.

Nuestra Constitución Política, ideada en la dictadura de Pinochet por una comisión sin inclusión popular donde la figura de Jaime Guzmán tuvo bastante relevancia, establece como Derecho Fundamental la igualdad ante la ley. A primera vista cumple con el requisito de la forma de reconocimiento que hace posible el *autorespeto*, pero nos parece que debemos ir más allá en el análisis. La igualdad ante la ley que otorga nuestra constitución es la igualdad ante un Derecho que no favorece a todos por igual. Ejemplos de esto son: establecer como Derecho Fundamental la libertad de empresa apoyada con un rol *subsidiario* del Estado (en desmedro de un rol solidario), reconocer un derecho de propiedad ultra-protegido y establecer como base institucional la soberanía en la nación y no en el pueblo²⁶⁰. Por lo que a nuestro juicio aquella igualdad es meramente formal, ya que se encuadra en un Derecho que no da la posibilidad de reconocimiento de todos y no se encuadra con las luchas sociales, en definitiva con la *historia* (en términos hegelianos), además de ser notoriamente excluyente.

²⁶⁰ Artículo 5º CPR: La soberanía reside esencialmente en la Nación. Su ejercicio se realiza por el pueblo a través del plebiscito y de elecciones periódicas y, también, por las autoridades que esta Constitución establece. Ningún sector del pueblo ni individuo alguno puede atribuirse su ejercicio

Creemos que un verdadero reconocimiento jurídico es aquel que considera derechos políticos, civiles y sociales, y estos últimos no quedan sometidos a los otros dos. Se debe garantizar, la educación, la salud, la previsión, el trabajo, entre otras cosas. Además, nos parece que se reconocer como derecho social un ingreso ciudadano mínimo al estilo de Philippe Van Parijs, el que no debe entenderse equivalente a un salario, es poner en jaque la economía de mercado. La profesora Cortina ha señalado en su obra estar de acuerdo con esto. Esto garantiza un piso mínimo que pone en jaque la lógica del capitalismo, en tal sentido atacamos el Estado de Derecho de clase. Somos conscientes que las conquistas de estos derechos no se darán de forma simple ni rápida, menos en un solo país, pero al igual que Cortina somos convencidos de que la justicia debe ser global sino no será justicia.

Me referiré ahora a la tercera forma de reconocimiento. Marx en gran parte de sus obras se ocupó de dejar en claro que el capitalismo pone al modo de producción por sobre los factores de producción. En otras palabras, lo que se busca es mantener y reproducir la forma de producción capitalistas en detrimento de la *fuerza de trabajo*²⁶¹. Nuestra crítica surge desde ahí, ya que tal y como señala la profesora Cortina la ética empresarial se enmarca dentro de la *ética cívica y ética aplicada*, donde lo que se busca es aplicar *mínimos morales*

²⁶¹ A quienes les interese el tema se aconseja revisar el primer tomo de *El Capital*, en especial sus secciones tercera, cuarta y quinta; también *Salario, Precio y Ganancia*; la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*.

que no son transables y de los que no se puede disponer. Como hemos señalado para el logro de estos mínimos es necesario que todos los participantes de este diálogo sean *interlocutores válidos*. Me parece que precisamente es ese el problema. Un *interlocutor válido* al considerarse que posee capacidades discursivas debemos entender que está en posición de poder dialogar, se busca que exista algo similar a la *simetría entre los interlocutores*.

Nos parece que los trabajadores al estar siempre sometidos al sistema capitalista no están en posición de poder dialogar por razones simples: a) por la naturaleza misma de la relación entre el modo de producción y las fuerzas de trabajo; b) por la actual precarización de las relaciones laborales en pos de la eficiencia en la producción; c) debido a que, como señala Honneth, “hay un número creciente de personas que a causa de un desempleo ya no simplemente coyuntural, sino estructural, carecen de la posibilidad de obtener, gracias a las capacidades adquiridas en el proceso de socialización, aquel tipo de reconocimiento llamado *apreciación social*”²⁶²; y d) que a nuestro juicio es lo más importante, el mercado capitalista, no sólo económico, basa su lógica en la desvalorización de un sujeto para la valorización de otro.

²⁶² HONNETH, Axel. 2002. Op. Cit. p. 44.

Nuestra propuesta no busca que los trabajadores y la sociedad en general respeten la diferencia del otro y puedan identificarse en los *mínimos*, aplicados por aquella empresa *alta de moral* en su actuar, sino lo que busca el reconocimiento efectivo de los individuos. No apunta a que las empresas actúen de acuerdo a la ética, sino que va más allá e implica una transformación radical de la economía y la política,²⁶³ que tenga por objetivo crear un mundo donde de trabaje para vivir (y no se viva para trabajar).

El reconocimiento que haría posible la *apreciación social*, es aquel que considera el problema de la distribución. “En este sentido la misma lucha por la distribución [...] se haya anclada en una lucha por el reconocimiento: representa un conflicto alrededor de las jerarquías de valores socialmente institucionalizadas que regulan que grupo social tiene derecho a exigir legítimamente”²⁶⁴. Además se debe terminar con reconocimientos que ocultan la humillación, que en cierto sentido pueden considerarse *auto-reificantes*, reconocimientos ideológicos. Un ejemplo de esto, es aquel en el que se busca ocultar la precarización de las relaciones laborales refiriéndose a los trabajadores como “empresarios de su propia fuerza de trabajo”²⁶⁵

²⁶³ Sobre esto abundaremos en el epílogo de esta investigación

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 43.

²⁶⁵ MEZQUITA, Miriam. Op. Cit. p. 40.

En resumidas cuentas el problema de la ética empresarial es que al operar en la esfera del diálogo habermasiano, basado en el la ética del discurso, es que considera a los sujetos en un plano meramente formal, y prescinde del reconocimiento en términos materiales, en cierto sentido prescinde de éste. Honneth señala que la ética discursiva omite la etapa del reconocimiento que haría posible un diálogo simétrico (si es que este es posible). En tal sentido el discurso no es dialógico en estricto rigor, ya que de haber dialogo este se produce entre sujetos asimétrico donde uno tiene *mejores* capacidades y/o posibilidades discursivas que el otro. Lo que quiero expresar con esto es que la propuesta de una salida ética no termina con el problema esencial, el del mercado capitalista, si bien indica que busca ponerlo como medio y no como fin, lo mantiene de igual manera. Mantener el mercado implica la desvalorización de unos para la valorización de otros, que es el argumento de Marx especialmente en el trabajo enajenado. A nuestro juicio aunque la esfera de la ciudadanía social fuese lo más amplia posible y la esfera de la ciudadanía económica lo más dialogante, aun así no existiría reconocimiento ni autoconciencia. No se trata de reconocer a la clase explotadora como autoconciencia independiente, y a la clase explotada como autoconciencia independiente, reduciendo al mínimo sus diferencias materiales, no buscamos que haya re-conocimiento (en el sentido de ser aceptado), sino algo infinitamente más radical: lograr la autoconciencia en otra autoconciencia, lograr el reino de la libertad, es decir, eliminar estas diferencias en el devoramiento de

ambos sujetos en un solo sujeto. Ser reconocidos implica, finalmente, que los individuos se sientan parte de una sola comunidad (en un universal diferenciado). Reconocimiento recíproco, es la posibilidad de desear al otro, pero sólo en la hipótesis de que el sujeto que desee sea libre, y a su vez el sujeto susceptible de ser deseado también lo sea.

Creemos que sólo es posible el reconocimiento más allá de las fronteras del mercado, más allá del capitalismo²⁶⁶, cuando hay intercambio, pero no mercado. Sostener esto amerita una mínima explicación. Antes de entrar en materia es necesario señalar que el próximo apartado se sostiene casi en su totalidad en la tradición materialista e historicista, pero desde una perspectiva bastante heterodoxa.

2. ¿Por qué oponerse al Mercado y al Capitalismo?

En este apartado trataremos de criticar tanto al capitalismo, en general, como al mercado capitalista, en particular, en los mismos términos que la teoría liberal lo ha descrito, al menos en la mayoría del argumento. Esto, ya que nos permite volver a los problemas respecto de los que la teoría de la ciudadanía y la justicia de Cortina no toca (uno de nuestros objetivos específicos) y porque, en

²⁶⁶ Al sostener esto no estamos alejando radicalmente de la propuesta de Axel Honneth. Honneth nos sirve para comprender disgregar la teoría del reconocimiento en pasos (que ya explicamos).

definitiva son instituciones que impiden el reconocimiento recíproco entre los sujetos en los términos que lo hemos expuesto. Sostenemos que los problemas intrínsecos al capitalismo son resueltos de forma insuficiente por nuestra autora, toda vez que hay una institución central de la que Cortina no se hace cargo: la explotación capitalista, que es precisamente un problema determinante para que no exista reconocimiento. Esto tiene consecuencias en distintos ámbitos de cosas, a las que atenderemos en las próximas líneas. Antes de entrar en aquello, es conveniente para nuestra investigación desarrollar argumentos que nos permitan posicionarnos en contra del capitalismo para acercarnos paulatinamente al problema de la explotación, de forma que estos argumentos sirvan de apoyo para lo que sostendremos al final de este apartado.

Contra el capitalismo puede argumentarse desde distintos planos. En primer lugar, desde un plano ético, se puede argumentar que la apropiación capitalista es injusta ya que la producción es siempre social pero la apropiación de plusvalía o de las ganancias es privada. El problema de argumentar desde esta perspectiva es que hay un contraargumento que (en un primer momento) genera equivalencia. Quienes estén a favor del capitalismo pueden argumentar (y lo hacen) que la apropiación puede ser privada debido a que quienes son dueños del capital quienes *corren el riesgo* en el mercado capitalista. Así, tal y como argumenta Hayek, los resultados del mercado no pueden considerarse

justos ni injustos²⁶⁷. En tal sentido hay equivalencia. Equivalencia argumentativa que es fiel reflejo de la *lucha de clases*, en la cual un sujeto histórico cree tener derecho al valor apropiado, mientras que el otro cree tener derecho a socializar ese valor.

Alex Callinicos se ha preocupado de mostrar que detrás de esta equivalencia argumentativa hay algunas apariencias, que develándolas puede argumentarse que el capitalismo es *injusto*. Callinicos señala que: “[b]ajo el capitalismo, los individuos no gozan del mismo acceso a las ventajas. No sólo son tremendamente desiguales el acceso a los recursos de producción y la distribución de la riqueza y los ingresos, sino que las oportunidades que se presentan a los individuos durante su vida se ven enormemente afectadas, para bien o para mal, por procesos que caen fuera de su control, en particular las fluctuaciones del mercado. Basta con pensar en las fortunas creadas, pero también en las vidas destruidas, por los auges y debacles de la era neoliberal. No es de extrañar que Friedrich von Hayek, probablemente el más sofisticado defensor del capitalismo, se opusiera con vehemencia a apelar a ninguna concepción de justicia social al evaluar los méritos relativos de los sistemas económicos.”²⁶⁸.

²⁶⁷ Ver apartado sobre Hayek en el Capítulo I.

²⁶⁸ CALLINICOS. Alex. 2010. Un Manifiesto anticapitalista. Barcelona. Crítica, p 141-142.

Como puede notarse el argumento de Callinicos, que apela a la justicia, no es vago en lo absoluto. El primer punto en su argumento, acude directamente a los principios de justicia rawlsianos.

Los principios de justicia de Rawls evidentemente no pueden ser logrados en un sistema neoliberal donde reine el libre mercado²⁶⁹. Pero los más interesados en el logro de la *justicia igualitaria*, son los *liberales igualitarios*, grupo en el que Adela Cortina se matricula (pero no exclusivamente). El problema es que la teoría ciudadana de la justicia en los términos que Cortina la formula, presenta algunos problemas. Claramente, los principios de justicia que formula Rawls son interesantes y deseables, pero en la formulación de Cortina adolece de algunas contradicciones en su argumento. El problema es que Cortina basa su teoría en *el fin de las ideologías*. En una entrevista por Francesc Trillas, Cortina señala que “si no parece haber una alternativa radical al sistema capitalista, sí que hay que transformarlo internamente hacia mejor, de forma que pueda cambiar desde dentro”²⁷⁰. Esto revela que Cortina no tiene intención de eliminar el Capitalismo, sino que su objetivo es humanizarlo. Es más, está claro nuestra autora no tiene problema con la existencia de grandes empresarios, y de grandes directores de empresas, siempre y cuando su trabajo sea ético o excelente. Esto podría ser avalado, por ejemplo, desde una concepción dudosa

²⁶⁹ Ver apartado sobre F. A. Hayek en Capítulo I.

²⁷⁰ TRILLAS, Francesc. 2002. Entrevista a Adela Cortina. Repensar el futur d'Europa a la Convenció. Revista FRC (5), p 1.

del *principio de diferencia* rawlsiano. Para Cortina es aceptable la existencia de grandes empresarios y directivos, si la posición de éstos les estimula a hacer cosas que a largo plazo mejoren la calidad de vida de los trabajadores, pero en particular de los menos afortunados, teniendo siempre en cuenta la batería de garantías que ofrece la esfera de la ciudadanía social, deben ejercer la actividad económica y su profesión de acuerdo a la ética que su proyecto presenta. Esto implica que la teoría de la ciudadanía de Cortina permite que los mejores posicionados respecto de la *división social del trabajo*, que siguiendo a Erick Olin Wright y a Carlos Pérez Soto podríamos denominar *poder burocrático*, sigan teniendo un rol dominante, es decir, su preocupación no gira en torno a la inclusión efectiva de todos los ciudadanos en los procesos productivos, debido a que necesita de burócratas y técnicos para que esta se lleve a cabo. Lo que nos interesa destacar con esto, es que en el capitalismo no todos tienen ni tendrán el mismo acceso a las oportunidades, a la riqueza, ni a las capacidades. Esto, porque el control de la producción social es ejercido por unos pocos tecnócratas, a los que la tradición del materialismo histórico ha denominado *poder burocrático*. Autores como Olin Wright, Tony Cliff, Alex Callinicos o Carlos Pérez, han sostenido que la división de la humanidad en clases sociales no está determinada por el dominio particular de los modos de producción, sino por el control de la división social del trabajo.

De esta forma, la burguesía pudo convertirse en su momento en clase dominante porque su rol histórico fue la renovación de la tecnología que hizo más eficiente la producción. Pero la base tecnológica no sólo dice relación con máquinas sino que también con técnicas que permitan hacer más eficiente el modo de producción. En este sentido, el *poder burocrático* paulatinamente va ocupando el rol que tuvo la burguesía en el control de la división social del trabajo. Ahora es el saber lo determinante en la división de la sociedad y lo que determina, finalmente, la división social del trabajo. Este punto es esencial para nuestro análisis. Adela Cortina señala que la ética de la empresa se funda en un supuesto bastante interesante, y es que “el fin de las ideologías favoreció el nuevo surgimiento de la ética empresarial”²⁷¹ Claro, tal aseveración debe entenderse en el contexto de término del choque Washington-Moscú, pero que realmente se tradujo en el triunfo del capitalismo y el neoliberalismo. Además, en relación con la aseveración anterior, se asegura que en la ética empresarial, “los intereses no serían ahora [los de la] clase dominante porque la división de clases, practicada desde la diferente posición ocupada en relación con la propiedad de medios de producción como el capital, está ya fuera de lugar, y algunos autores como P. F. Drucker afirman que el factor de producción realmente decisivo en la sociedad postcapitalista es el saber”²⁷². A mayor abundamiento, lo que sostenemos es que sin quererlo Cortina nos da la razón

²⁷¹ CORTINA, Adela. 2004. Construir confianza. Op. Cit., p. 27.

²⁷² CORTINA, Adela. 2000. Ética de la empresa. Op. Cit., p. 77.

en que la división en clases no se ha terminado, ya que algunos (y sólo algunos) controlan la división social del trabajo, debido a que ostentan saber. Si el problema hubiese sido sólo el control de los medios de producción no hubiesen existido clases sociales en la URSS, pero un análisis detallado del asunto permite vislumbrar que efectivamente existieron y que la división estaba dada por que algunos controlaban la división social del trabajo y otros no.

Otro problema con el capitalismo, y nuevamente siguiendo a Callinicos, es en segundo lugar, que “las concentraciones de poder económico que genera el capitalismo restringen seriamente el alcance de la democracia, puesto que la mayoría de los ciudadanos están privados de voz y voto en muchas de las decisiones que afectan a sus vidas. Además, los mecanismos democráticos existentes se encuentran gravemente comprometidos por la corrupción de los procesos políticos por influencia de las corporaciones y por las graves sanciones (por ejemplo, la fuga de divisas) que sufren los gobiernos que siguen políticas que los mercados consideran hostiles”²⁷³.

El segundo punto del argumento contra el capitalismo de Callinicos, está íntimamente relacionado con lo que Ellen Meiksins Wood sostiene en su obra *Democracia contra capitalismo*²⁷⁴. Básicamente la autora sostiene que el

²⁷³ CALLINICOS, Alex. 2003. Un Manifiesto anticapitalista. Op. Cit.,, pp.: 141-142

²⁷⁴ Cfr.: MEIKSINS WOOD, Ellen. 2000. Democracia contra capitalismo: La renovación del materialismo histórico. Madrid. Siglo XXI.

capitalismo y la democracia son incompatibles. “No existe un capitalismo gobernado por el poder popular en el cual el deseo de las personas se privilegie por encima de los imperativos de la ganancia y la acumulación, y en el que los requisitos de la maximización del beneficio no dicten las condiciones más básicas de vida. El capitalismo es estructuralmente antitético respecto de la democracia, en principio, por la razón histórica más obvia: no ha existido nunca una sociedad capitalista en la cual no se le haya asignado a la riqueza un acceso privilegiado al poder”²⁷⁵.

Esta crítica es del todo aplicable al proyecto ético y de ciudadanía de Adela Cortina. Ocurre que la participación dialógica que propone Cortina, debe hacer compatibles las exigencias de todos los afectados y los intereses empresariales, que están supeditados a los *imperativos del mercado*, a la competencia y a la productividad. En términos de competición empresarial basta con que una empresa no actúe de manera ética para sacar ventaja en el mercado. Con esto estamos apelando a una *naturaleza humana* egoísta, sino que a la lógica misma de acumulación competitiva del sistema capitalista. Lo que sostenemos es que el capitalismo no produce para las satisfacer necesidades sino que produce para la ganancia, además privilegia la ganancia local e inmediata y no la global y estratégica. Así, nadie se siente responsable del daño. El problema es que cuando las empresas empiezan a pensar

²⁷⁵ MEIKSINS WOOD, Ellen. 2006. Estado, Democracia y Globalización. En: BORON, Atilio (et al). La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas. Buenos Aires. CLACSO, p. 396.

estratégica y globalmente pierden en términos competitivos (no es cierto que la ética es rentable) porque los competidores piensan local e inmediatamente. Hay una contradicción objetiva, basta que un capitalista se salga de la esfera del deber y los demás comienzan a perder. En tal sentido el capitalismo no puede autorregularse, las regulaciones deben ser heterónomas. Es por esta razón que no compartimos en absoluto la idea de Cortina de que la labor empresarial tenga un objetivo o fin propio (que la convierte en excelente) y además fines externos, y que cuando estos objetivos externos superan a los propios se genera desconfianza. La competencia es evidentemente desigual entre pequeñas y grandes empresas, no todas pueden funcionar de manera ética si de lo que se trata es de *sobrevivir en el mercado*.

Como segundo contrapunto a Cortina, y siguiendo con lo anterior, podemos argumentar que su propuesta de *dirección* o *autoridad democrática*, lo que hace es consolidar el poder de un bloque burocrático, el de los grandes directivos (al que ya hemos hecho referencia). Si bien su propuesta de ciudadanía civil apunta al logro de un *ethos de excelencia*, en contra de un *ethos burocrático*, ocurre que las decisiones de los directivos deben tomar en cuenta al *demos* (entendido como poder popular), pero no son ellos quienes en realidad tienen el poder, ni la capacidad de decisión, porque no controlan la división social del trabajo. En tal sentido, una sociedad realmente democrática no necesita de

burócratas con un *ethos de excelencia*, sino de productores y consumidores empoderados que puedan decidir cómo se llevará a cabo la producción.

Meiksins Wood presenta otro argumento, siguiendo la misma línea, que nos parece demoledor. “Capitalismo y democracia son incompatibles también, y principalmente, porque la existencia del capitalismo depende de la sujeción a los dictados de la acumulación capitalista y las “leyes” del mercado de las condiciones básicas de vida y reproducción social como condición irreductible contraria al ánimo democrático. Esto significa que el capitalismo necesariamente sitúa cada vez más esferas de la vida cotidiana por fuera del parámetro según el cual la democracia debe rendir cuentas de sus actos y asumir responsabilidades. Toda práctica humana que pueda ser convertida en mercancía deja de ser accesible al poder democrático. Esto quiere decir que la democratización debe ir de la mano de la “desmercantilización”. Pero desmercantilización significa, por definición, el final del capitalismo”²⁷⁶. En este sentido, la mercantilización de todo es totalmente incompatible con la verdadera democracia, aquella en que somos dueños no sólo de nosotros mismos, sino capaces de decidir (no sólo políticamente sino que en todo ámbito de cosas). Que hasta el tiempo libre esté en manos de la gran industria del espectáculo, es un claro ejemplo de lo que acabamos de sostener.

²⁷⁶ *Ibíd.*

El último punto en el argumento de Callinicos es que en “tercer lugar, el vuelo a ciegas del capitalismo, impelido por los procesos de acumulación competitiva [...] ha producido una forma de desarrollo económico que es a todas luces insostenible desde un punto de vista ecológico”²⁷⁷. Es correcto que el capitalismo es el mejor sistema para crear riqueza, pero no es el mejor para el planeta. Nuestro país es un ejemplo caro de esto. La deforestación indiscriminada de la zona sur del país, para vender las maderas a un mejor precio; la contaminación constante en la capital, tanto por las industrias como por la enorme cantidad de vehículos; la contaminación de los ríos por relaves en el norte chico y norte grande, abaratando costos en la eliminación de desechos; la próxima inundación de la Patagonia, para generar energía para las mineras del país (que en su mayoría son privadas; la eliminación de áreas verdes para la edificación por parte de inmobiliarias que construyen cada vez más para vender a un mejor precio; la veda por la sobre explotación de especies marinas, etc. La lógica de la acumulación competitiva, propia del capitalismo, es la responsable de la catástrofe ecológica actual. La cultura capitalista es autocontradictoria, pero esto no significa que el capitalismo se autodestruirá. Con esto queremos señalar que el capitalismo sobrevive cambiando la base tecnológica del capital, u obteniendo más capital constante (principalmente me refiero a las materias primas) a través empobrecimiento

²⁷⁷ CALLINICOS, Alex. 2003. Un Manifiesto anticapitalista. Op. Cit., p 141-142.

absoluto de la periferia²⁷⁸. Más allá de lo valórico, el empobrecimiento y la sobreexplotación de recursos son reales. Todo esto avala con creces que el más perjudicado con el capitalismo es nuestro planeta, somos nosotros.

Desde un segundo plano podemos desarrollar un argumento que nos parece colosal y que es la base de todo lo que hemos sostenido anteriormente. Esta idea es propia de Marx y podríamos denominarla *crisis generales del capitalismo*. Marx sostiene que las crisis capitalistas no son coyunturales, sino que estructurales. La explicación puede simplificarse. Las leyes del mercado obligan a los productores (y a los capitalistas en general) a producir la mayor cantidad de bienes para vender lo más barato posible. No importa que la tasa marginal de ganancia por producto disminuya, ya que considerando las mercancías en conjunto la ganancia obtenida es mayor. ¿Qué implicancias tiene esto? Las consecuencias son claras, la carrera por el aumento indiscriminado en la producción genera sobre producción, se oferta más de lo que realmente puede demandarse, en otras palabras el mercado capitalista cae en crisis. La soluciones a las crisis son conocidas: el aumento del desempleo (que hoy por hoy alcanza cifras históricas) o, la intervención de los Estados.

Otra crítica que podemos desarrollar contra el capitalismo es que la mercantilización de la economía distorsiona la calidad de los servicios. El mejor

²⁷⁸ Querámoslo o no, nosotros somos la periferia.

ejemplo de esto es el caso de la educación arrojada al mercado como ocurre en nuestro país. El capitalismo produce para el mercado y no para el consumo (con esto estoy criticando directamente la noción de *ethos de excelencia* de Cortina). Se puede hacer buenos negocios sin que satisfagan necesidades, incluso haciendo daño a otros capitalistas. Las industrias del alcohol afectan a la producción de todo el mercado, ya que el consumo de alcohol disminuye los niveles de producción, es por esta razón que los Estados han creado medidas para frenar este asunto, como el beneficio de la semana corrida²⁷⁹.

Siguiendo en la misma línea de argumentación, se puede argumentar que beneficio capitalista local, frecuentemente se traduce en pérdidas globales que se manifiestan incluso localmente. Las consecuencias del smog la pagan los trabajadores y, en consecuencia, los capitalistas como bajas en el nivel de producción. Una sociedad que produce para la ganancia, se perjudica a sí misma. La existencia de industrias como las del tabaco sirven como ejemplo de lo que he sostenido, ¿cuál puede ser el *ethos de excelencia* de una tabacalera?

Las modas *post* han puesto en boga una idea que es a lo menos sospechosa. Daniel Bell reconoce tres tipos de sociedades, la sociedad tradicional, la industrial y la posindustrial. La primera se sustenta básicamente en la agricultura; la industrial en la producción de las industrias y fábricas; y la

²⁷⁹ Con el beneficio de la semana corrida a los trabajadores que trabajaran los 5 (o los 6 días, según corresponda) se les paga un 6to (o 7mo día).

posindustrial se caracteriza por que se pasa de una economía industrial a una basada en los servicios. Adela Cortina y la escuela valenciana trabajan sobre esta idea.

“La sociedad postindustrial es una *sociedad del conocimiento*, dominada cada vez más por una élite profesional y técnica entrenada en universidades. Las grandes corporaciones están pasando de un *modo economicista* de actividad, en el cual *todos los aspectos de la organización se subordinan unilateralmente a la consecución de los medios para lograr los objetivos de la producción y del lucro, a un modo socializante que garantiza a todos los trabajadores cargos vitalicios y en el que la satisfacción de la fuerza laboral se convierte en el destino principal de los recursos económicos de las empresas*”²⁸⁰. La idea de Bell parece indicar que la sociedad *posindustrial* es una sociedad que ha superado el paradigma del capitalismo (clásico).

La idea de la sociedad posindustrial es el la continuación de la idea de posguerra de que el trabajo manual va en constante y apresurada retirada; y que la propiedad privada de las empresas y su administración se han separado. Se debe añadir a esta idea, el hecho de que ha surgido de un bloque tecnócrata administrativista y especializado; también el crecimiento de las capas medias hace pensar al teórico del posindustrialismo que se han extinguido las clases y

²⁸⁰ CALLINICOS, Alex. 1994. Contra el posmodernismo. Op. Cit., p.149.

sobre todo ha llegado *el fin de las ideologías* (aquellas que buscan un cambio radical del mundo).

A este respecto, Callinicos puede notar un error crucial en el análisis de los teóricos del posindustrialismo (donde podríamos encasillar también a André Gorz). Si bien es cierto que hay un evidente aumento en el sector *servicios* en lo que respecta al empleo, este aumento no es a costa de la industria manufacturera, como pensaron los posindustrialistas, sino a expensas de la agricultura. La industria nunca ha sido el fuerte en términos de empleo, de hecho “el punto más alto [en términos de empleo] jamás alcanzado se logró brevemente en Inglaterra en 1955, cuando correspondió a la industria manufacturera el 48% del empleo”²⁸¹.

Otro error importante en el argumento de Bell es la idea de que la sociedad posindustrial es una *sociedad del conocimiento*. “La creciente proporción de la fuerza laboral clasificada como de *cuello blanco* se confunde a menudo con la expansión del sector de los servicios pero, desde luego, no son equivalentes, pues éste emplea limpiadores y meseros al lado de funcionarios bancarios y corredores de bolsa, mientras diseñadores y tipógrafos, ingenieros y calificados operarios de maquinaria trabajan en las fábricas. En todo caso, el empleo de *cuello blanco* cubre al menos tres posiciones de clase diferentes: los *capitalistas*

²⁸¹ CALLINICOS, Alex. *Contra el posmodernismo*. Op. Cit., p.150.

gerenciales, que son, en efecto, miembros asalariados de la burguesía; la *nueva clase media*, conformada por los empleados de mayor nivel en las áreas profesionales, comerciales y administrativas, y los empleados rutinarios cuya falta de seguridad, salarios relativamente bajos e imposibilidad de controlar su empleo los colocan, básicamente, en la misma posición de los trabajadores manuales”²⁸². El salario de los distintos empleados en el sector servicios refleja con creces que la *sociedad del conocimiento* no es tal, el asunto puede ejemplificarse de manera simple: un mesero y un director de una multinacional pueden presentar diferencias de salario, fácilmente, de 1 es a 100. Es cierto que el sector servicios ha aumentado, pero no cumplen precisamente con el perfil de la élite de la *sociedad del conocimiento*.

A nuestro parecer en todo el argumento del posindustrialismo hay una imprecisión de base que hace que el análisis sea poco riguroso. Muchos teóricos contemporáneos, desde Habemas a los *posmarxistas* (Laclau, Mouffe, Negri y Hardt entre otros), han insistido en la misma idea de Bell. Todos ellos han puesto énfasis en que el trabajo manufacturero ya no es el paradigma mismo de las relaciones laborales, el paradigma de la producción ha muerto. Lo que a nuestro parecer es sumamente impreciso es la confusión entre trabajo en general y trabajo manufacturero, la sociedad del siglo XXI sigue siendo aún una sociedad de trabajadores asalariados.

²⁸² CALLINICOS, Alex. 1994. Contra el posmodernismo. Op. Cit., p. 152.

Los párrafos anteriores nos permitieron criticar y mostrar los problemas del capitalismo con situaciones y hechos reales. En las próximas líneas nos interesa abundar en lo que ya hemos venido desarrollando, pero desde una perspectiva filosófica, nos ocuparemos de señalar qué entendemos por mercado, cuál es su relación con el capitalismo y qué podemos decir de éste desde la teoría del reconocimiento.

Amartya Sen hace una particular defensa del mercado señalando que: “Mostrarse en general en contra del mercado sería un poco como mostrarse en general en contra de todas las conversaciones entre personas (aunque algunas conversaciones sean claramente viles y causen problemas a otros, o incluso a los propios conversadores). La libertad de intercambiar palabras, o bienes, o regalos no necesita ninguna justificación a la defensiva en términos de sus efectos favorables pero distantes; forma parte de la manera en que los seres humanos viven en sociedad e interactúan entre sí (salvo que se vean impedidos por normas o leyes). La contribución del mecanismo de mercado al crecimiento económico es, por supuesto, importante, pero sólo se hace relevante una vez que el significado directo de la libertad de intercambio –de palabras, bienes, regalos– haya sido reconocido”²⁸³.

²⁸³ SEN, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Londres. Oxford, p. 6. Citado por Alex Callinicos en: CALLINICOS, Alex. 2003. *Un Manifiesto anticapitalista*. Barcelona. Crítica.

Lo que realmente está haciendo Sen es equiparar la libertad al intercambio mercantil, pero lo que es más grave aún, confunde el intercambio con el mercado – capitalista –.

La humanidad tiene la facultad de exteriorizar su subjetividad en objetos, es decir, produce toda objetividad. Al hacer esto, siguiendo a Marx, lo que se está haciendo es producir valor, aunque parezca tautológico, el valor dice relación con *lo valioso* para la misma humanidad, con lo que puede considerarse deseable. ¿Qué es lo que puede considerarse deseable? Hegel da una respuesta realmente acertada a esta pregunta, señalando que “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”²⁸⁴, “O, también, lo único que es realmente valioso para un ser humano es la subjetividad de otro ser humano, todo aquello que se considera *valioso* recibe esta determinación de su conexión con este deseo fundamental. Todo objeto que es deseado lo es por la subjetividad que contiene, o que promete. Son deseados como objetos objetivados, como productos de la actividad humana”²⁸⁵. Pero ocurre que el valor (como humanidad contenida en un objeto) producido no es medible, lo que implica que la *equivalencia* propia del intercambio mercantil capitalista es una mera ficción.

²⁸⁴ HEGEL, G. W. F. 1966. Fenomenología del espíritu. México. F.C.E., p. 112.

²⁸⁵ PEREZ, Carlos. 2008. Proposición de un marxismo hegeliano. Santiago. LOM-ARCIS, p. 98.

En este sentido, y siguiendo a Pérez Soto, “se puede hablar de *mercado en general* cuando los intercambios se realizan sobre la base de alguna ficción de equivalencia. A lo largo de la historia humana se pueden encontrar muchas construcciones sociales de este tipo. Construcciones históricas, la ficción de equivalencia, levantadas sobre un hecho fundamental igualmente histórico, el valor como aquello sustantivo que está contenido en toda objetivación. Hay *mercado capitalista*, en particular, cuando la ficción de equivalencia se realiza a través de una ponderación de hecho, global, tendencial, del tiempo socialmente necesario para producir algo que, en virtud de esa ponderación, se puede llamar mercancía. Este valor, el que se intercambia de esta manera, es el que se ha llamado *valor de cambio*²⁸⁶.

Lo que nos interesa destacar de todo esto es que todo intercambio que se considere equivalente está fundado en una ficción, una ficción de equivalencia, acordada o impuesta²⁸⁷. En el mercado capitalista, toda la producción humana se puede poner en venta como mercancía. El problema surge cuando en el intercambio se considera equivalente pero materialmente es desigual. A este problema le llamamos explotación. “Hay explotación cuando, dada una ficción de equivalencia, aun en sus propios términos, el intercambio resulta desigual²⁸⁸. Ocurre que la igualdad entre trabajador y capitalista es meramente

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 100-101.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 100.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 103.

formal, debido a que el trabajador si bien es libre políticamente y legalmente, y además es libre de disponer de su fuerza de trabajo como su propia mercancía, al mismo tiempo, de la única mercancía real de la que dispone es de su propia fuerza de trabajo. “Como se le ha denegado el acceso a los medios de producción, *está obligado por las condiciones sociales a vender la totalidad de su vida activa, su capacidad para el trabajo*. El capitalista utiliza su control de los medios de producción para concertar una negociación sumamente ventajosa: una vez empleado, el trabajador produce mercancías para el capitalista bajo el control de este último a cambio de un salario que representa tan sólo una parte del valor [o del capital] que crea. La aparente libertad e igualdad del trabajador respecto al capitalista oculta una subordinación y desigualdad subyacentes cuyo resultado es la explotación del primero”²⁸⁹.

Entonces, ¿cuál es el problema? El problema del capitalismo y del mercado, es que las relaciones de producción (que desde ya cosifican a los sujetos) se cosifican y parecen naturales, la explotación (la desvalorización de unos para la valorización de otros) genera opresión, es decir, genera situaciones en que un grupo es impedido de valorizarse. En este sentido la humanidad queda dividida, no en términos monetarios sino respecto del rol que juegan en la división social del trabajo. “En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de

²⁸⁹ CALLINICOS, Alex. 2003. Igualdad. México D.F. Siglo XXI, p. 41.

actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida”²⁹⁰.

El proyecto al que apuntamos prescinde del mercado y busca superar el capitalismo por todas las razones que ya hemos especificado, no buscamos por ningún motivo *humanizar* el capitalismo. Abogamos por un sistema donde “cada individuo no [tenga] acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca”²⁹¹, esto sólo es posible si la sociedad (en general) se encarga de regular y planificar la producción general. Si criticar es *superar*, superar el capitalismo implica, a lo menos, esbozar un proyecto distinto, lo que proponemos es un proyecto radical de participación en la economía. Pensar la superación del sistema económico político es pensar la justicia.

3. Valores y política

Plantearnos alternativas más allá del mercado y del capitalismo, es para la teoría de la justicia (radical) una tarea urgente. Una de las principales razones es que “el vuelo a ciegas del capitalismo, impelido por los procesos de

²⁹⁰ MARX, Karl. 1992. La ideología alemana. Valencia. Edicació: Materials de Filosofia, p. 46.

²⁹¹ *Ibíd.*

acumulación competitiva [...] ha producido una forma de desarrollo económico que es a todas luces insostenible desde un punto de vista ecológico”²⁹².

Nuestro horizonte debe ir más allá del capitalismo y del mercado, pero también debe rechazar la propuesta centralista y antidemocrática soviética, reconocerla como un real desastre, es más, debemos entenderla como capitalismo de Estado, capitalismo burocrático.

“Desde luego que no se trata de diseñar sociedades de fantasía, donde cada ínfimo detalle ha sido considerado hasta la exasperación; ni tiene mucho sentido embarcarse en la elaboración de ingeniosos experimentos mentales a menos que se tome nota de los movimientos emancipatorios realmente existentes”. Callinicos propone recurrir a la *imaginación utópica*, “esa capacidad para anticipar, al menos como bosquejo, una forma de coordinación económica eficiente, democrática y ajena al mercado”. Todas las alternativas deben ser levantadas atendiendo a valores como la justicia; la democracia; la eficiencia; la solidaridad y la sustentabilidad.

Se trata de realizar la justicia como igualdad, donde todos y todas tengamos el mismo acceso a los recursos que necesitamos para vivir la vida que valoramos. Una concepción de la igualdad que además socialice los talentos

²⁹² CALLINICOS, Alex. 2003. Un Manifiesto anticapitalista. Op. Cit., pp. 141-142.

naturales y que remunere a los individuos por su trabajo. La democracia, como participación radical en la toma de decisiones, debe contraponerse a la dictadura del mercado y a la organización burocrática para recuperar nuestra autonomía como sujetos. Proponer la eficiencia como valor puede ser controvertido, sobre todo porque los teóricos del neoliberalismo se han adueñado de ella para pregonar la superioridad del capitalismo. Creo que debemos proponer la eficiencia, pero real y no como mera propaganda, tanto la producción como la distribución deben ser eficientes, debemos oponernos a la absurda sobreproducción capitalista que algunos economistas han llamado eficiencia. La solidaridad debe ser un valor central. “La solidaridad es una noción muy básica que se preocupa por el bienestar de los demás, en lugar de obstaculizar su desarrollo. Cuanto mayor sea el grado de solidaridad, más óptimo será nuestro bienestar”²⁹³. Por último, debemos proponer la Sustentabilidad en contraposición al daño ambiental inmenso que el capitalismo ha provocado a nuestro planeta. Proponer valores acorde con una noción anticapitalista de la justicia es, en otras palabras, construir un *ethos*, pero uno que se origine y se desarrolle en la práctica política. Debemos considerar a la política y a la ética como una sola esfera, como filosofía práctica.

²⁹³ ALBERT, Michael. 2003. Economía participativa. En: Conferencia en Woods Hole. Estados Unidos. Woods Hole. 8 p, p. 1.

CONCLUSIONES. A MODO DE EPÍLOGO: JUSTICIA MÁS ALLÁ DEL MERCADO

Pensar valores no es ingenuo, toda práctica de valores es práctica política. En ese sentido, proponemos un programa de políticas que apunten a la realización de una idea radical de la justicia, un programa que apunta a la posibilidad de que seamos reconocidos. Es importante recalcar que si bien cada uno de los puntos separadamente son pequeñas reformas en su conjunto, pueden poner en jaque al sistema. Así las cosas, este programa apunta a ser internacional, que no sea una meta sino que solo el comienzo para ir construyendo el horizonte. Se hace interesantísimo hacer notar que estamos convencidos que la autora que criticamos en este trabajo estaría muy de acuerdo con muchos de los puntos que expondremos, pero nos diferencia la posición que mantenemos respecto del sistema político económico, como ya hemos señalado no creemos que humanizar el sistema sea la solución (de hecho nos parece incluso dudable que sea posible), es por eso que abogamos por transformarlo. Algunas medidas esenciales son las siguientes²⁹⁴:

²⁹⁴ En este punto seguimos la enumeración que Callinicos hace en su *Manifiesto anticapitalista*. Cfr.: CALLINICOS, Alex. 2003. Un Manifiesto anticapitalista. Barcelona. Crítica.

a. Cancelación inmediata de la deuda del Tercer mundo

Es indispensable dejar en claro que la cancelación debe ser real y no como ha propuesto el G7, en forma de rebaja a condición de que se adopten medidas que neoliberalicen sus economías. No se trata de dar facilidades a Estados pobres para que paguen sus deudas a Estados ricos, se trata de otorgar mayor libertad a las economías de los pequeños. A fin de cuentas esto implica liberar (en parte) a la periferia del control del centro.

b. Introducción de la tasa de Tobin sobre las transacciones monetarias internacionales

La tasa de Tobin consiste en que cada vez que se produzca una operación de cambio entre divisas se deba pagar un impuesto determinado. Esto está pensado para frenar la fuga de divisas, que puede esperarse toda vez que se cambien las reglas político-económicas. Esta no es una medida pensada por el igualitarismo radical sino que es una medida adoptada por dicha tradición, parafraseando a Tobin, *se trata de echar arena en los engranajes demasiado bien engrasados de los mercados monetarios y financieros internacionales*. Estamos conscientes de que el mismo Tobin no estaría de acuerdo con una utilización política de su fórmula. Para aumentar la eficacia política de la tasa de

Tobin nos parece interesante que además se restablezcan los controles de capital, con el objetivo de frenar la fuga de divisas.

c. Introducción de la Renta Básica Universal

A esta medida ya hicimos alusión en el segundo capítulo, cuando tratamos la esfera de la *ciudadanía social*. Debe ser considerada, a lo menos como la que propone Philippe Van Parijs. El punto es que cada individuo tenga derecho a recibir una renta por el solo hecho de ser persona (con algunos ajustes para personas con discapacidades o necesidades especiales)²⁹⁵.

d. Reducción de la semana laboral.

A lo menos a 30 horas semanales. Esto permite terminar con la jornada excesiva de trabajo y con el desempleo. La idea es socializar el producto mediante esta medida. Si bien la jornada debe ser reducida, los salarios deben ser mantenidos y en lo posible aumentados. El exceso (plusvalía) apropiado por las clases dominantes, es socializado mediante esta medida.

²⁹⁵ Sobre este punto me gustaría destacar la obra de José Iglesias, *¿Hay alternativas al capitalismo? La renta básica de los iguales*. Cfr.: IGLESIAS, José. 2013. *¿Hay alternativas al capitalismo?: La renta básica de los iguales*. Santiago. Quimantú.

e. Defensa de los servicios públicos y renacionalización de las industrias privatizadas

No se trata sólo de que pasen a manos del Estado y la burocracia (ya hemos hecho notar nuestro reparo en contra de las administraciones burocráticas) sino que se socialicen teniendo en cuenta los valores antes esbozados. Debe ser los mismos productores y consumidores los que controlen los servicios públicos y la industria, como ya hemos señalado, no se trata de estatizar los medios de producción sino que de socializarlos, no que pasen a manos de la burocracia, sino que pasen al control de todos los involucrados. Esto implica realizar el valor de la democracia de manera radical. La eficiencia pasaría a tener otro contenido, al ser la ciudadanía misma quien controle la industria, no sería necesario sobreproducir para reducir la tasa marginal de ganancia produciendo más y cobrando menos. El qué, cómo y cuánto de la producción estaría determinado por necesidades sociales.

f. Sistema tributario progresivo para financiar los servicios públicos y redistribuir los ingresos y la riqueza.

Alex Callinicos pone énfasis en usar tasas más altas de impuestos directos y adoptar un impuesto sobre la renta que sea progresivo. El objetivo es otorgar financiamiento a los servicios públicos que el neoliberalismo ha tratado de

eliminar. La recuperación de los servicios públicos y de la industria pública socialmente administrada requiere necesariamente de una reforma tributaria que apunte a la redistribución del producto social.

g. Abolición de los controles de la inmigración y extensión de los derechos de ciudadanía.

La forma actual del capitalismo “promueve la movilidad global del capital al tiempo que restringe la de la mano de obra”. La gran mayoría de la población no tiene la opción de movilidad que si tienen las clases dominantes. Alex Callinicos, sugiere que se debería promover la movilidad y terminar con la *ciudadanía por ascendencia*, pasando a obtener derechos ciudadanos por el solo hecho de residir un tiempo en un determinado lugar. Esto teniendo en cuenta la democracia como valor.

h. Un programa para prevenir la catástrofe ambiental

Este programa debería apuntar a “la adopción a nivel internacional de objetivos de cumplimiento obligado de reducción de las emisiones de gases invernadero, inversiones públicas a gran escala para la generación y distribución de energías renovables y para el desarrollo de transporte público

asequible”²⁹⁶. La recuperación de los servicios y de la industria pública debe tener siempre como límite la sustentabilidad y los demás valores ya expuestos.

i. Disolución del complejo militar-industrial

En el mundo el gasto militar es excesivo. En tal sentido el movimiento anticapitalista debe apuntar a la disolución de la OTAN, al desarme nuclear mundial, a recortes drásticos en los presupuestos militares, a un proceso general de desmilitarización del mundo y el apoyo público necesario para reconversión de la industria militar en industria civil. Estamos conscientes de la radicalidad de la medida, pero su necesidad es inmediata. La industria militar es, al final del día, el brazo armado de la clase dominante.

j. Defensa de las libertades civiles.

Actualmente la protesta se ha criminalizado y se le ha dado a los manifestantes carácter de terroristas. El derecho penal del enemigo²⁹⁷ se ha colado en la legislación mundial. El capitalismo ha recurrido a leyes realmente fascistas para consolidar su dominio y restringir libertades civiles que el mismo sistema promete. El horizonte burgués, el de las libertades civiles se ha ido de bruces en su misma práctica política. Recuperar la protesta y las libertades

²⁹⁶CALLINICOS, Alex. 2003. Un Manifiesto anticapitalista. Op. Cit., p. 92.

²⁹⁷ Cfr.: JAKOBS, Günther. 2003. Derecho penal del Enemigo. Madrid. Civitas.

civiles en general implica la realización de algo que el mismo sistema promete pero que en la práctica es negado.

Consideraciones finales

Las medidas recién esbozadas son totalmente compatibles con un sistema económico de transición. Así, la pregunta obvia es ¿una transición hacia dónde? La respuesta es clara: hacia una sociedad que permita el reconocimiento de cada una y cada uno, una sociedad sin clases donde todo ser humano pueda elegir la vida que considere más buena para él, y que para todos esté garantizado un piso material de libertades y capacidades considerado mínimo. Es importante recalcar que esto necesita no sólo de un trabajo político sino también ético, el mayor incentivo que un individuo podría tener es saber que fuera de su jornada (que debería ser considerablemente menor a la actual) podrá desarrollar actividades que verdaderamente lo llenen. Según esto, insistimos en la importancia de la solidaridad como valor, es ella la que actuaría como incentivo (propio) y como límite de la vida buena.

Lo que proponemos es que para que exista verdadero reconocimiento es necesario en primer lugar, que se termine la apropiación individual de plusvalía, reemplazada por un aprovechamiento social: nadie debe apropiarse de un trabajo que no le pertenece. Un primer paso son las medidas a las que nos

referimos cuando hablamos del ámbito jurídico. Un segundo paso es crear participación económica radical, que rompa con el capitalismo, y con el mercado por la simple razón de que éste “es incompatible con la justicia porque impide la igualdad de acceso a los recursos, es incompatible con los principios de la democracia porque supone una asimetría de poder, y es insostenible en términos ecológicos a causa de su dinámica acumulativa y destructiva”²⁹⁸

La forma de participación económica que propongo recoge proposiciones de las obras de renombrados críticos actuales del capitalismo, tales como Alex Callinicos, Michael Albert, Robin Hahnel o Pat Devine, entre otros. Debo dejar en claro que no es una puesta en marcha de sus teorías como una receta, sino solo busco proponer elementos y mostrar que otra economía y otro mundo son posibles.

“Desde luego que no se trata de diseñar sociedades de fantasía, donde cada ínfimo detalle ha sido considerado hasta la exasperación; ni tiene mucho sentido embarcarse en la elaboración de ingeniosos experimentos mentales a menos que se tome nota de los movimientos emancipatorios realmente existentes. Se trata, en todo caso, de recurrir a lo que Alex Callinicos ha definido como imaginación utópica, esa ‘capacidad para anticipar, al menos como bosquejo, una forma de coordinación económica eficiente, democrática y

²⁹⁸ LIZARRAGA, Fernando. 2010. Utopías posibles más allá del mercado. Otros Logos. Revista de estudios críticos 1 (1): pp. 70-93, p. 76.

ajena al mercado”²⁹⁹ . Es una propuesta revolucionaria en el sentido de que rompe con la lógica de las instituciones y con las instituciones mismas. Es una propuesta que es utópica en ya que no tiene lugar o un lugar hoy, ademá rompe con la necesidad (en el sentido de que algo ocurrirá necesariamente) y da paso a la posibilidad. No está pensada como una receta o como un cuento meramente especulativo, sino que la propuesta nace de la materialidad, de lo real. Todas las medidas propuestas son *posibles*, pero para su realización es necesario práctica política.

“El procedimiento que existe en la actualidad [...] es el sistema de mercados. El procedimiento que solía existir no hace mucho tiempo en la Unión Soviética se denominaba planificación central. La economía participativa rechaza tanto el sistema de mercados como la planificación central y propone en cambio una ‘planificación participativa’³⁰⁰. En tal sentido, el proyecto no es un socialismo de mercado al estilo de Dieterich, sino un sistema en donde el mercado haya sido abolido.

Podemos buscar la coordinación negociada de Devine o las parecon de Albert, terminar con la división social del trabajo y pasar a una división funcional de éste, así las tareas no estarían determinadas e institucionalizadas; disminuir las jornadas de trabajo, distinguir entre trabajo libre y productivo (muchos

²⁹⁹ LIZARRAGA, Fernando. 2010. Utopías posibles más allá del mercado. Op. Cit., p. 72.

³⁰⁰ ALBERT, Michael. 2003. Economía participativa. Op, Cit., p. 1.

trabajos actuales serían trabajos libres) donde todos tengamos que participar de aquella distinción.

La idea es que la producción sea coordinada entre trabajadores y consumidores. En otras palabras, necesitamos planificar nuestra economía, pero de forma democrática y no burocrática, teniendo siempre en cuenta los valores a los que hemos hecho referencia. Sobre este punto pueden ser muy interesantes las investigaciones llevadas a cabo por Pat Devine y su propuesta de coordinación negociada; o las de Michael Albert junto Robert Hannel y su propuesta de *parecon* o economía participativa. La coordinación negociada de Pat Devine, es una forma democrática de planificación económica, en que los sujetos encargados de la planificación son los 'ciudadanos libremente asociados', fuera de los límites del mercado y del Estado. Para que esto sea posible, la propiedad 'privada' de los medios de producción debe pasar a ser propiedad social y la división social del trabajo debe pasar a ser funcional. En esta sociedad, pensada por Devine, hay intercambio pero no mercado. La unidad productora es la empresa social monitoreada por todos los involucrados y los distintos cuerpos de coordinación negociada (conformados por ciudadanos) permiten fijar qué, cuánto y cómo producir. Las decisiones sobre el porvenir de una empresa no se toman de manera burocrática o de manera autárquica, sino que de forma cooperativa y democrática. La economía participativa de Michael Albert y Robin Hannel es muy similar a la propuesta de

Devine, con las salvedades de que por ejemplo en este proyecto no existe propiedad de ningún tipo. Aquí el qué, cómo y cuánto de la producción también es definido socialmente y el organismo clave es la junta facilitadoras de itineración. Nuevamente en este proyecto se insiste en la necesidad de democracia, justicia y solidaridad. El qué, el cómo y el cuánto de la producción está entregado a la ciudadanía.

Los proyectos anteriores demuestran que hay alternativas al sistema económico, lo que se busca es que en términos de valor nadie sea más que otro, que no hayan clases, no se apunta a un igualitarismo en el que todos vistan, coman y tengan lo mismo, sino que se busca la libertad de los individuos en tanto seres humanos, y para eso es necesaria la igualdad en los términos que estamos planteando, en que nadie sea desvalorizado para valorizar a otro.

Para concluir, nos parece que hay puntos de encuentro con la profesora Cortina, al menos en la idea de que es absolutamente necesario hoy crear participación y buscar la igualdad, pero no concordamos con ella en que sea posible a través del mercado capitalista (incluso como medio), desvalorizante, explotador, opresor y enajenante. En tal sentido la salida del conflicto no es ética, o no es meramente ética. No buscamos humanizar el capitalismo a través de un proyecto de la razón cordial ya que los problemas centrales del capitalismo no pueden ser enmendados. Rescatar o regular el mercado, sólo

prolongaría los males de este sistema, una solución acorde a la justicia es reemplazarlo. Nadie puede negar que la propuesta de ciudadanía de Cortina apunta a una humanización muy fuerte del sistema político económico, pero no es suficiente ya que no se hace cargo de las contradicciones mismas del sistema, por todas las razones que ya señalamos.

Nos parece, y en concordancia con lo que ya hemos sostenido, que no podemos usar al mercado, es el mercado el que nos usa, somos sus prisioneros. La construcción de una sociedad nueva debe apuntar a erradicar la *catalaxia*, eliminar el juego del mercado en el que nadie es (o más bien quiere hacerse) responsable de la pobreza, de la desigualdad, ni de la explotación del hombre por el hombre. Debemos construir un proyecto nuevo, integrativo, democrático y solidario, un proyecto de intercambio pero de no-mercado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Michael. 2003. Economía participativa. En: Conferencia en Woods Hole. Estados Unidos. Woods Hole. 8 p.
- ALCOBERRO I PERICAY. Ramón. Introducción a Max Weber. [en línea] <<http://www.alcoberro.info/V1/weber.htm>>.
- CALLINICOS, Alex. 1994. Contra el posmodernismo. España. Lahaine.
- CALLINICOS, Alex. 2003. Igualdad. México D.F. Siglo XXI.
- CALLINICOS, Alex. 2006. Igualdad y Capitalismo. En: BORON, Atilio; AMADEO, Javier y GONZÁLEZ, Sabrina (comp.). 2006. La teoría marxista hoy: Problemáticas y perspectivas. CLACSO. Buenos Aires
- CALLINICOS. Alex. 2010. Un Manifiesto anticapitalista. Barcelona. Crítica.
- CONILL, Jesús. 2004. Economía ética en la era de la información. En: Construir confianza en la sociedad de la información y de las comunicaciones. Madrid. Trotta.
- CONILL, Jesús. 2010-2011. La meta de la economía y la empresa: construir una buena sociedad. En: XX edición del Seminario ÉTNOR. España. ÉTNOR.
- COPLESTON, Frederick. 1960-1969. Historia de la Filosofía. Vol. 8: de Bentham a Russell. Barcelona, Ariel.

- CORTINA, Adela. 1998. Ciudadanía social. El País. Madrid, España. 8/8/1998.
- CORTINA, Adela. 2001. Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza Editorial.
- CORTINA, Adela. 2004. Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones. Madrid. Trotta.
- CORTINA, Adela. 2000. Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial. Madrid. Trotta.
- CORTINA, Adela. 2000. Ética mínima. España. Tecnos.
- CORTINA, Adela. 2010. Justicia Cordial. Madrid. Trotta.
- CORTINA, Adela. 1992. La escuela de Franckfort. Madrid. Cincel.
- CRESPO, Ricardo. 2004. El pensamiento ético de Keynes. En: ACADEMIA NACIONAL de Ciencias Morales y Políticas. Buenos Aires, Argentina.
- DURÁN, Gonzalo y KREMERMANN, Marco. 2013. Desigualdad en Chile: el problema son los súper-ricos. El Mostrador. Santiago. 25/09/2013.
- ESCRIBAR W., Ana. 2004. La ética aplicada, sus condiciones de posibilidad y exigencias a las que responde. Revista de Filosofía (60).
- FAO. 2012. Nuevo informe sobre el hambre: casi 870 millones de personas sufren subnutrición crónica en el mundo. Italia. FAO.
- FERNÁNDEZ, Víctor / PRIETO, Juan. 2004. Ética y mercado En Adam Smith. Estudios fiscales (10).

- FRANCO, Gabriel. 1958. Estudio preliminar de La Riqueza de las Naciones. En: SMITH, Adam. Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México. FCE.
- FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. 1980. La libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico. Barcelona. Grijalbo.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. 2004. La ética empresarial: del diálogo a la confianza. Madrid. Trotta.
- GARGARELLA, Roberto. 1999. Las teorías de la justicia después de Rawls. Barcelona. Paidós.
- GONZÁLEZ ESTEBAN, Elsa. 1999. La empresa ante sus grupos de interés: Una aproximación desde la literatura del análisis de los stakeholders. Papeles de Ética, Economía y Dirección (nº 4).
- GRAY, John. 1990. Los liberalismos de Mill y los otros. Estudios Públicos (37). Santiago de Chile.
- HOPENHAYN, Martín. 2002. Repensar el trabajo. Argentina. Grupo Editorial Norma.
- HABERMAS, Jürgen. 2000. Aclaraciones a la ética del discurso. [en línea] <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/habermas.htm>.
- HARVEY, David. 2007. Breve Historia del Neoliberalismo. Madrid. Akal.
- HAYEK, F. A. 1981. Los Fundamentos Éticos de una sociedad libre. Estudios Públicos (3). Santiago de Chile. CEP.
- HEGEL, G. W. F. 1966. Fenomenología del espíritu. México. F.C.E.

- HONNET, Axel. 2009. Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea. Buenos Aires, Argentina. FCE.
- HONNETH, Axel. 2002. Grounding recognition: a rejoinder to critical questions. *Revista Inquiry* 45(4).
- HONNETH, Axel. 2010. Reconocimiento y menosprecio. Buenos Aires. Katz.
- IMECHE. 2013. Global food: Waste not, want not. EEUU. IMECHE. [En línea] www.imeche.org/knowledge/themes/environment/global-food.
- KANT, Immanuel. 2001. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid, España. Espasa.
- KEYNES, J. M. 2003. Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. México. FCE.
- LÉGÉ, Philippe. 2006. Socialismo y utilitarismo en la economía política de John Stuart Mill. *Lecturas de Economía* (64). Colombia. Universidad de Antioquia.
- LIZARRAGA, Fernando. 2010. Utopías posibles más allá del mercado. *Otros Logos. Revista de estudios críticos* 1 (1): pp. 70-93.
- LOZANO, Josep. 1999. Ética y empresa. Madrid, España. Trotta.
- MAGEE, Brian. 1993. Una Introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin. En: del mismo. 1993. *Los hombres detrás de las ideas*. México. Fondo de Cultura Económica.

- MALIANDI, Ricardo. 2004. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires. Biblos.
- MANKIW, Gregory. 2002. *Principios de la Economía*. Madrid. McGraw-Hill Interamericana de España.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro. 2001. De la sociedad de clases al diálogo de intereses. *Revista Urutagua* (2). Brasil.
- MARTINEZ, Horacio. 2005. *La ética empresarial al comienzo del nuevo milenio: una aproximación bibliográfica y pedagógica*. Bogotá, Colombia. Pontificia Universidad Javeriana.
- MARX, Karl. 2000. *Crítica al programa de Gotha*. Argentina. Ediciones elaleph.com.
- MARX, Karl. 1992. *La ideología alemana*. Valencia. Edicació: Materials de Filosofia.
- MEIKSINS WOOD, Ellen. 2006. *Estado, Democracia y Globalización*. En: BORON, Atilio (et al). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires. CLACSO.
- MEZQUITA, Miriam. 2009. *Introducción a la Crítica del Agravio Moral*. En: HONNET, Axel. 2009. *Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Argentina. FCE.
- MOLLARD, Carlos. 2012. *La pobreza no está en la agenda empresarial*. Sin Mordaza. Buenos Aires. 07/12/2012.
- MILL, John Stuart. 1968. *Sobre la libertad*. Buenos Aires. Aguilar.

- MILL, John Stuart. 1998. Utilitarismo. Madrid, España. Alianza.
- NINO, Carlos. 1991. Introducción al análisis del Derecho. Barcelona. Ariel.
- PÉREZ SOTO, Carlos. 2008. Desde Hegel: Para una crítica radical de las Ciencias Sociales. México. Itaca.
- PEREZ, Carlos. 2008. Proposición de un marxismo hegeliano. Santiago. LOM-ARCIS.
- PREBISH, Raúl. 1956. Introducción a Keynes. México. FCE.
- RAWLS, John. 2001. Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Barcelona, España. Paidós.
- RAWLS, John. 2006. Liberalismo Político. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, John. 2002. Teoría de la justicia. México. FCE.
- RICOEUR, Paul. 2006. Caminos del reconocimiento. Tres estudios. México D. F. México. FCE.
- ROBBINS, Lionel. 2009. Ensayo sobre la Naturaleza y Significación de la Ciencia Económica, En: RAMÓN, José María (comp.). Recortes para la cátedra de Epistemología. Trelew, Argentina: Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- SAENGER, Samuel. 1930. *Stuart Mill*. Madrid. Revista de Occidente.
- SEN, Amartya. 1999. Development as Freedom. Londres. Oxford.

- SMITH, Adam. 1958. Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México. FCE.
- SMITH, Adam. 1963. Teoría de los Sentimientos Morales. México. FCE.
- TRILLAS, Francesc. 2002. Entrevista a Adela Cortina. Repensar el futur d'Europa a la Convenció. Revista FRC (5)
- UNDP (Programas de las Naciones Unidas para el Desarrollo). Human Development Report 1999. New York. Oxford University Press.
- VIDAL, Paula. 2009. La teoría de la justicia social en Rawls: ¿Suficiente para enfrentar las consecuencias del capitalismo?. Polis. 9(23): pp. 225-246.
- WEBER, Max. 1979. El científico y el político. Madrid, España. Alianza Editorial.
- WEBER, Max. 1991. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México. Premia Editora.