

UN EJERCICIO DE DEVELAMIENTO: PREMISAS ÉTICAS EN LA ECONOMÍA

Patricio Miranda R.

Docente Escuela de Trabajo Social - Pontificia Universidad Católica de Chile
Magister © Ética Social y Desarrollo Humano - Universidad Alberto Hurtado

Desde un buen tiempo a esta parte hemos estamos interesados en el problema de las relaciones entre la filosofía moral y las ciencias sociales. Y utilizamos la expresión 'problema' porque las relaciones entre ambos saberes han sido problemáticas. Y ello especialmente desde el lado de las ciencias sociales. Tal problematicidad ha sido especialmente sensible en el dominio de la sociología. Giner, examinando la relación entre Filosofía Moral y Sociología, va más allá de la categoría de 'problema' y habla frontalmente de una 'tragedia' para el destino de ambas disciplinas. La tragedia consiste en que "a menudo se proponga hoy a la sociología como lo contrario de la ética o como algo que carece de toda relación con la filosofía moral."¹ O, peor aún, el que llegue a concebirse a la sociología como aquella ciencia social que ha logrado hacer superflua a la ética.² Tal 'tragedia' la contempla Giner, no sólo en autores como Comte y Durkheim, representantes de la tradición positivista en sociología, sino también en ciertas sociologías de cuño etnometodológico³.

Que se trata de una relación difícil ya lo había advertido Ricoeur.⁴ Advertía él que la realidad social al encontrarse cada vez más tecnificada llegaba a parecer como impermeable a los principios éticos.

Pero, tal relación 'trágica' no se ha ceñido exclusivamente al binomio filosofía moral-sociología, sino que se ha extendido al nudo de relaciones de la ética con la economía.

En su constitución histórica, la economía surgió anudada con la filosofía moral.⁵ No obstante, an-

dando el tiempo y especialmente en el hoy, la economía concebida desde una lógica neoliberal, ha

¹ Giner, Salvador. *Sociología y Filosofía Moral*, En: Historia de la Ética. Vol. III. Barcelona, Editorial Crítica, 1989, p.118.

² *Ibíd.*

³ Según Giner, "Para los etnometodólogos la moralidad deja de existir como problema sustancial." Desde el momento en que una sociología llega a declarar como imposible cualquier clase de inferencia sobre el mundo social, concibiendo, en ese entendido, a

la moral sólo como un "conjunto de invocaciones normativas hechas bajo las presiones de la vida cotidiana se condena a sí misma al silencio absoluto", op. cit., pp. 144-145.

⁴ A este respecto se puede consultar en Ricoeur, P. *Ética y Cultura*, Bs. Aires, Docencia, 1986.

⁵ Como recuerda Vidal, "la economía científica nació dentro de los cuadros de la filosofía moral." Vidal, Marclano. *Moral de Actitudes*. Madrid, PS Editorial, 1995, III, p. 367.

soltado amarras y se ha lanzado a navegar con velas propias. Se ha dado a sí misma sus propios fines, declarando su autosuficiencia para ocuparse de los asuntos que conciernen a los intercambios económicos entre los 'agentes económicos'. Para abordar y resolver el problema económico no se requeriría apelar a ningún tipo de racionalidad que no sea la racionalidad científica. La apelación a la moral, desde esta perspectiva, llega a ser percibida como expresión de un 'profetismo ingenuo' que desconoce las duras leyes que rigen a la economía, como lo serían las leyes del mercado. Los 'profetas' no saben, o no quieren saber, que la ciencia económica ha de cultivarse prescindiendo de todo influjo valórico para dar cuenta con fría e imparcial objetividad de los 'hechos tal como son'.

Pero no nos adelantemos. Esta escisión entre la filosofía moral y las ciencias sociales⁶, *ex parte subjecti*, la habíamos observado especialmente desde la atalaya de la teología moral social. Allí ya es un lugar común la tensión entre la racionalidad ética y la racionalidad científica. Tensión que se asume como tal, pero sin claudicaciones; es decir, se asume la complejidad epistemológica que implican las relaciones entre dos racionalidades de diverso orden, pero sin subsumir la una en la otra. Se buscan más bien, nuevas formas de articulación.⁷ La perspectiva filosófica nos ofrece la posibilidad de ensayar una exploración desde las orillas de una racionalidad tan cara a la teología. El contacto con algunos de los clásicos en el desarrollo histórico de la filosofía moral nos entrega nuevos materiales y perspectivas para nombrar una relación que se nos hace escurridiza. Fundamentalmente, lo que emerge con nuevos y más nítidos perfiles es la radical constitución del ser humano como un ente moral. Lo ético-moral se nos impone como una dimensión

⁶ Emulando la 'física social' de Comte no pocos economistas conciben a la economía como una especie de ciencia natural.

⁷ Cf. Vidal, Marclano. *Moral de Actitudes*, op.cit., pp. 83-86.

inescindible de la condición humana. Bien sabemos que, de acuerdo al 'estado del arte', no hay

novedad en esta tesis. La novedad *ex parte subjecti* es que encontramos nuevos motivos para concordar con Giner cuando sentencia:

No se puede estudiar la vida de seres morales sin tener en cuenta los anhelos que dominan sus conciencias éticas, ni sin dejar de proyectar los nuestros sobre los suyos.⁸

El ahondamiento en la comprensión de la ética desde una perspectiva filosófica nos aporta nuevas luces para explorar las confluencias⁹ posibles entre ética y economía. De ahí que nos propongamos en este ensayo realizar un ejercicio de develamiento de la existencia de premisas éticas

en la economía. El ensayo consta de tres partes, cada una de ellas expuesta con una declarada 'intención heurística'.¹⁰ En la primera ('una exploración del concepto'), buscamos ahondar en la comprensión del fenómeno ético-moral. En la segunda ('una exploración de claves'), de la mano de Aristóteles y Kant, nos abocamos a espigar algunas claves éticas centrales para interpelar a la economía desde la ética. En tercer lugar ('un ejercicio de develamiento'), nos centramos en problematizar la confluencia de la ética con la economía.

1. Una exploración del concepto

Fundamental para ahondar en la relación entre la ética y cualquier otra disciplina es profundizar en la comprensión del fenómeno moral. En ese esfuerzo una revisión etimológica resulta siempre necesaria. Volver al sentido de las palabras, no para

⁸ Giner. Op. cit. p. 153.

⁹ La expresión es de Lowenthal. Ver en Lowenthal, P. *La economía y la ética: un debate necesario*. *Persona y Sociedad*, VII (2 y 3): 209-218, 1993, p. 216.

¹⁰ La expresión la utiliza Apel en Apel, K. *Ética del discurso como ética de la responsabilidad y el problema de la racionalidad económica*, *Persona y Sociedad*, VII (2 y 3):11-38, 1993, p. 11.

naturalizarlas sino para vislumbrar en su emerger lo que se trató de nombrar con ellas y lo que, con cierta porfía, aún significan para nosotros.

Una mirada a la etimología. El término *ethos* se deriva del griego y alberga una pluralidad semántica. De una parte, significa casa o lugar físico donde se habita; de otra parte, remite a la idea de mismidad, a lo que me hace ser yo mismo. Esto expresa la idea de morada humana a diferencia del morar físico donde se habita. Finalmente, el término en su uso llega a significar 'costumbre', hábito, pero también el espacio vital habitual. El término *ética* deriva de la misma raíz griega que *ethos*. Desde la Antigüedad, bajo el término *ética* se entiende la doctrina de la fundamentación y justificación del *ethos*. En el lenguaje actual, el *ethos* puede expresar la actitud *ética* (moral) y tren de vida de un individuo o de una comunidad, pero también puede designar un determinado tipo de *ethos*, como lo es, por ejemplo, el *ethos* cristiano.

Para Vidal, el término *ética* proveniente del griego, "designa tanto la realidad como el saber relacionados con el comportamiento responsable en el que entra en juego la bondad o la maldad de la vida humana."¹¹ Explotando un matiz en la raíz griega va a decir que "la palabra *ética* sugiere la imagen de morada." Y ello lo hace de la mano de Aranguren, para quien "el *ethos* griego en su primero y más antiguo empleo significaba 'residencia', 'morada', 'lugar donde se habita. Fue Heidegger quien dio "importancia al significado de *ethos* como "estilo humano de morar y habitar". Siguiendo esta significación que abre la idea de morada, la *ética* viene a significar "un universo de sentidos, de ideales y de valores en que puede habitar la condición humana. Todo otro ámbito es inhóspito para la vida humana... La *Ética* es, pues, la morada envolvente de la condición humana".¹²

Por su parte, el término *moral* deriva de la palabra latina *mos* (costumbre) y *mores* (costumbres). En la *ética* romana, se la entiende -en el mismo senti-

do que en la *ética* griega- como filosofía moral. En el lenguaje actual, *moral* designa algunas veces la doctrina de la moral (moralidad), y en otras ocasiones la actitud moral de un individuo, un tipo de moral social o la moral de toda la sociedad.¹³

Nos encontramos, entonces, con dos grupos de términos para referirnos a la misma realidad: *ética* y *moral*. No pocas veces se han usado y se usan con significados distintos. Es el caso, por ejemplo, cuando con la expresión *ética* se alude a la consideración filosófica del fenómeno moral y cuando con la palabra *moral* se quiere significar la consideración religiosa del mismo fenómeno. Otras veces, nos dirá Vidal, "*ética* indica el estudio sobre la justificación de las normas de comportamiento, mientras que *moral* se refiere a los códigos concretos del comportamiento humano."¹⁴

Hay una polaridad propia de la condición humana que reclama ser expresada en el lenguaje. La capacidad reflexiva, la capacidad de volver sobre el propio acto, en el campo de la consideración de las 'costumbres', se declina, por un lado en ese objeto

en cuanto empíricamente constatable (existen costumbres) y, por otro lado, en el saber que trata de tal objeto. A esta distinción Vidal le ha llamado *ética o moral "vivida"*, cuando con ello se quiere hacer referencia a la vida moral o *ética y ética o moral "formulada"* cuando se hace referencia al saber ético o moral.¹⁵ Usados en cali-

dad de sustantivos, *ética* o *moral* aluden al saber o los saberes que versan sobre lo bueno, en tanto que, usados como adjetivo, "expresan la calidad o dimensión de la realidad humana cuando ésta se refiere a la responsabilidad de las personas y al universo de los valores."¹⁶

La '*moral vivida*' se refiere a los códigos de moralidad instalados en los '*mundos de la vida*'. Aquellos '*mundos*' que cada ser humano encuentra ya existiendo y que le proporcionan el marco de referencias básicas para su vivir con otros. Propiamente

*"La Ética es, pues, la morada
envolvente de la condición humana"*

**

*"La 'moral vivida' se refiere a
los códigos de moralidad instalados
en los 'mundos de la vida'"*

¹¹ Vidal, Marclano. *Diccionario de ética teológica*. Navarra, Verbo Divino, 1991, p. 234.

¹² Vidal, Marclano. Por qué he escrito una "Nueva" Moral Fundamental. *Moralia* XXIII (88) : 513-526, 2000-4.

¹³ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA. *Catecismo para Adultos*. T. II. Madrid, BAC, 1998, pp.6-7.

¹⁴ Vidal, Marclano, op. cit., p. 397.

¹⁵ Cf. Vidal, Marclano, op. cit., p. 397.

¹⁶ Vidal, Marclano, op. cit., p. 397.

te, "contiene las normas, las pautas de acción, los criterios de evaluación de la conducta humana que cualquier hombre posee aunque no sepa muy bien cuál sea su origen, ni esté tampoco en condiciones de ofrecer una fundamentación o una justificación sólida de tales prácticas".¹⁷ Se trata allí de las 'morales empíricas' de las que tanto procura tomar distancia Kant. Se trata aquí de una moral presupuesta, aporética, al menos hasta nuevo aviso.

La 'moral formulada' supone una reflexión crítica sobre tal conjunto de normas, pautas de acción, criterios de evaluación; es decir, una reflexión crítica sobre *ethos*.

Es el plano de la justificación y de la fundamentación de *ethos*, la que —dicho sea de paso— encuentra en Kant una de sus cumbres más altas.¹⁸ Apelar a esta distinción es ya una toma de postura frente a la pretensión de reducir el ejercicio de la razón en la consideración de las 'costumbres' a un mero 'dar cuenta'. No es una 'ciencia de las costumbres', de la cual hablaron algunos sociólogos en el siglo XIX, la que puede hacerse cargo de la tarea de justificación y fundamentación de *ethos*. Hacer tal concesión implica hacer entrar a la ética en el anillo mágico de repetición de lo dado.¹⁹

Una distinción entre moral y ética que se ha hecho clásica es aquella que introduce Hegel. Al decir de Hegel, la moral en el "sentido kantiano, apuntaría a la inmanencia de la acción en la conciencia" en tanto que la eticidad tal como él la concibe apuntaría "a su proyección social e histórica."²⁰

Victoria Camps nos da ocasión para mejor delimitar el universo de la ética. Para ella "la ética es reflexión sobre las costumbres o las formas de vida de los pueblos". En la ética se trata siempre de "un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que ocurre o de lo que es". Se trata de ponderar reflexivamente lo existente, las 'morales empíricas', para someterlas al tribunal de la razón crítica. La ética,

entonces, no es un discurso sobre *lo que es*, sino un discurso sobre *el deber ser*.²¹ Así, Camps califica de 'éticas' a las "ideas que, ya hablen de la polis, de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término, una investigación sobre el deber ser. Ética ha sido y sigue siendo para los filósofos —nos dirá— el análisis reflexivo sobre los modos y las normas de la conducta humana."²²

La ética adquiere para nosotros una especial significación crítica cuando se entiende que —siguiendo a Ellacuría— "moral es "hacerse cargo" de la realidad, "cargar" con ella y "encargarse" de ella."²³ Tal 'hacerse cargo' presupone en

el ser humano la capacidad de tomar la realidad en sus propias manos; la capacidad para hacerse, en cierto modo, a sí mismo, es decir, presupone la *libertad*. Sin la capacidad de tomar distancia crítica de la realidad no hay posibilidad de hacerse cargo de ella. Si el ser humano no tiene la capacidad de volver sobre lo que ha hecho, no le queda más que la eterna repetición de lo dado por la 'costumbre'. Es necesario insistir en que a la base de la ética está la libertad, la que, si bien opera con leyes como las que nos propone Kant, no está determinada de antemano a obrar según una 'empírica costumbre'. Se trata aquí de una legalidad de otro orden; no de la legalidad de los fenómenos de la naturaleza. Se trata de las *leyes de la libertad*. Las 'costumbres' tienen como causa eficiente la libertad. Hegel, subraya que a la base del mundo existente y de la conciencia de sí está la libertad. Así nos dice: "*La Ética es el concepto de la libertad convertido en mundo existente y naturaleza de la conciencia de sí misma*."²⁴

La ética, en cuanto acto de libertad, como bellamente lo definiera Octavio Paz, es "el movimiento de la conciencia que nos lleva a decir sí o no".²⁵

²¹ Sabemos que muy distinta es la posición de Savater al respecto. Para él la "La tarea de la ética no es fundar el deber ni proporcionar decálogos, sino ilustrar el querer." Savater, F. *Mi amiga la ética y yo*. En: www.iespana.es/tijeretazos/N001/ABCSavater/ABCSavter001.htm.

²² Camps, Victoria (ed.). *Historia de la Ética*, T. I., Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p. 11.

²³ Vidal, Marcialino. Por qué he escrito una "Nueva" Moral Fundamental, op. cit.

²⁴ Hegel, F. *Filosofía del Derecho*, en Salvat, P. *Ética y sociedad: Fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002, Nº 142.

²⁵ Cit. en: Rozas, Margarita. *Algunas reflexiones sobre la "intervención profesional" desde una perspectiva ética*. En: Trabajo Social y compromiso ético. Buenos Aires: Espacio, 2000, p. 17

¹⁷ Vial Larraín, Juan de Dios. *Filosofía Moral*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998, p. 7.

¹⁸ Allí está como testigo su consideración metafísica de *ethos*, desarrollada tanto en su *Crítica de la Razón Pura* como en su *Metafísica de las Costumbres*.

¹⁹ La expresión la hemos tomado en préstamo de Adorno cuando él critica la mistificación que el positivismo hace de los datos.

²⁰ Cf. Vial Larraín, Juan de Dios. Op. cit., p. 7.

Sin la posibilidad de decir sí o no al *ethos* existente no hay posibilidad de 'hacerse cargo de la realidad'. Desde este ángulo comprendemos mejor la doble función que Vidal propone para la ética. Si se asume con el PNUD, que el cometido de la ética es "reflexionar sobre las condiciones indispensables para la realización auténtica de lo humano en cuanto individuo y como cuerpo social"²⁶, tal reflexión conlleva, como dos caras de una misma moneda, un aspecto propositivo y otro crítico. Señala Vidal que entre las muchas funciones que se le asignan a la ética, se destacan dos como prevalentes: una función crítica y una función utópica. "A través de la primera función, el discurso ético detecta, demarca y pondera las realizaciones inauténticas de la realidad humana. Mediante la segunda función, la ética proyecta y configura el ideal normativo de las realizaciones humanas."²⁷ Estas dos funciones generales de la ética adquieren particular relieve en el campo de la ética social. En efecto, —dirá— "se realizan de modo eminente cuando el discurso ético se inserta en la trama social en que acaece lo "justo" (o lo "injusto")".²⁸

Para Vidal, la carga utópica de la instancia ética de lo social opera básicamente de dos modos: modo crítico-negativo: oponiéndose al orden existente y pidiendo su sustitución por otro nuevo; modo constructivo-positivo: proponiendo un ideal absoluto hacia el cual debe tender la realización de lo humano.

Esta forma de interpelación de *ethos*, que no reduce a la razón a dar cuenta de lo existente, pasa por asumir que existe un nivel moral de la realidad social: el que corresponde a la configuración "humanizadora" (o "deshumanizadora") de la sociedad. Sólo en el reconocimiento de este nivel de significación de la realidad social se abre un espacio a la libertad en lo social. Ya dejábamos apuntado en la introducción la 'tragedia' que ha significado el que se pueda pensar una ciencia de lo social escindida de la filosofía moral. Recordábamos también, con Ricoeur que la creciente tecnificación de la realidad social hace dificultosa la tarea para una ética social contemporánea. Sin embargo, tal tarea —por lo mismo— se hace más urgente y necesaria.

El error de la 'racionalidad instrumental' ha consistido precisamente en ocultar, cuando no simplemente negar, este nivel constitutivo de la realidad.²⁹ Al totalizar la realidad humana la ha sometido a una finalidad puramente instrumental. Como es propio de esta forma de racionalidad, todo fin se concibe como medio para otra cosa. A su turno, el ser humano dejará de ser percibido —como lo planteara Kant— como un *fin en sí mismo*, como portador de una dignidad eminente e inalienable, para devenir también medio para otra cosa. Si todo en la realidad social tiene razón de medio, si ella no es reconocida como portadora de sentido, no queda espacio para la ética. Pero esto esconde una contradicción. En efecto, lo único que ha acontecido es el desplazamiento de lo 'justo' y de lo 'humanizador' hacia lo que es técnicamente factible. Se trata, en el fondo, de la imposición de una ética pragmática y utilitaria. El intento de evacuar este nivel de la realidad social se ha hecho al precio de subordinarla toda ella, o, mejor aún, de subsumirla a un *telos* normativo oculto, en que —como ya decíamos— todo, incluso el ser humano, deviene simple medio.

Si se asume que la realidad social comporta un nivel moral en su propia constitución, se entiende el por qué de las funciones crítica y utópica. Si no se da una crítica de este nivel moral que interroga por lo 'justo' o lo 'injusto', por lo 'humanizador' o 'deshumanizador' de la sociedad, lo que de hecho se está haciendo (precisamente porque nada se hace) es legitimar la *topía*, el orden social existente. Por el contrario, si la realidad social es interpelada en su nivel moral, es esa *topía* la que es puesta en cuestión desde una *u-topía*. La crítica se nos manifiesta, de este modo, como inseparable de la propuesta implícita de un orden normativo, o en términos kantianos, de una *idea reguladora*. La oposición a las realizaciones inauténticas de lo humano en la vida social y el intento de sustituir las por otras auténticamente humanas expresan la inseparabilidad de la función crítica y utópica de la ética en la realidad social.

La ética se nos aparece en su función utópica como 'búsqueda incesante', como 'búsqueda sin pose-

²⁶ "Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo". *Informe sobre el Desarrollo Humano en Chile 2000. Más sociedad para gobernar el futuro*. Santiago, PNUD, p. 241.

²⁷ Vidal, Marclano. *Moral de Actitudes*. T. III, Moral Social. 8ª ed. Madrid: PS Editorial, 1995, p. 236.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Salvat, P. hace ver que buena parte de la "comprensión de la economía ha estado marcada por una racionalidad de tipo instrumental basada en la ciencia, la tecnología, aplicada a las distintas facetas de la economía." Salvat, P. *Ética, derechos de solidaridad y nuevo desarrollo*. *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3): 39-58, 1993, pp. 40-41.

sión', como 'tensión permanente'.³⁰ Nunca como lo totalmente realizado. De ahí la tragedia de la utopía cuando se la quiere realizada. Pablo VI, en *Octogesima Adveniens*, señala un criterio para distinguir una buena utopía; lo es aquella "forma de crítica de la sociedad establecida que provoca la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él, y para orientar hacia un futuro mejor...".³¹ La ética, por consiguiente, tiene un oficio develador, un oficio de desenmascaramiento de las facticidades. La lección que nos han dejado los *maestros de la sospecha* debiera resultarnos suficiente para evitar identificar 'lo bueno', 'lo justo', 'lo humanizador' con lo existente, lo fáctico. La ética tiene el ingrato oficio de desenmascarar la identificación de las categorías morales de un *ethos* determinado con 'lo bueno', 'lo justo', 'lo humano', sin más. Ella ha de quitarles el carácter naturalizado con el que se nos presentan. La fuerza de las morales empíricas, introyectadas en pacientes y largos procesos de socialización, nos lleva a percibir lo que se ha aprendido como 'bueno', 'justo' y 'humano', como simplemente 'lo bueno', 'lo justo' y 'lo humano'. De alguna manera, la ética tiene, si quiere seguir siendo ella misma, un cierto carácter insurgente. De otro modo podría acontecer aquello que suena como paradójico: un *ethos* sin ética. La ética ha de interrogar a *ethos*. Sólo de ese modo podrá cumplir con su cometido de "reflexionar sobre las condiciones indispensables para la realización auténtica de lo humano en cuanto individuo y grupo."³² Sólo allí podrá justificar su necesidad en cuanto "hogar de la humanidad, como posibilidad de existencia, como condición para hacer humanamente habitable el mundo."³³

"La ética se nos aparece en su función utópica como 'búsqueda incesante', como 'búsqueda sin posesión', como 'tensión permanente'"

2. Una exploración de claves

Un guiño a Aristóteles

¿Qué claves nos surgen desde el planteamiento aristotélico de la ética para pensar la relación entre ética y economía? Comencemos por recordar que para Aristóteles la ética es la doctrina de la virtud; es la captación y fundamentación teórica de lo que constituye la acción buena

y recta, lo que hace que el hombre y su acción sean buenos y lo que le conduce a su meta y dicha.³⁴

Para Aristóteles resulta impensable una actividad humana que no tenga un fin. Su idea de que "el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden", surge de la mano de una interpretación finalista de toda la realidad. Así, todo arte, toda ciencia, toda investigación, toda acción, toda libre elección tienden a algún fin, tiene su fin propio. Pues bien, así como la medicina tiene su fin que es la salud, y la estrategia, que es la victoria, y la construcción naval que es el navío, la economía también tiene su fin propio. ¿Cuál es ese fin en el teleologismo aristotélico? Aristóteles es explícito: la riqueza.³⁵ Pero, ¿propone Aristóteles la riqueza como un fin en sí mismo? A esta pregunta hay que comenzar diciendo que para el estagirita los fines de las artes, de las acciones, de las ciencias son todos fines subordinados, ninguno de ellos tiene razón de fin último. Para él es "evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro."³⁶ En el plano de la subordinación de unos fines a otros, Aristóteles sitúa a la política por encima de la economía y a ambas "como parte de la filosofía práctica."³⁷ La subordinación de la política a la economía resulta ser, con esta luz, un fenómeno de más reciente ocurrencia. Nos emerge aquí, de la mano de Aristóteles, una inesperada clave para pensar la relación entre ética y economía. El nudo de conexiones queda establecido de este modo: la economía está subordinada a la política y la ética es parte de la política. La economía está subordinada a la polí-

³⁰ Cit. en: Fernández Buey, Francisco. *Ética y Filosofía Política*. 22 de agosto del 2001 <www.upf.es/iuc/buey/etica-a/tema1.htm>

³¹ Pablo VI. *Octogesima Adveniens* N° 37.

³² Mifsud, Tony. *Sugerencias éticas para un desarrollo humano*. Santiago, Universidad Alberto Hurtado. Clase Magistral, 22 de marzo del 2001, N° 21.

³³ Centro de Ética. *Informe Ethos N° 19 (2002)*. Santiago, Universidad Alberto Hurtado, N° 21.

³⁴ Cf. Conferencia Episcopal Alemana, op. cit., p.7.

³⁵ *Ética nicomaquea*, I, 1.

³⁶ *Ética nicomaquea*, I, 5.

³⁷ Apel, K. op. cit., p.16.

tica³⁸ en cuanto es a ella quien corresponde regular "qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo".³⁹ Es la política la que se sirve de las demás ciencias —entre ellas la economía— y la que prescribe "qué se debe hacer y qué se debe evitar" (de ahí que la ética forme parte de la política).⁴⁰ Es más, el fin de la política "incluira los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre".⁴¹ Se recordará que para Aristóteles ese bien es la felicidad en tanto que bien que se busca por sí mismo y no por otra cosa. Lo que nos interesa subrayar con ello es que la lección que nos deja Aristóteles es que no se puede pensar ninguna actividad humana totalmente escindida del bien del hombre. La economía en Aristóteles "es y permanece una disciplina intrínsecamente subordinada a la ética y a la política."⁴²

Tal se constituye, a nuestro entender, en un criterio para juzgar la valía de las realizaciones en el campo de la economía: es el bien del hombre el que las cualifica éticamente.

Sin embargo, la ética aristotélicamente concebida adolece de una importante limitación a la hora de pensar en las relaciones con la economía. El problema que queremos resaltar al respecto, es su centramiento en la polaridad subjetiva de la sociedad. Toda la ética de Aristóteles gira en torno a la categoría de virtud. Y sin duda no es trivial la disposición subjetiva de los miembros de la sociedad para la construcción de una sociedad justa. A este respecto Van Parijs subraya la necesidad de la disposición subjetiva para "proporcionar la motivación indispensable para hacer justicia" y para "mantener en alto la llama de la que se alimenta la lucha por la justicia."⁴³ Pero su límite radica en no dotar de cate-

*"La ética de Kant es la obra
más genial y potente que
los tiempos modernos hayan
edificado en materia
de filosofía moral"*

gías para interpelar éticamente lo instituido, el momento estructural de la sociedad. Pensando en la economía, que es lo que nos interesa explorar en este ensayo, el énfasis unilateral en las virtudes implica dar por aceptado el orden socioeconómico sobre el cual se constituyen las relaciones sociales. El orden establecido queda sustraído de la posibilidad de la conciencia de decir 'sí' o 'no'. Precisamente, en torno de este límite se centra la crítica que en el campo de la teología moral social se hace al tratado de la justicia de Santo Tomás, y en general a los modelos de teología moral social anteriores al Concilio Vaticano II.⁴⁴

Un guiño a Kant

En primer lugar queremos decir que nos ha sorprendido en él la alta valoración que tiene del fenómeno moral. Mientras más reflexiona en torno de él, más aumenta su admiración. En la conclusión de la *Crítica de la Razón Práctica* expresa con belleza y solemnidad tal admiración. Nos dice allí:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se

ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*⁴⁵.

No es por acaso que la reflexión sobre *mores* ocupe un lugar tan central en su obra. Tampoco lo es, el que se haya podido decir que en su obra la "temática moral alcanzará un perfil filosófico neto."⁴⁶ O, con mayor encomio aún, el que un tomista como Maritain haya dicho que "La ética de Kant es la obra más genial y potente que los tiempos modernos hayan edificado en materia de filosofía moral."⁴⁷ Pero centrémonos en las claves que estamos explorando. Dos nos han emergido como centrales: una, que la costumbre remite necesariamente a la liber-

³⁸ En Aristóteles hay una concepción muy elevada y noble de la política. La plantea en conexión indisoluble con un bien como lo es el de la polis. Para Fernández Buey el concepto aristotélico de la política se puede traducir como "la ética de lo colectivo." p. 3.

³⁹ *Ética nicomaquea*, I, 2.

⁴⁰ Para Victoria Camps en "filosofía, la ética y la política forman un todo, por lo general difícilmente diferenciable." CAMPS, V. (ed.). *Historia de la Ética*. T. I. Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p. 11.

⁴¹ *Ética nicomaquea*, I, 2.

⁴² Possenti, V. *Presupuestos antropológicos de los sistemas económicos*, en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socio-económica*. XII Simposio Internacional de Teología. Pamplona: EUNSA, 1991, p. 478.

⁴³ Van Parijs, P. *Ética y economía en un sociedad pluralista, Persona y Sociedad*, VII(2 y 3):39-47, 1993, p. 47.

⁴⁴ Es sintomático que el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* haya planteado la necesidad de superar toda residuo de ética individualista. La consideración ética del momento estructural de la sociedad resulta ser en la tradición cristiana más bien reciente.

⁴⁵ Kant, E. *Crítica de la Razón Práctica*. En: Fernández C. *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*. Madrid, BAC, 1976, p. 655.

⁴⁶ Vial, J. *Filosofía Moral*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998, p. 10.

⁴⁷ Maritain, J. *La filosofía mora*, cit. en: VIDAL, M. *Diccionario de ética teológica*, op. cit., p. 337.

tad; la otra, que la persona es un fin en sí mismo. Veamos qué destacamos de cada una.

Kant establece una distinción tajante entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad. Para él, la distinción de las ciencias que hacía la antigua filosofía griega, a saber: la física, la ética y la lógica, responde a la naturaleza de las cosas y no requiere ser corregida.⁴⁸ Precizando en ese cuadro de distinciones el lugar de la ética, la va a situar en el campo de la filosofía material, esto es de una filosofía que hace referencia a un objeto y no sólo a la forma del entendimiento. Kant parte de la premisa de que el ser humano es conscien-

te de hallarse obligado, de estar bajo el peso de algún deber. Siente cosas que debe hacer y cosas que no debe hacer. La conciencia de un deber habla del reconocimiento de una ley moral. De ahí que el objeto de la ética sean las costumbres (*mores*) que a su vez develan una idea de deber y aluden a la existencia de leyes morales. Por ello, la ética tiene un objeto tangible, no puramente formal, como es el caso de la lógica. En el seno de tales costumbres reconoce Kant la conducta libre, de allí que, ahí donde la física trata de las leyes de la naturaleza, la ética tenga por objeto un tipo de legalidad radicalmente distinta, como lo son las *leyes de la libertad*. En Kant, es la ley la que rige la voluntad libre, pero se trata de un tipo de ley radicalmente distinta de las leyes de la naturaleza. Como bellamente nos dirá Ladrière:

*"La ley que rige la voluntad libre y por la que se obliga a sí misma, ley que la voluntad no tiene más remedio que plantear como su propia ley, en virtud de la propia esencia de la libertad, no puede ser del mismo tipo que las leyes de la naturaleza que rigen el mundo de los fenómenos. La voluntad libre se presenta como deseo de realización plena de sí; la ley en la que se expresa su esencia es la proposición que la voluntad libre se hace a sí misma de su finalidad constitutiva, en tanto que ésta define una obligación a la que la voluntad libre desea someterse."*⁴⁹

"En Kant, es la ley la que rige la voluntad libre, pero se trata de un tipo de ley radicalmente distinta de las leyes de la naturaleza"

El mismo Kant, en su *Crítica de la Razón Práctica*, se encarga de explicitarnos la centralidad que tiene la libertad para su concepción de la moral. Nos dice: "El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás concep-

tos (lo de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada*⁵⁰ por el

hecho de que la libertad es real, pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral."

Pero, ¿cómo entiende Kant la libertad? En una aproximación negativa nos dirá primeramente que, siendo la voluntad una especie de causalidad de los seres vivos en cuanto que son racionales, la "libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la determinan..."⁵¹ Pero esta definición negativa de libertad –al decir de Kant– resulta "infructuosa para conocer su esencia".⁵² Es necesaria una definición positiva que él mismo se encarga de dar en términos de pregunta: "¿Qué puede ser, pues, la libertad, de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?"⁵³

El entender la libertad como autonomía ha llevado a la tipificación de la moral kantiana como moral autónoma.

Una segunda clave que relevamos del planteamiento de Kant para pensar la relación entre ética y economía, se centra en torno de esa ley de la libertad que es el imperativo categórico. Cuando Kant se pregunta por el fundamento del imperativo categórico, es decir, cuando se pregunta dónde reside la necesidad para los seres racionales de juzgar sus acciones según máximas universalizables, es cuando llega a una conclusión sorprendente. Tal funda-

⁴⁸ Kant, E. *Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 567.

⁴⁹ Ladrière, J. *La articulación del sentido*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, p. 593.

⁵⁰ La cursivas son del autor.

⁵¹ Kant, E. *Metafísica de las Costumbres*. En: Fernández, C. *Los filósofos modernos. Selección de textos*. Madrid, BAC, 1976, p. 599.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* p. 600.

mento sólo puede estar allí donde exista algo que tenga razón de fin y no de medio. Para Kant ese fin en sí mismo se da en el hombre. Para él, sólo a los seres racionales les corresponde el nombre de *personas* y no de *cosas*. Y la idea de persona en Kant remite a la idea de fin en sí mismo. La existencia de la persona es en sí misma un fin. De allí que pueda constituirse en fundamento de la ley práctica, la que, puesta en términos de imperativo, queda formulada como: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.*⁵⁴

Como sostendrá Vidal, "Kant es el profeta de la autonomía moral del hombre y el defensor del valor absoluto de la persona. En la moral kantiana, el hombre ocupa el lugar privilegiado."⁵⁵

Kant proyecta una nueva luz sobre el concepto clásico de persona:⁵⁶ la idea de fin en sí mismo. La razón se contempla a sí misma como un fin. La naturaleza racional –dirá Kant– *existe como fin en sí misma*. Emerge, de este modo, un sólido –casi diría sustancial– principio ético profundamente humanista desde el cual interrogar lo existente. ¿Configuramos la realidad social de modo de tratar a los seres humanos siempre como un fin y no sólo como un simple medio a explotar a bajo costo? Se trata aquí, a mi entender, de un límite crítico de la convivencia social, más allá del cual sólo queda la instrumentalización, la reducción de seres humanos a la categoría de simple medio, que es tanto como decir, a la categoría de prescindible. De lo que no vale por sí mismo siempre es posible prescindir. Kant nos permite instalar un horizonte normativo desde donde tensionar lo existente, develando las manipulaciones visibles o encubiertas que pretenden usurpar a los sujetos su propia autonomía, aquella en virtud de la cual pueden desplegar el ser un fin en sí mismos. Este principio, puramente formal en la lógica kantiana, reclama, como postula Apel, "La igualdad de derecho y la corresponsabilidad solidaria de todos los seres racionales más concretamente: de todos los interlocutores potenciales..."⁵⁷

⁵⁴ Kant, E. *Metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 594.

⁵⁵ Vidal, M. *Diccionario de ética teológica*, p. 337

⁵⁶ Se recordará el significado atribuido a Boecio: *substancia individual de naturaleza racional*.

⁵⁷ Apel, K., op. cit., p.12.

Con todo, el recurso a los principios formales de Kant no resulta suficiente para pensar y proyectar las relaciones de la ética con la economía a un nivel de discurso práctico. Propiamente, el deontologismo kantiano opera al nivel de la fundamentación filosófica de las normas morales, con prescindencia de toda posible consecuencia para el agente. El problema que se plantea es si resulta posible una ética económica que para su formulación prescinda de las situaciones. Esto, contemplado desde una ética de la responsabilidad, resulta inadmisibles para Apel. Para él no es aceptable, "al fundamentar normas referidas a situaciones, abstraer de las consecuencias esperables para los afectados".⁵⁸

3. Un ejercicio de develamiento.

Nos proponemos en este apartado reflexionar, a la luz de las claves que no aportan, tanto la significación del concepto como la referencia a Aristóteles y Kant, sobre las confluencias de la ética con la economía. Se trata de una relación necesaria a la vez que compleja. Necesaria, por el influjo sin pre-

cedentes que hoy tiene la economía en la vida de las personas y en el desarrollo de los pueblos. Compleja, porque supone trabajar una relación entre racionalidades de diverso cuño que operan bajo sus propios principios y métodos. Y se

trata de una relación "compleja y difícil, porque supone que los interlocutores son capaces de comprender el lenguaje de la ética y buscará un modo de traducirlo en actividades, hipótesis y políticas económicas coherentes."⁵⁹

Y le hemos llamado a lo que nos proponemos hacer, ejercicio de develamiento, porque precisamente pensamos que desde la economía, o más precisamente aún, desde ciertas formas de concebir la economía, se ha tendido un *velo* sobre las premisas⁶⁰ e

⁵⁸ Apel, K., op. cit., p.19.

⁵⁹ *Persona y Sociedad*, ILADES VII(2 y 3), Santiago, 1993, p. 9

⁶⁰ Al hablar de tales premisas es del caso advertir que no abordamos en este ensayo la fundamental cuestión que deja planteada Van Parijs, a propósito de lo que él llama 'actitud monista' o 'actitud dualista' frente al pluralismo de concepciones morales. Ver en Van Parijs, P. *Ética y Economía en una sociedad pluralista*, en *Persona y Sociedad*, VII (2 y 3): 39-47, 1993, p. 41.

implicancias éticas que necesariamente se dan cita en ella.

Es sabido que hoy se ha extendido, especialmente en América Latina, un 'modelo económico' conocido como neoliberalismo. Resulta evidente la hegemonía del modelo neoliberal. Pero, ¿se trata de un modelo puramente económico? Como se recordará, la famosa carta de los Superiores Provinciales Latinoamericanos de la Compañía de Jesús, "*El neoliberalismo en América Latina*"⁶¹, invitó a hacer un análisis ético con el aporte de las ciencias sociales, la filosofía y la teología, sobre el modelo neoliberal. Como síntoma del velo al que hacíamos mención, sostenía un economista que las afirmaciones de la carta son discutibles "porque no se trata de un documento técnico"⁶².

Pues bien, es precisamente tal pretensión es la que es necesario desenmascarar. Tal es una aproximación demasiado frecuente en una concepción positivista de la economía.

Parafraseando una expresión utilizada en otro contexto, se podría decir que la economía ha experimentado una invasión invisible: la del positivismo. En esta perspectiva, la economía viene a ser considerada como una 'ciencia

dura' ocupada de develar las leyes objetivas de la actividad económica. Y como la apelación a los valores éticos es una llamada a la subjetividad (lo que para tal lógica viene a equivaler a lo que no se puede fundamentar científicamente) rápidamente la economía es circunscrita al reino de lo fáctico, al dominio de los 'juicios de hecho', prescindiendo, supuestamente, de todo 'juicio de valor'.

Como hace ver Ladriere, reflexionando sobre las ciencias humanas, la economía es uno de los dominios que se prestaba para un desarrollo científico inspirado en las ciencias de la naturaleza. Ello "En la medida en que las relaciones económicas se instauran a propósito de cosas o a propósito de servicios, fácilmente aislables, susceptibles de ser definidas en sí mismas, independientemente de los actores, es relativamente fácil desligar estas relaciones de las situaciones existenciales en las que se

producen, consideradas así en estado puro y elaborar una teoría abstracta de ellas."⁶³ Pero que tal cosa sea fácil no significa, ni Ladriere lo pretende, que la economía esté exenta de juicios valorativos. Esto podría explicar, en parte, el desplazamiento desde la economía política de la economía clásica a la economía matemática⁶⁴. Es más bien el influjo del *cientifismo* en la economía (no sólo en ella, por cierto) el que ha llevado a la radical separación entre 'hechos' y 'valores'. Como sostiene Adela Cortina, "el cientifismo reserva para la teoría y para el conocimiento científico toda posible racionalidad y objetividad, dejando las morales para el ámbito subjetivo de las decisiones y las preferencias irracionales."⁶⁵

Invadidos por el cientifismo, los seguidores de la versión libre de "valores de la ciencia económica"⁶⁶ no han escatimado esfuerzos (aunque con frecuencias frustrados, como hace ver Camacho) "por ser 'científicos', es decir, según entienden la ciencia, por liberarse de los juicios de valor en sus análisis económicos."⁶⁷ Será en la segunda mitad del siglo XIX cuando cuando se produce el "giro hacia la 'emancipación' completa de la ciencia económica respecto de la ética..."⁶⁸

Movidos por el 'éxito' de las ciencias de la naturaleza han procurado desarrollar una ciencia económica análoga al modelo newtoniano en la física. La cacería de las leyes que rigen la actividad económica, se desató así, 'con prisa y sin pausa'. La 'caza de la presa'⁶⁹ se deja sentir hoy con nuevos bríos. Hoy, esta aparente separación entre 'hechos' y 'valores', es posible reconocerla en el llamado neoliberalismo.⁷⁰ De alguna manera —a nuestro en-

*"Hoy, esta aparente
separación entre 'hechos' y 'valores', es posible
reconocerla en el llamado
neoliberalismo"*

⁶³ Ladriere, J. *La articulación del sentido*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, p. 193.

⁶⁴ La expresión es del mismo Ladriere.

⁶⁵ Cortina, A. *Ética sin moral*, en SALVAT, P. *Ética y sociedad: Fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002, p.99.

⁶⁶ Apel, K., op. cit., p.38.

⁶⁷ Camacho, I. *Filosofía moral y ciencia económica*, *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3):194-208, 1993

⁶⁸ Apel, K., op. cit., p. 16.

⁶⁹ La expresión es de Jesús Ibáñez. En *El Regreso del Sujeto* la utiliza para tipificar la forma de investigación social que deriva del canon de las ciencias de la naturaleza.

⁷⁰ Siguiendo a Larraín, en el grueso tronco de la tradición liberal es necesario diferenciar estas variantes entre las cuales se sitúa el llamado neoliberalismo:

"liberalismo clásico": necesidad de un Estado constitucional, de los derechos humanos, de las libertades públicas y de una econo-

⁶¹ El texto completo se puede encontrar en el sitio de la *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*. <http://www.uca.edu.ni/kolnonia/relat/172.htm>

⁶² Citada en Larraín, J. *Ubicando al Neoliberalismo en su Contexto*. *Persona y Sociedad*, 13-2 (1999).

tender— el neoliberalismo se las ha arreglado para hacerse aparecer como un modelo puramente económico, lo que, en su comprensión, viene a ser prácticamente sinónimo de científico. En la medida en que lo logra, queda sustraído de toda discusión que no remita al campo del debate estrictamente científico, fundado en una verdadera 'devoción a la empiria'.⁷¹ De allí que se imponga como tarea ineludible—como acertadamente señala un Documento de trabajo de los jesuitas— el descubrir su racionalidad y sus supuestos éticos.⁷²

Nuestra tesis, concordando en ello con Vattimo, es que "la ética, en cuanto *ethos*, costumbre, cultura compartida de una época y una sociedad, aquello que, en última instancia, "desmiente" al científico y su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los enunciados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza."⁷³ Es la ética la que devela la pretensión del cientificismo; quitándole el velo de cientificidad, descubre la existencia en él de premisas ético-morales.⁷⁴

Esta discusión nos envía directamente a la relación entre la racionalidad ética y la racionalidad económica; dos tipos de racionalidades que, al decir de Apel, tienen en común el ser racionalidades de la acción.⁷⁵ ¿Qué confluencias podemos visualizar? Marciano Vidal, identifica tres ámbitos de conexiones: las "premisas de valor" en las síntesis de la economía científica, el clamor de la injusticia y la dimensión "humana" de la economía.⁷⁶

Con relación a las premisas de valor en la economía, mostrará cómo el pensamiento económico, tan-

to en Adam Smith, como en David Ricardo, como en Karl Marx, resulta incomprensible sin la presencia—a veces inconsciente— de valoraciones éticas⁷⁷. Y es que las teorías económicas—como toda teoría por lo demás— tiene supuestos que remiten a una suerte de meta-teoría. La distinción entre teoría económica y doctrina económica que propone Martínez Echeverría, reflexionando sobre el estatuto epistemológico de la teoría económica, resulta especialmente iluminadora a este respecto. Para él, es ésta una distinción de la cual con demasiada frecuencia se prescinde. Explicitando la distinción dirá que, en "economía se puede y se debe distinguir cuidadosamente entre lo que podríamos llamar una formalización de la conducta económica, lo que propiamente constituye la teoría, y la subyacente doctrina económica, que actúa como una meta-teoría a partir de la cual se obtienen los conceptos fundamentales que permiten la posterior elaboración de la teoría"⁷⁸. En su concepto, no es posible la constitución de una teoría económica sin una doctrina económica, esto es, sin un conjunto de "supuestos de comportamiento de los agentes económicos", lo que necesariamente implica "partir de una concepción más o menos explícita del hombre y la sociedad"⁷⁹. Tratándose de ciencias que tienen "como objeto la conducta humana, negar la necesidad de unos principios doctrinales, es absolutizar la teoría"⁸⁰.

¿Cómo no pensar aquí en el ejemplo del Utilitarismo de Stuart Mill? Stuart Mill sustenta su teoría de la moralidad en una teoría de la vida⁸¹, que implica precisamente una concepción del hombre y la sociedad. Teoría que, por lo demás, no se ocupa de justificar. Curiosamente, la sociedad millseana, al igual que la liberal, está formada por individuos cuyo motor es su propio interés. No es necesario ser un *maestro de la sospecha* para que llame la atención el calce demasiado perfecto entre la una y la otra. Nos parece que ahí ocurre lo que Martínez Echeverría llama la absolutización de la teoría. Por nuestra parte, preferiríamos llamarle a eso, naturalización del orden social; ¿cuál, en el caso de Stuart

mía libre; "liberalismos conservadores": tendencia a sospechar de la democracia y a retardar los procesos democratizadores; "liberalismo social": acentuación de la preocupación por la justicia social y aceptación de una mayor injerencia estatal en el manejo de la economía; "neoliberalismo": reacción contra el liberalismo social y la sobre-regulación de la economía; centralidad del orden espontáneo (la *catalaxia*) más allá de todo designio humano.

⁷¹ La expresión la escuché de un economista que intentaba llamar la atención sobre la objetividad de las leyes de la economía. En verdad criticaba a la audiencia por su falta de devoción a la empiria.

⁷² Ver en *Neoliberalismos en América Latina. Aportes para una reflexión común. Documento de trabajo*, en <http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/171.htm#Inicio>.

⁷³ Vattimo, Gianni. *Ética de la Interpretación*, en Salvat, P. *Ética y Sociedad: fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002, p. 206.

⁷⁴ La *Escuela de Frankfurt* ha desarrollado profusamente la crítica a las pretensiones de neutralidad valorativa de la concepción tradicional de ciencia.

⁷⁵ Cf. Apel, K., op. cit., p.11

⁷⁶ Cf. Vidal, Marciano. *Moral de Actitudes*. Madrid, PS Editorial, 1995, III, 373-380.

⁷⁷ Op. cit. p. 377.

⁷⁸ Martínez Echeverría, M. *El estatuto epistemológico de la teoría económica*, en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socioeconómica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona: EUNSA, 1991, p. 451.

⁷⁹ Op. cit., p. 451.

⁸⁰ Op. cit., p. 452.

⁸¹ Cf. Stuart Mill, J. *El Utilitarismo*, en SALVAT, P. *Ética y sociedad: Fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002, p. 46.

Mill?: el ordenamiento social liberal-capitalista decimonónico. ¿Cómo no recordar aquello de Marx de que *no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia*? ¿Por qué decimos esto? Porque la idea de hombre que hay a la base del utilitarismo, tal como lo presenta Stuart Mill, concuerda tanto con la concepción liberal del ser humano, ya instalada en el siglo del mismo autor, que surge la tentación de pensarla como un epifenómeno de ella. En la medida en que en el presente parece haberse instalado tal premisa antropológica al nivel del *mundo de la vida*, una moral como la que plantea Stuart Mill encuentra una tierra fértil para dar su fruto. Lo único rescatable, en tal caso es que la problemática moral para Stuart Mill tiene sentido, en cambio para cierta lógica neoliberal, la pregunta por la ética resulta irrelevante.

La pretensión, por consiguiente, de una teoría económica pura, desprovista de premisas ético-antropológicas, resulta insustentable. Con tal pretensión lo que se hace, en el hecho, es cubrir con un velo la peculiar teoría de la vida sobre la que se sustenta. A mayor abundamiento, Possenti, examinando la relación entre antropología y economía, concluye sosteniendo que, “los presupuestos antropológicos de los sistemas económicos existen y ejercitan un influjo notable”⁸². De allí la necesidad que ve Carol, citando a Martínez Echeverría, de un cambio de enfoque a la hora de establecer la identidad de la economía, puesto que “se hace cada vez más evidente la influencia decisiva del marco antropológico en el que se intenta construir la ciencia económica”⁸³.

Como acertadamente señalaban los Provinciales Jesuitas, en su mencionada *Carta sobre el*

neoliberalismo, el problema fundamental del modelo neoliberal es su absolutización del mercado y del orden espontáneo. Esto supone una antropología de base en la que la reducción al individuo hace perder consistencia a la sociedad y a lo social. No es por acaso que Bentham —como recuerda Larraín— sostenía que el concepto de sociedad es una ‘ficción’. Tampoco lo es el que, para Hayek, la *palabra* social sea “increíblemente vacía de significado”. En el fondo, como apunta Larraín, desde esta perspectiva, la sociedad no existe sino como una colección de individuos que buscan satisfacer sus propios intereses.⁸⁴

Juan Pablo II también ha llamado la atención sobre las premisas antropológicas de los modelos económicos, en particular del neoliberalismo. Y lo hace en términos bastante críticos. Sostiene en *Ecclesia in America* que:

“La pretensión, por consiguiente, de una teoría económica pura, desprovista de premisas ético-antropológicas, resulta insustentable”

**

“La conciencia de vivir dentro de un mundo económico marcado por injustas desigualdades constituye otro núcleo de argumentación a favor de la presencia de la ética en la economía”

“Sin una referencia moral se cae en un afán ilimitado de riqueza y de poder, que ofusca toda visión evangélica de la realidad social. Esto provoca que algunas instancias públicas se despreocupen de la situación social. Cada vez más, en muchos países americanos impera un sistema conocido como “neoliberalismo”, sistema que, haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como

parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y de los pueblos. Dicho sistema se ha convertido, a veces, en una justificación ideológica de algunas actitudes y modos de obrar en el campo social y político, que causan la marginación de los más débiles. De hecho, los pobres son cada vez más numerosos, víctimas de determinadas políticas y de estructuras frecuentemente injustas”⁸⁵.

El segundo núcleo de vinculaciones propuesto por Vidal es lo que él llama “el clamor de la injusticia”. Para él, “la conciencia de vivir dentro de un mundo económico marcado por injustas desigualdades

⁸² Para el desarrollo de la relación entre antropología y economía se puede consultar el sugerente artículo de Possenti, Vittorio. *Presupuestos Antropológicos de los Sistemas Económicos*, en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socioeconómica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, EUNSA, 1991.

⁸³ Carol, A. *El Hombre o la Producción: ¿quién es el culpable?* en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socioeconómica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, EUNSA, 1991.

⁸⁴ Cf. Larraín, op. cit., p.

⁸⁵ Juan Pablo II. *Ecclesia in America*, 56.

constituye otro núcleo de argumentación a favor de la presencia de la ética en la economía⁸⁶. Y no se trata con ello de una concesión al moralismo o a un profetismo ingenuo, toda vez que se afirma y reconoce la legítima autonomía de la ciencia económica. Se trata de desenmascarar la postura tecnocrática que "tiene propensión a llamar "imperfecciones técnicas" a las situaciones de injusticia"⁸⁷. Como concluye el mismo Vidal, "la visión ética de la economía tiene en cuenta las posibilidades de la realidad y por eso respeta las leyes de la maduración técnica; pero sabe también que el mundo económico no consiste en el desarrollo de leyes ciegas, sino que depende en gran medida de la libertad humana"⁸⁸. En este nivel de vinculaciones se hace especialmente necesaria la función crítica y utópica de la ética, de las que hablábamos más arriba. De otro modo podría ocurrir un 'acostumbramiento' al paisaje de la miseria y la exclusión social. Y ésta no es retórica si se piensa que, como nos dice *El Informe del Banco Mundial sobre la pobreza en el mundo*, asistimos a un fenómeno paradójico: junto al crecimiento de la riqueza mundial ha aumentado la pobreza en el mundo. La paradoja queda inequívocamente capturada en la sentencia: *pobreza en medio de la abundancia*. Baste aquí con recordar que, de acuerdo al referido informe, hoy en un momento de riqueza sin precedente para muchos países, 2.800 millones de personas -casi la mitad de la población mundial- vive con menos de 2 dólares al día y 1.200 millones de estas personas viven en condiciones de extrema marginación, con menos de 1 dólar al día.⁸⁹ Que tal realidad constituye hoy una interpelación ética de primera magnitud, resulta indiscutible. Para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) la mayor amenaza la constituye hoy el incremento de las desigualdades entre los países y al interior de las sociedades. La persistencia y ensanchamiento de la brecha entre 'los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco', entre los 'incluidos' y los 'excluidos', inseparablemente de un desafío ético de primera magnitud, se constituye en una fuente de permanente tensión, al punto que, para el Banco Mundial, las injusticias sociales pueden destruir los avances económicos y políti-

cos. O sea, el descuido de la ética de *ethos*, el acostumbramiento a lo inmoral complota contra la sociedad misma.

Finalmente, el tercer núcleo que distingue Vidal, se centra en resaltar el carácter humano del mundo económico. Tal carácter "exige la dimensión ética, ya que la actividad económica, aunque tiene plena autonomía dentro de su ámbito y constituye un orden propio, no es sistema cerrado, sino abierto a otros órdenes convergentes, en la unidad de lo humano"⁹⁰. La exigencia de la ética se hace más patente si se asume que en "economía todo comienza con la necesidad y todo lo que se deriva de ella".⁹¹ Si se puede hablar del hombre como un 'animal económico' es "porque todo ser humano realiza actividades de producción de bienes y servicios para satisfacer sus necesidades."⁹² De este modo, la clave de esta vinculación entre ética y economía está en que ambas "son dos medidas de la única realidad", siendo el mismo hombre su objeto y sujeto. Es más, en "su estructura subjetiva, la actividad económica tiene las características de toda actividad humana: es autoconsciente; es libre, y, por tanto, responsable"⁹³.

Este núcleo nos recuerda la subordinación que establece Aristóteles de la economía a la política. Toda actividad, arte o ciencia, en la lógica del estagirita ha de estar supeditada al fin arquitectónico de la vida humana.⁹⁴ La clave de vinculación se encuentra entonces en el punto de convergencia de lo humano. En cuanto la economía como actividad es inseparable de las otras dimensiones humanas (social, política, cultural, religiosa, etc.) resulta, por lo mismo "indisociable de la ética."⁹⁵ Y esto no sólo se aplica a las actividades económicas sino también a la ciencia y a la política económica.⁹⁶

La autoconsciencia, la libertad y la responsabilidad en la actividad económica remiten directamente al corazón de la ética, la que, asumiendo el carácter inacabado de lo humano, se propone la edificación de una 'morada' donde el hombre pueda habitar. La actividad económica, de este modo, emerge como un momento en el despliegue del espíritu humano.

⁸⁶ Vidal op. cit. p. 377.

⁸⁷ Op. cit. p. 378.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Cf. Banco Mundial. *Informe sobre el Desarrollo Mundial. Lucha contra la pobreza*. Madrid, Ediciones Mundi-Prensa, 2001, pp.3-5.

⁹⁰ Vidal, op. cit. p. 379.

⁹¹ Calvez, J-Y. *La economía en la doctrina social de la Iglesia. Persona y Sociedad*, VII(2 y 3):101-114, 1993.

⁹² En esos términos se expresa la editorial del número de *Persona y Sociedad* dedicado a las relaciones entre ética y economía. *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3), 1993, p.7.

⁹³ Vidal, op. cit., p. 369.

⁹⁴ Cf. Vial, J. op. cit., p.98.

⁹⁵ Ver editorial de *Persona y Sociedad*, VII (2 y 3), 1993, p.7.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*

Así lo entendía Pío XII cuando hablando directamente de las relaciones económicas, tomaba ocasión para decir: "Téngase por cierto que en las relaciones humanas, aún en las puramente económicas, nada se produce por sí mismo como sucede en la naturaleza sujeta a leyes necesarias, pues, al fin y al cabo, todo depende del espíritu"⁹⁷. En este sentido, el problema con el modelo neoliberal consiste en convertir en natural un mecanismo que, por eficiente que pueda ser en la determinación de los precios, no deja, como institución, de haber procedido de la acción del hombre⁹⁸. Como certeramente sentenciara Pablo VI: "Sin abolir el mercado de competencia, hay que mantenerlo dentro de los límites que lo hacen justo y moral, y, por tanto, humano"⁹⁹. En la negación u ocultamiento del origen humano de la actividad económica se produce, se quiera o no, la naturalización de determinadas formas de relaciones económicas. Una obra del espíritu humano llega a ser concebida como una suerte de ley de la naturaleza, justificando, con ello, la autoridad de la ciencia económica para orientar —¡oh paradoja!— los destinos de los pueblos. El otrora lugar de la ética ha sido ocupado por la racionalidad científico-técnica, la que se encargará de realizar el viejo mito (que no estaba muerto) del progreso ilimitado. Recapitulando los tres núcleos de vinculaciones entre la economía y la ética, Vidal sostendrá que ellos "conducen a la constatación de que la economía es más que pura racionalidad científico-técnica; al entrar en el horizonte de lo humano adquiere la riqueza de la intencionalidad: pasa a ser una realidad conmensurada por la conciencia y por la atracción de los fines"¹⁰⁰.

"El mayor impacto del neoliberalismo está, precisamente, en haberse instalado como sentido común intersubjetivamente compartido e incuestionado"

La invasión de *ethos*

Los 'mundos de la vida' comportan un *ethos* determinado. *Ethos* que ha llegado ha constituirse en procesos históricos de interacción de los seres humanos. Tienen, por tanto, un carácter histórico y contingente; en una palabra, no pertenecen al mundo de las esencias. ¿Por qué decimos esto? Porque en nuestra opinión, hoy *ethos* tiende a estar invadido por una lógica economicista, de cuño claramente neoliberal. En un acertado diagnóstico, un informe del CELAM sobre las megatendencias del siglo XXI, señala como 'logro del capitalismo' el hacerse invisible y quedar, por lo mismo, sustraído de toda discusión. Lo plantea en estos términos:

"El capitalismo mostró toda su capacidad de instalar como referencial a las sociedades un cuerpo doctrinal no definido, una serie de creencias no fundadas, un conjunto de tópicos y de intereses revestidos de lenguaje pseudocientífico al que pretende convertir en pensamiento homogéneo bajo el nombre de neoliberalismo"¹⁰¹.

Esta formulación captura plenamente la idea de la invasión de *ethos* sobre la que queremos llamar la atención. El mayor impacto del neoliberalismo está, precisamente, en haberse instalado como sentido común intersubjetivamente compartido e incuestionado. De allí que nos encontramos ante un sistema de valores profundo y envolvente, que atraviesa la vida social e institucional de América Latina.¹⁰²

Para Larraín, muchas tesis neoliberales se han convertido en lo 'evidente' o natural hasta el punto que dejan de ser temas de discusión e invaden otros ámbitos de la vida humana con su supuesta obviedad.¹⁰³ El 'modelo' queda naturalizado; la realidad *es* como dice el modelo. Decantadas todas las contaminaciones históricas finalmente ha emergido un orden superior que "go-

⁹⁷ Pío XII. *Radiomensaje de Navidad. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*. Madrid, 1955, 1627.

⁹⁸ Cf. Argandoña, A. *La Economía de Mercado a la luz de la Doctrina Social Católica*, en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socioeconómica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, EUNSA, 1991, p. 901.

⁹⁹ Pablo VI. *Populorum Progressio*, 61.

¹⁰⁰ Vidal, op. cit., p.380

¹⁰¹ CELAM. *El Tercer Milenio como desafío pastoral*. Informe CELAM frente al 2000, acápite: 2.1.3.11. El documento se puede consultar en el sitio: <http://www.celam.org/secre-general/sinodo-algunos-grandes-desafios.htm>.

¹⁰² Ver *Neoliberalismos en América Latina. Aportes para una reflexión común. Documento de trabajo*, en <. <http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/171.htm#Inicio>>

¹⁰³ Cf. Larraín, op. cit., p.

bierna todas las relaciones de los seres humanos, que no acepta regulación en ningún campo, y al cual, por consiguiente, se debe subordinar la vida de las personas y la democracia misma”¹⁰⁴.

Precisamente, el neoliberalismo se impone cada vez más como el modelo indiscutido y, por lo mismo, crecientemente sustraído de la discusión. Se integra en lo que Schutz llama el ‘mundo del sentido común’, el ‘mundo de la vida’¹⁰⁵, refiriéndose con ello al “mundo donde las personas actúan con la ‘actitud natural’; es decir, donde las personas dan por sentado que este mundo existe (tal como se le da al sentido común) y no dudan de su realidad, hasta que surjan situaciones problemáticas.¹⁰⁶ La idea del ‘orden espontáneo’, como el mejor de los órdenes posibles, se convierte en un nuevo dogma. El neoliberalismo –a diferencia del liberalismo social– concede un rol secundario a la política en cuanto capacidad de intervención deliberada del ser humano en los cursos de acción de la sociedad en su conjunto. La idea de base es que los problemas humanos en su conjunto son demasiados complejos y cambiantes para ser alterados en forma ‘constructivista’ por los seres humanos. El orden espontáneo es concebido, finalmente, como superior a todo orden voluntario¹⁰⁷. De más está decir que en tal predicamento no queda espacio para la ética; de ahí que se haga más urgente aún su oficio de develamiento.

Conclusión

Desde el inicio de este ensayo nos proponíamos realizar un ejercicio de develamiento de los supuestos éticos de la economía. De manera muy especial, por la evidente hegemonía que actualmente tiene en América Latina, nos interesaba interrogar éticamente al neoliberalismo. Al trasluz del significado del universo ético-moral, que tuvimos ocasión de revisar en este ensayo se nos hacía

¹⁰⁴ Larraín, op. cit., pp. 55-56.

¹⁰⁵ Un desarrollo de estas categorías se puede ver en: Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

¹⁰⁶ Cf. Ritzer, G. *Teoría Sociológica Contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill, 1998, pág. 271.

¹⁰⁷ Cf. Larraín, op. cit., pág.

crecientemente patente el velo con el que el modelo económico dominante cubría, enmascaraba, sus propias premisas ético-antropológicas. La ciencia económica, que tiene su propio campo de autonomía disciplinar, se nos aparecía, de este modo, con una especie de hipoteca respecto de una ‘filosofía de la vida’ que le venía como impuesta desde fuera de sus propias delimitaciones epistemológicas. La reflexión sobre la ética nos permitió una mejor demarcación de tales delimitaciones.

Si –como hemos intentado mostrar– resulta impensable la economía sin la confluencia de premisas ético-morales, cuánto más inadmisibles se nos hacen una lógica neoliberal que en nombre de la ciencia económica pretende sustraer a la libertad y sus propias leyes, la posibilidad de intervenir en el curso de acontecimientos que han surgido del despliegue de su propia actividad.

La confluencia de la ética con la economía resulta, en verdad, inescindible para quien conciba al hombre al mismo tiempo como “un animal ético y económico.”¹⁰⁸ El olvido de tal condición tiende a poner un velo que tan sólo el oficio crítico de la ética puede develar. Y sobre eso queríamos llamar la atención.

“La confluencia de la ética con la economía resulta, en verdad, inescindible para quien conciba al hombre al mismo tiempo como un animal ético y económico”

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K. *Ética del discurso como ética de la responsabilidad y el problema de la racionalidad económica*. *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3):194-208, 1993.
- ARGANDOÑA, A. *La Economía de Mercado a la luz de la Doctrina Social Católica*, en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socio-económica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, EUNSA, 1991.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea*, en: SALVAT, P. *Ética y Sociedad: Fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002.
- BANCO MUNDIAL. *Informe sobre el Desarrollo Mundial. Lucha contra la pobreza*. Madrid, Ediciones Mundi-Prensa, 2001.
- CALVEZ, J-Y. *La economía en la doctrina social de la Iglesia*. *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3), 1993.
- CAMACHO, I. *Filosofía moral y ciencia económica*, *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3):194-208, 1993.

¹⁰⁸ *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3), 1993, p. 8.

- CAMPS, VICTORIA (ed.). *Historia de la Ética*, T. I. Barcelona, Editorial Crítica, 1987.
- CAROL, A. *El Hombre o la Producción: ¿quién es el culpable?* en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socio-económica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, EUNSA, 1991.
- CELAM. *El Tercer Milenio como desafío pastoral*. Informe CELAM frente al 2000.
- CELAM. *El Tercer Milenio como desafío pastoral*. Informe CELAM frente al 2000.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA. *Catecismo para Adultos*, T. II. Madrid, BAC, 1998.
- CORTINA, A. *Ética sin moral*, en SALVAT, P. *Ética y sociedad: Fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002.
- FERNANDEZ BUEY, Francisco. *Ética y Filosofía Política*. 22 de agosto del 200. En: www.upf.es/iuc/buey/etica-a/tema1.htm.
- GINER, SALVADOR. *Sociología y Filosofía Moral*, En: *Historia de la Ética*. Vol. III. Barcelona, Editorial Crítica, 1989.
- HEGEL, F. *Filosofía del Derecho*, en: SALVAT, P. *Ética y Sociedad: Fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002.
- JUAN PABLO II. *Ecclesia in America*.
- KANT, E. *Crítica de la Razón Práctica*, en: Fernández, C. *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*. Madrid, BAC, 1976.
- KANT, E. *Metafísica de las costumbres*, en: Fernández, C. *Los Filósofos Modernos. Selección de Textos*. Madrid, BAC, 1976.
- LADRIERE, J. *La articulación del sentido*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.
- LARRAÍN, J. *Ubicando al Neoliberalismo en su Contexto*. *Persona y Sociedad*, 13(2), 1999.
- LOWENTHAL, P. *La economía y la ética: un debate necesario*. *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3): 209-218, 1993.
- MARTÍNEZ ECHEVERRÍA, M. *El estatuto epistemológico de la teoría económica*, en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socioeconómica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, EUNSA, 1991.
- MIFSUD, TONY. *Sugerencias éticas para un desarrollo humano*. Santiago, Universidad Alberto Hurtado. Clase Magistral, 22 de marzo del 2001.
- MILL, J S. *El Utilitarismo*, en: SALVAT, P. *Ética y Sociedad: Fundamentos y claves de lectura*. Santiago, Universidad Jesuita Alberto Hurtado, 2002.
- PABLO VI. *Octogesima Adveniens*.
- PÍO XII. *Radiomensaje de Navidad. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, 1955.
- POSSENTI, V. *Presupuestos Antropológicos de los Sistemas Económicos*, en: *Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socio-económica. XII Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, EUNSA, 1991.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. *Informe sobre el Desarrollo Humano en Chile 2000. Más sociedad para gobernar el futuro*. Santiago, PNUD.
- RITZER, G. *Teoría Sociológica Contemporánea*. Madrid, McGraw-Hill, 1998.
- ROZAS, MARGARITA. *Algunas reflexiones sobre la "intervención profesional" desde una perspectiva ética*. En: *Trabajo Social y compromiso ético*, Buenos Aires: Espacio, 2000.
- SALVAT, P. *Ética, derechos de solidaridad y nuevo desarrollo*. *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3): 39-58, 1993
- SCHUTZ, ALFRED. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.
- VAN PARIJS, P. *Ética y Economía en una sociedad pluralista*. *Persona y Sociedad*, VII(2 y 3), 1993.
- VIAL, JUAN DE DIOS. *Filosofía Moral*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998.
- VIDAL, M. *Por qué he escrito una "Nueva" Moral Fundamental*. *Moralia XXIII* (88): 513-526, 2000.
- VIDAL, M. *Moral de Actitudes*. T. III, Madrid, PS Editorial, 1995.
- VIDAL, M. *Diccionario de ética teológica*. Navarra, Verbo Divino, 1991.