

ÉTICA Y ECONOMÍA EN EL CAPITALISMO GLOBAL

Armando Di Filippo⁷⁴

ÉTICA Y ECONOMÍA: UNA PERSPECTIVA CONCEPTUAL

La ética que había predominado en el mundo occidental durante la última etapa de la fase premoderna de la era cristiana fue la aristotélica-tomista, que a su vez recogió e integró en una visión común algunos elementos de la visión platónica-agustiniana de la ética. La palabra ética, en su origen etimológico griego (*ethos*), significaba modo de ser o carácter, y, en una segunda acepción, significaba hábito. Es decir, se refería al modo de vida habitual. El aristotelismo-tomista se fundaba en la noción de virtud y de vida buena. La felicidad era la culminación de toda una vida de virtud, y no actos aislados de virtud, ya que, como decía Aristóteles, “una golondrina no hace verano”.

De otro lado, la noción de justicia, en sus raíces aristotélicas reinterpretadas por el tomismo, significaba la práctica de la virtud no para uno mismo sino para el prójimo. Se distinguía entre la justicia conmutativa, aplicable por ejemplo a la determinación de un precio justo en los contratos de compraventa, y la justicia distributiva, aplicable al reparto social de los honores, el dinero, el poder, etc., calculado de acuerdo con la dignidad de las personas. Esa dignidad, a su vez, vista desde el ángulo de las estructuras de poder político, dependía del régimen de gobierno (democracia, plutocracia, aristocracia, etc.).

74 Armando Di Filippo es economista, egresado de la Facultad de Ciencias Económicas en la Universidad de Rosario (Argentina) y Magíster en Ciencias Económicas en la Universidad de Chile. Profesor del Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado y del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad de Chile. www.difilippo.cl

En cualquier caso, la noción de virtud aristotélica distinguía entre las virtudes éticas (asociadas al carácter y a las buenas costumbres) y las dianoéticas (asociadas al cultivo de la sabiduría). Para Aristóteles, la máxima felicidad derivaba de la vida contemplativa asociada al amor por la sabiduría. La palabra filosofía significa precisamente eso.

Durante el medioevo, la Iglesia Católica se convirtió en un centro de poder que, culturalmente hablando, unificó a Europa Occidental en torno a los valores de la cristiandad. Involucrada en la lucha por el poder temporal, la Iglesia pasó por vicisitudes y peripecias que afectaron de maneras diferentes la práctica de los preceptos éticos que predicaba. Sin embargo, generó un ordenamiento social que alcanzó su expresión más acabada en la fase final de la Edad Media con la versión tomista de la ley natural.

No siempre en la jerarquía, y mucho más en las órdenes religiosas, se cultivaron las virtudes del mensaje evangélico: la pobreza como acto de desprendimiento, el sacrificio, la mansedumbre, la caridad o amor al prójimo, etc. La figura paradigmática del héroe griego fue reemplazada, en la era cristiana, por la figura del santo, frecuente mártir.

Esta noción de la ética comenzó a cambiar en la era moderna, y en particular a partir de la reforma religiosa promovida por Lutero. Al final de la era moderna se habían creado las condiciones para un conjunto de nuevas ideas respecto del bien y del mal que sirvieron para fundamentar el capitalismo y la democracia, los dos sistemas sociales sobre los que se edificó la era contemporánea.

ÉTICA Y ECONOMÍA: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

El nacimiento de la economía como ciencia coincidió con la emergencia de una nueva ideología, la del liberalismo económico, en la que se intenta demostrar la existencia de una conexión significativa entre los móviles egoístas del comportamiento de las personas y los resultados favorables que este comportamiento genera sobre el bienestar general y conjunto de esas mismas personas.

Los principios éticos occidentales premodernos de raíz grecolatina se habían construido con base en las nociones de bien y de mal, de virtud y de vicio, de deberes y dignidades, de justicia y de bien común. En particular las motivaciones personales altruistas eran consideradas buenas y las egoístas y hedonistas malas. A escala social, estos eran los fundamentos del bien común. Sin embargo, el advenimiento del liberalismo económico se basó en el reconocimiento pragmático de que la mayoría de los seres humanos actúan, en la esfera de los mercados, de una manera egoísta, y están más preocupados por la máxima satisfacción posible de sus deseos que por el carácter virtuoso de sus comportamientos.

El punto, paradójico si se quiere, del liberalismo desde el punto de vista ético era la noción un tanto inusitada de que la búsqueda de la ganancia y de su incremento sin límites era fuente de abundancia social. Este resultado derivaba de la lógica de la competencia a través del mecanismo del mercado. La expresión histórica de esta lógica económica fue la emergencia del capitalismo, un sistema económico de mercado, fundado en una revolución tecnológica que, a partir del último cuarto del siglo XVIII, comenzó un proceso sostenido de expansión en el poder productivo del trabajo humano. Este proceso tuvo dos características básicas: primero, una prodigiosa creación de riqueza; y, segundo, una creciente desigualdad distributiva tanto del producto social como de aquella creciente riqueza. Esta segunda característica se planteó tanto en la esfera internacional como en el interior de las diferentes sociedades nacionales.

La expresión capitalismo alude a un sistema económico fundado en el poder del capitalista, una persona que cuenta con poder adquisitivo suficiente para controlar no sólo los productos-mercancías, sino también los factores requeridos (recursos naturales, instrumentos productivos, trabajo y tecnología) para producirlos. El capitalista se propone acrecentar su poder inicial en una secuencia indefinida. Su recurso inicial es la posesión de capital-dinero, que adquiriendo factores productivos se convierten en poder productivo primero y en productos-mercancías después; la venta de esos productos le permite recuperar su dinero con ganancias, en un proceso indefinido donde la meta final es acrecentar continuamente el capital-dinero.

En la versión aristotélico-tomista de la ética que predominó en Europa Occidental durante buena parte del período premoderno, se presumía una *congruencia entre la moralidad de los comportamientos personales de los actores económicos considerados individualmente y los resultados generales esperados del proceso económico*. Había una correlación entre el comportamiento virtuoso de las personas y la consecución del bien común. Por ejemplo el préstamo a interés era considerado usura, la que se consideraba éticamente mala tanto a nivel personal como social, del mismo modo que el afán de ganancia ilimitada era considerado una perversión en la lógica del intercambio. Aristóteles había distinguido entre las nociones de crematística natural o necesaria, donde el intercambio tenía como objetivo la satisfacción de necesidades de los contratantes, y la crematística artificial o lucrativa, donde el objetivo, éticamente censurable, era el afán de lucro ilimitado.

Pero en un mundo donde imperaba la escasez y la pobreza, los ideólogos del liberalismo propusieron que, desde el punto de vista económico, la mayor producción de riqueza era un resultado bueno para el interés general, aunque estuviera basado en un comportamiento personal individual cuyos móviles eran considerados malos por la ética tradicionalmente aceptada. La magia o mano invisible del mercado lograba que, a través de personas que se enriquecían más allá de todo límite (conducta considerada mala por la ética tradicional) a escala individual, se consiguiera un resultado (considerado bueno por la ética emergente) creador de riqueza, que aumentaría el bienestar económico de todos. Esto generó nuevas actitudes morales que fomentaron el desarrollo del capitalismo, y nuevas justificaciones éticas, congruentes con una ciencia económica fundada en criterios cuantitativos, que fueran mensurables por los precios de mercado.

La ética clásica de raíz grecolatina, concebida y aplicada a las conductas personales y, por extensión, a sus resultados sociales, cuya expresión más generalizada en el mundo occidental consistía en perseguir el bien y rechazar el mal, debió confrontar la nueva ética individualista y utilitarista, según la cual a través de un comportamiento egoísta pero eficiente a escala individual, el mecanismo del mercado prometía superar el dolor de la escasez y disfrutar el placer de la abundancia.

Los conductores de este proceso, miembros de la burguesía industrial naciente, propietarios del capital-dinero aplicado a la producción industrial, impusieron un código de comportamiento egoísta que se legitimaba a través del mercado. El poder adquisitivo del capital fundado en el control del poder tecnológico se revelaba capaz de generar una expansión indefinida de la riqueza de las naciones. Así se tituló precisamente el libro de Adam Smith, economista y filósofo moral considerado el padre fundador de la ciencia económica, la que emergió como disciplina autónoma en ese período histórico.

En su libro, Adam Smith enuncia con claridad esa mutación en virtud de la cual el comportamiento individualista y egoísta, aplicado a las operaciones de mercado, da lugar a una expansión del bienestar general, en la medida que dicho bienestar se mida o asocie con la creciente expansión de la capacidad productiva por habitante. No es por la benevolencia del carnicero o del panadero que obtenemos los productos de consumo, dirá Smith, sino apelando a su propio interés egoísta como logramos que ellos nos provean de los bienes que necesitamos. Aún así, la visión de Adam Smith no estaba vinculada a la ética utilitarista que sería formulada por los escoceses Francis Hutcheson y David Hume, y consolidada por el inglés Jeremy Bentham. En su *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith desarrolla su propia visión basada en la noción de simpatía (que hoy traduciríamos como empatía).

Estas diferentes formulaciones éticas, y otras que posteriormente fueron surgiendo, evidencian que el desarrollo de las instituciones del capitalismo puede fundarse en diferentes posiciones (quizá debiéramos decir justificaciones o legitimaciones). Este proceso dista de haber terminado.

Examinando los hechos históricos, el sociólogo alemán Max Weber elaboró trabajos publicados a comienzos del siglo XX donde vinculó el nacimiento del capitalismo al surgimiento de una racionalidad formal basada en el cálculo económico, la que pudo llevarse hasta sus últimas consecuencias cuando las instituciones del capitalismo permitieron convertir en mercancías dotadas de un precio calculable a todas las condiciones y recursos requeridos por el proceso productivo, y no sólo a algunos insumos y productos finales. El capitalismo convirtió en mercancías con

precio calculable a la capacidad de trabajo de los seres humanos, a los recursos naturales, a los instrumentos y herramientas, al conocimiento tecnológico, etc., expresándolos en unidades de valor económico a través del uso del dinero, unidad de cuenta y medio de circulación.

Ese proceso de expansión de la, así denominada, racionalidad formal, fue acompañado por una racionalidad denominada material, que según la terminología de Weber se expresó en la ética calvinista, dotada de lo que podríamos llamar un ascetismo aplicado a la producción de riqueza. La ética protestante, y el calvinismo en particular, emergieron así como una alternativa a la ética católica, creando condiciones capaces de legitimar el desarrollo del capitalismo al permitir conciliar en principio los mecanismos del mercado con algunas de las viejas nociones de virtud a escala personal, convenientemente modificadas.

Sin embargo, el fundamento ético más generalizado y perdurable en la legitimación del orden capitalista provino del utilitarismo. Fue el inglés Jeremy Bentham (1748-1832) quien profundizó las bases de este sistema ético sobre el que se asientan el capitalismo como sistema económico y la teoría académica que hasta hoy continua siendo más difundida en occidente: la microeconomía neoclásica.

ÉTICA UTILITARISTA Y ECONOMÍA NEOCLÁSICA

El utilitarismo tiende a identificar la noción de felicidad con la noción de placer. Según Bentham, un principio innato de la conducta humana es huir del dolor y perseguir el placer. Pero decir que la felicidad es la búsqueda del placer no es lo mismo que decir que la felicidad es el resultado de una vida virtuosa. Aquí se genera no sólo una confusión terminológica, sino también un abismo respecto de los fundamentos de la ética tradicional. El placer es el resultado de la satisfacción de deseos individuales, con independencia del carácter virtuoso o vicioso de esos deseos particulares, y aun de la moralidad concreta de aquellos que buscan dicho placer. John Stuart Mill, discípulo de Bentham, se contenta con aceptar que la felicidad es una cosa deseable, y basta con que sea deseable para considerarla un bien (es decir una cosa buena).

En resumen, para los utilitaristas un bien tiene la cualidad de satisfacer deseos, por eso es un bien, es decir, por eso es algo bueno. La cualidad de satisfacer deseos que tiene un bien es la utilidad del bien, y la satisfacción del deseo genera "felicidad". De donde la noción de "felicidad", en su acepción utilitarista, consiste en la satisfacción de deseos y no en el cultivo de una vida de virtud.

La teoría de los mercados y de los precios se edificó sobre la base de las nociones de utilidad marginal ya planteadas por Bentham, cuyo rasgo más importante era la pretensión de mensurabilidad cardinal y de comparación interpersonal de magnitudes de utilidad. Por lo tanto, esta ética admitía su asociación teórica con el sistema de precios. Surgió a partir de esas ideas, continuadas por John Stuart Mill, la teoría neoclásica de los mercados y de los precios, en donde las sustancias del valor, mensuradas por el sistema de precios, eran la utilidad y la escasez, y la materia mensurable era la utilidad marginal. Mill fue uno de los ideólogos principales en la noción de "hombre económico". La teoría utilitarista del bienestar fue perfeccionada por Wilfredo Pareto, en el marco del modelo de equilibrio general bajo condiciones de competencia perfecta formalizado por León Walras.

Pero el utilitarismo entendido como la ética sobre la que se asentó el capitalismo formaba parte de una visión del mundo más amplia, denominada liberalismo, apoyada en una concepción individualista del mundo. Esta visión liberal se extendió al proceso político, en donde el fundamento ontológico del orden social reposaba en el individuo.

El individuo era el punto de partida. Por lo tanto, el sistema político, construido contractualmente por los individuos, les permitía preservarse de los abusos de poder provenientes de ellos mismos en el curso de las interacciones sociales. Esta visión contractualista de la sociedad contó con importantes sostenedores intelectuales, en particular Hobbes y Rousseau. El contrato social que sustentaba el sistema político implicaba que la autoridad provenía de los propios individuos, quienes pactaban su constitución. La soberanía del Estado ya no provenía de un origen divino, sino que era un fruto de las decisiones individuales de los seres humanos. El hombre no se concebía como un ser intrínsecamente social, sino que construía él mismo su propio ordenamiento social.

En el caso de Locke, este ordenamiento consideraba a la propiedad privada como un legítimo derecho natural, cuyo origen y legitimidad debía buscarse en el trabajo humano y, por esa vía, contribuía a la elaboración de una teoría de los mercados en que los precios se consideraban como una medida del trabajo contenido en los bienes. Desde ese punto de vista, Locke es un predecesor de las teorías del valor, trabajo sostenidas por los economistas clásicos y por Marx. También es un antecesor indirecto y remoto de las teorías así denominadas libertarianistas, asociadas al neoliberalismo económico actual, que toman como punto de partida la “propiedad de sí mismo”.

A mediados del siglo XIX y como consecuencia de los excesos del capitalismo en el tratamiento de la clase obrera, (bajo un período histórico en que la democracia como sistema político estaba aún lejos de imperar en Europa Occidental), surgen diferentes formas de socialismo, denominado utópico, fundadas en principios éticos de tipo cooperativo, que preanuncian la llegada de las ideas de Karl Marx y su “socialismo científico”.

EL DETERMINISMO IMPLÍCITO EN LA TEORÍA ECONÓMICA DE MARX

En el caso de la teoría del valor de Marx, se produce un determinismo tecnológico que fija los valores de las mercancías de acuerdo con su contenido de trabajo abstracto, incorporado bajo condiciones técnicas medias correspondientes a una época dada. En el modelo más puro (planteado en el tomo I de *El Capital*) opera sin restricciones la “ley del valor”, según la cual las mercancías se intercambian de acuerdo con su contenido de trabajo abstracto social medio. En el tomo tercero de la misma obra se introduce la noción de precios de producción, que son también calculados en términos de valor, pero que incluyen la premisa de la igualación de las tasas de ganancia como consecuencia de la transferencia de capitales desde los procesos menos rentables hacia los más rentables. Hay aquí una mezcla entre un mecanismo originado en la esfera de la producción (atribución de valor a las mercancías mediante trabajo abstracto), y otro mecanismo originado en la esfera de los mercados (competencia entre los capitales que, buscando

maximizar su tasa de individual de ganancia, terminan generando la igualación de la tasa general de ganancia).

¿Donde entran los seres humanos y, con ellos, la ética social en estos procesos? En ninguna parte. En efecto, Marx observa en el penúltimo párrafo de su prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de *El Capital*: “Unas palabras para evitar posibles interpretaciones falsas. A los capitalistas y propietarios de tierra no los he pintado de color de rosa. Pero aquí se habla de las personas sólo como personificación de categorías económicas, como portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, que enfoca el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, puede menos que ningún otro hacer responsable al individuo de unas relaciones de las cuales socialmente es producto, aunque subjetivamente puedas estar muy por encima de ellas”.

En otras palabras, la visión es completamente determinista, y la persona es una criatura de las estructuras que lo han condicionado. Las nociones de libertad y de responsabilidad personal no son tenidas en cuenta. En esta noción del *hombre marxiano* como un producto de las estructuras sociales, se *absuelve* implícitamente también a los actores más poderosos del orden social. La responsabilidad personal de ellos, sin embargo, crece en medida directa con sus posiciones de poder societal.

En el primer cuarto del siglo XX, la Revolución Rusa instaló un experimento colectivista de planificación centralizada, inspirado en las ideas de Marx y basado en la noción de que los precios podían entenderse como una medida del trabajo contenido en las mercancías. La visión colectivista, desde un punto de vista ético, subsumió al individuo en una *razón de Estado* orientada a un tránsito desde la sociedad de clases a la sociedad comunista. Nuevamente, *la noción de persona quedó sacrificada a los grandes objetivos políticos de la construcción del comunismo*, y el tránsito desde un estadio hasta el otro se debía verificar a través de la dictadura del proletariado, legitimada en sus excesos por el resultado final, en el que las generaciones sacrificadas lo hacían en beneficio de las futuras generaciones que disfrutarían del mundo comunista. Marx consideraba que en la sociedad sin clases aparecería de nuevo la na-

turalidad humana en toda su integridad, sin las alienaciones que se le imponían en el ámbito de las sociedades de clases.

En las economías centralmente planificadas, donde operaba la así denominada dictadura del proletariado, las consideraciones de ética social y humana quedaban a la espera de que el proceso de la dictadura del proletariado permitiera llevar al mundo a la tierra prometida del comunismo propiamente dicho. En ese momento utópico, la ética emergería en el comportamiento de las personas efectivamente libres.

EL DETERMINISMO IMPLÍCITO EN LA TEORÍA ECONÓMICA NEOCLÁSICA

Por otro lado, también es posible demostrar el determinismo contenido en la teoría económica neoclásica. En el ámbito de la teoría económica, el liberalismo neoclásico se fundó sobre bases teóricas diferentes al liberalismo clásico. A diferencia de los clásicos, según los cuales los precios miden trabajo humano, los neoclásicos dicen que los precios miden utilidad y escasez, marginalmente determinadas de acuerdo con el cálculo racional de consumidores y de productores. Los primeros (consumidores), son el punto de partida de todo el proceso (soberanía del consumidor) y buscan llevar al máximo la satisfacción de sus deseos individuales, expresados a través de sus funciones de preferencias individuales. Ese máximo u óptimo depende desde luego de su poder adquisitivo general, determinado en el punto en que (gráficamente hablando, de acuerdo con las formalizaciones neoclásicas) la recta de presupuesto es tangente a la más alta curva de indiferencia en el consumo, con base en la cual cada consumidor determina su “canasta” personal.

Los segundos (productores), con base en esas preferencias marginales de consumidores solventes, enfrentan una curva de demanda que les permite producir bajo condiciones de eficiencia, asociadas al cálculo de costos marginales que determinan las cantidades producidas. En ambos casos, los agentes económicos carecen de poder para influenciar los precios significativamente por sí mismos, son en léxico económico “precio aceptantes”, y las premisas del análisis suponen la atomicidad de esos contratantes.

Bajo condiciones de competencia perfecta y posiciones de equilibrio general (o equilibrio parcial bajo la cláusula *ceteris paribus*) de los mercados, los agentes del proceso son meros optimizadores de magnitudes, calculadas con base en la racionalidad instrumental de un *hombre económico*. De esa manera, *aparentemente* son los individuos libres (soberanía del consumidor) los que con sus comportamientos determinan la lógica de los mercados y de los precios. Pero sólo *aparentemente*, porque las premisas de la competencia perfecta hacen que la única "libertad" del hombre económico consista en desplazarse hacia posiciones de óptimo, según cuáles sean sus preferencias de consumo o sus alternativas tecnológicas. El mecanismo es determinista, porque las premisas del modelo de la competencia perfecta y del comportamiento del hombre económico predeterminan los resultados del funcionamiento del mercado.

Los dos elementos sustantivos que determinan en última instancia los precios no son considerados materialmente por la teoría económica neoclásica. Dicho de otra manera, la teoría no entra en materia para determinar el *contenido y legitimidad* de las preferencias de los consumidores, ni para determinar *origen y legitimidad social* del ingreso real que determina su poder de compra. El contenido de las preferencias de los consumidores no es algo que, según la visión positivista de la economía neoclásica, le competa a la teoría, sino sólo a los deseos del consumidor soberano. Del mismo modo, la magnitud del ingreso personal consumible forma parte de la distribución del ingreso real, que tampoco es un tema que le competa a la ciencia económica neoclásica. De otro lado, las necesidades esenciales mínimas que todo ser humano debe satisfacer, y que los economistas clásicos (y también Marx) habían considerado bajo la noción de salario de subsistencia, desaparecen del espacio teórico neoclásico. *Por lo tanto, la ética social queda fuera de tema, al ser imposible determinar ni la justicia distributiva asociada a esos comportamientos ni, tampoco, evaluar la naturaleza o motivaciones de las conductas individuales que se expresan en el mercado. El utilitarismo queda como un trasfondo ético según el cual la utilidad total de los bienes es siempre positiva, lo que constituye una buena base para los excesos de una psicología consumista.*

El proceso, que conduce al equilibrio de los mercados, formulado de manera matemática por los neoclásicos es inexorable. Está totalmente predeterminado por las premisas del análisis, y la única racionalidad que se presume en las partes contratantes es de naturaleza instrumental, asociada a la noción de eficiencia. Consiste en optimizar los fines (ganancia de los productores o bienestar de los consumidores) para una dada dotación de medios. Pero la ética no entra en el análisis, o mejor dicho, la única que "puede entrar" es la ética utilitarista en su versión más individualista y consumista, porque las preferencias se evalúan por niveles de satisfacción personal y no por el contenido bueno o malo, altruista o egoísta, justo o injusto de las decisiones de los actores. Esta racionalidad instrumental está perfectamente aislada de los ámbitos de la política y de la cultura. Además, la noción neoclásica de los "hombres económicos" supone que estos se comunican entre sí solamente a través de los mercados, y su naturaleza "humana" carece de cualquier otra dimensión, no sólo ética, sino tampoco cultural, lúdica o política.

Cuando a la teoría neoclásica, a partir del primer tercio del siglo XX, no le quedó otro remedio que admitir, a regañadientes, que la competencia perfecta no existe y que los mercados se ven afectados por asimetrías de poder económico, de poder político o de poder cultural, entonces esa admisión trajo a colación la noción de "imperfecciones" del mercado. Es decir se examinaron "desviaciones" a las premisas de la competencia perfecta. Aún así, la teoría microeconómica académica que todavía hoy se enseña mayoritariamente en Estados Unidos y América Latina sigue considerando el mecanismo de la competencia más o menos pura o perfecta como el punto de partida para el estudio de la asignación de recursos. Una vez establecido ese artículo de fe, la teoría económica neoclásica estudia acotadamente algunas de las asimetrías de poder en los mercados, bajo el rótulo de "imperfecciones de los mercados" (monopolio, oligopolio, teoría de juegos, competencia monopolística). Bajo estas imperfecciones, que obviamente no son tales, sino las condiciones reales en los mercados globales del mundo de hoy, *emerge el tema de la responsabilidad de los actores más poderosos, por ejemplo en las reflexiones recientes sobre la responsabilidad social empresarial.*

Surge de aquí una conclusión importante en la esfera de la ética económica. Solamente reconociendo las asimetrías reales de poder

que operan a través de los mercados es posible plantear los temas de la justicia conmutativa y distributiva. Las asimetrías reales de poder permiten adjudicar diferentes niveles de responsabilidad personal a los detentadores del poder en las diferentes esferas de la vida social.

EL PAPEL DEL ESTADO EN LA TEORÍA Y EN LA PRÁCTICA DEL SISTEMA CAPITALISTA

En la visión teórica neoclásica y en la práctica histórica concreta del capitalismo, tras la aparición del régimen soviético, la imagen del Estado era la del verdugo de la economía "libre". Por lo tanto, los paradigmas de la teoría de la competencia perfecta se convirtieron no sólo en un instrumento presuntamente científico para entender la lógica de los mercados capitalistas, sino también en un instrumento ideológico poderoso para enfrentar los excesos de la planificación estatal. Desde un punto de vista ético, también aquí se enfrentaba un determinismo donde la libertad y la creatividad humanas quedaban anuladas, o mejor dicho, puestas al servicio de la construcción de una utopía: la sociedad comunista donde se hubiera superado definitivamente la sociedad de clases.

En los años treinta del siglo XX la idea de la mano invisible y de la autorregulación de los mercados entró en una crisis profunda. La gran depresión de los años treinta demostró que el comportamiento microeconómico, basado en los postulados de la competencia, no lograba rescatar a la economía capitalista de una parálisis recesiva donde los niveles de actividad económica se hundieron y el desempleo alcanzó proporciones dramáticas. En ese momento histórico, el mensaje teórico del economista inglés John Maynard Keynes generó un fuerte impacto en las dinámicas y la lógica tanto del capitalismo como de la democracia.

La economía keynesiana legitimó el papel del Estado como agente económico. El Estado dejó de ser el verdugo del capitalismo, como en la Unión Soviética, para convertirse en su eventual salvador. Surgió la macroeconomía como una rama nueva y bien establecida de la ciencia económica, y el liberalismo recalcitrante fundado en la autorregulación

de los mercados cedió el paso a la legitimidad de las políticas fiscales, monetarias y cambiarias del Estado.

El keynesianismo impulsó la emergencia de una ética consumista, pues la dinámica del sistema capitalista sufría decaimientos cíclicos de la demanda efectiva y esta debía ser estimulada tanto a corto como a largo plazo. A corto plazo, la política fiscal y monetaria podía ayudar a paliar situaciones recesivas y, a largo plazo, la publicidad exacerbada, la manipulación del consumidor y la obsolescencia acelerada de los bienes se convirtieron en mecanismos de estímulo a la demanda efectiva que mantenía en funcionamiento la máquina capitalista. Los resultados de estas estrategias no sólo han promovido el consumismo, sino también el despilfarro, "cargado a la cuenta" del medio ambiente humano y de la estabilidad de la biósfera.

Este papel del Estado como regulador y estabilizador necesario del capitalismo tras el fin de la Segunda Guerra Mundial se transfirió también a los sistemas políticos. El proceso de descolonización y la fundación de las Naciones Unidas crearon un espacio de acción en el ámbito de las políticas para el desarrollo. Tras dos guerras catastróficas y una crisis económica sin precedentes en la historia del capitalismo, apareció de nuevo la temática de la ética que había sido eclipsada del escenario en la primera mitad del siglo XX. La dignidad de los seres humanos se reconoció enfática y explícitamente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

El capitalismo regulado, o de economía mixta, y las socialdemocracias emergentes mostraron una cara del Estado regulador y benefactor, muy distinta a la cara del Estado opresor y autoritario del mundo soviético. Un tema muy importante de esta etapa histórica es el de la consolidación de la democracia en Europa Occidental. En ese momento histórico de posguerra la sociedad europea sufría varios riesgos. En primer lugar, el riesgo de ser absorbida por la ideología comunista y, en segundo lugar, el riesgo de la fragmentación e irrelevancia política en un mundo donde las potencias hegemónicas presentaban una enorme escala en términos geográficos y demográficos.

La reacción europea ante dichos riesgos, liderada en medida importante por visiones socialcristianas neotomistas (como las inspiradas

en las ideas de Jacques Maritain), fue la de avanzar por lo caminos de la democratización y la integración. Europa se democratizó finalmente. Por primera vez de una manera generalizada, las democracias parlamentarias se instalaron para permanecer. La democratización y la integración de Europa occidental se retroalimentaron recíprocamente dando lugar a un gran experimento económico y político que ha culminado en la Unión Europea.

DESARROLLO, SUBDESARROLLO Y NATURALEZA HUMANA

Existe una correlación directa y muy marcada entre el crecimiento del producto y el crecimiento de las ganancias de las empresas capitalistas productoras de bienes y servicios reales. A este proceso se lo denomina a veces desarrollo económico, sin prestar mayor atención a los criterios de justicia involucrados en el reparto o distribución del incremento de la riqueza que se va creando. Es más correcto denominarlo crecimiento económico.

En un sentido estructural, la expresión “desarrollo económico” se refiere a los *cambios sociales* que derivan del incremento del poder productivo del trabajo humano. El desarrollo económico ha producido sin duda un proceso de diferenciación estructural interna de las sociedades humanas. Esa diferenciación se la suele analizar atendiendo a su impacto por sectores productivos, por regiones productivas o por clases productivas definidas por su posición respecto de la propiedad de los recursos. Así, cuando aumenta el poder productivo del trabajo humano, los seres humanos se especializan en sus posiciones dentro de la estructura productiva de la sociedad. Los economistas, atendiendo a la dinámica de la producción, hablan de sectores productivos: primario extractivo, industrial o de servicios, de regiones productivas urbano-industriales, agrícola-rurales, o de clases sociales. Este proceso comenzó a desarrollarse y a ser estudiado con la emergencia del capitalismo como sistema económico a partir de la Revolución Industrial británica.

Desde una perspectiva ética, vinculada a la noción de naturaleza humana, el proceso de desarrollo económico lleva a una *fragmentación*

de la idea de ser humano derivada de su posición en el proceso de producción, fundamentalmente asociado a la propiedad de los medios de producción, a la división social del trabajo y a la especialización productiva. La fragmentación humana es el precio que paga la humanidad para aumentar la producción de riqueza.

Esta idea de fragmentación humana se refiere a algún concepto de "humano" sin el cual no se podría hablar de fragmentación. A la pregunta respecto de "¿Qué es lo que se fragmenta?", la respuesta es: "el hombre", o el ser humano, o la naturaleza humana. Aquí partimos de una noción multidimensional del ser humano que extraemos de la filosofía aristotélica: animal, instrumentalmente racional, moralmente racional y político. Las potencialidades humanas, y las capacidades que de esas potencialidades pueden derivar, siguiendo esa misma secuencia, son biológicas, económicas, morales y políticas. Esas diferentes dimensiones de las capacidades humanas generan necesidades humanas correlativas.

El tema de las necesidades no es patrimonio de la ciencia económica. Lo que es patrimonio de la ciencia económica es el estudio de los satisfactores que son producidos y apropiados a través del proceso económico y, más precisamente aún, a través del mercado.

Entendidos como entidades corpóreas de naturaleza biológica, los seres humanos necesitan consumir y por lo tanto, producir, poseer e intercambiar medios materiales de vida y de producción. Las necesidades recíprocas e interdependientes de los seres humanos contribuyen a estructurar las sociedades humanas y se expresan económicamente en el ejercicio de la racionalidad instrumental requerida por la actividad económica.

Entendidos como moralmente racionales, es decir, entendidos como personas, los seres humanos necesitan adquirir cultura. Requieren desarrollar saberes teóricos, prácticos y productivos. Necesitan recibir y transmitir verdad, belleza, amor y otros valores no instrumentales, o al menos debatir el sentido de lo que esos términos significan. También desde una perspectiva moral necesitan interrogarse sobre el sentido último de la vida, sobre la búsqueda de la felicidad, etc.

Como seres interactivos en la esfera pública (como “animales políticos” al decir de Aristóteles), los seres humanos son titulares de deberes y derechos y necesitan adquirir ciudadanía; pero no todos lo logran, como la historia lo atestigua.

Por lo tanto no es posible confundir la racionalidad instrumental, que es propia de la actividad y del razonamiento económico, con la racionalidad moral, que es propia de la vida cultural, o con la racionalidad política, que es propia de la vida pública. Tampoco es correcto confundir la racionalidad instrumental de los procesos económicos en general con la del capitalismo como subsistema económico específico. Sin embargo, la racionalidad moral y la filosofía moral que la estudia son el fundamento legitimador de los ordenamientos sociales, y por lo tanto de los procesos políticos. Como ya lo entendió Aristóteles, la política y la ética deben preponderar sobre los procesos económicos, especialmente aquellos que él caracterizó con el nombre de “crematística artificial”.

La visión multidimensional del proceso de desarrollo permite establecer vínculos de ida y de vuelta entre las posiciones de poder político y cultural que operan en las sociedades contemporáneas, y las posiciones de poder económico que se expresan en el mercado. Esta visión multidimensional apunta a buscar un criterio unificador para evaluar las relaciones entre el proceso económico y las restantes dimensiones de la vida social. También ayuda a adjudicar las especiales responsabilidades personales que recaen sobre los actores más poderosos de la sociedad.

El tema de las desigualdades sociales en la distribución del progreso técnico, de la riqueza y del producto social ha estado presente en la economía estructuralista latinoamericana, propia de la Escuela Latinoamericana del Desarrollo, (ELD), que surgió al alero de la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (Cepal).

A pesar de tratarse de un organismo intergubernamental sujeto, en alguna medida, a las directivas coyunturales de los gobiernos de turno, la Cepal logró elaborar ideas perdurables sobre la temática distributiva aplicables a escala nacional e internacional. Su “época de oro”, desde el punto de vista del impacto académico de sus ideas, transcurrió desde su fundación durante el período de posguerra hasta mediados de los

años setenta del siglo XX, en que comienza a prevalecer el pensamiento así denominado “neoliberal” en la teoría y la política del desarrollo de América Latina. Aún así, la herencia de sus propias ideas fundacionales ha seguido prevaleciendo hasta hoy, bajo modalidades que en la esfera económica han tomado el nombre de “neoestructuralismo”.

Los puntos centrales de los estudios fundacionales sobre la temática distributiva elaborados por la ELD incluyeron una perspectiva histórica de largo plazo, fundada en el examen sistemático de las estructuras tecnológicas e institucionales de las naciones de América Latina. Expresaron también una preocupación explícita por las desigualdades sociales que emanaban de la posición regional periférica, y por las asimetrías de poder que se manifestaban en la arena económica, especialmente en el ámbito de los mercados. También los padres fundadores de la ELD (Prebisch y Furtado, en particular, pero también Sunkel, Pinto, Ferrer, etc.) terminaron por plantear un explícito reconocimiento de que la ciencia económica no está “autocontenida” en sus propios límites, y que no existe un “cierre de campo teórico” que la aisle de la ética ni de las otras ciencias sociales. La política y, por su intermedio, también la ética, son parte esencial de la ciencia económica, y no existe tal cosa como un mercado puro o perfecto, aislado de otras influencias societales.

Lo que caracteriza visiblemente a la economía política estructuralista latinoamericana es su concepción dinámica del desarrollo y del subdesarrollo, y su preocupación por la estructura de poder, a escala internacional e interna, que determina las condiciones de desigualdad e injusticia que aquejan a las sociedades latinoamericanas. Es posible encontrar en sus padres fundadores muchos párrafos explícitos en que aluden a los sistemas sociales multidimensionalmente considerados, y no adscriben a la idea de que la estructura económica de la sociedad determina, de manera unilateral y excluyente, las superestructuras culturales y políticas. El papel de las responsabilidades individuales también está integrado a sus explicaciones del proceso social.

Esto resulta particularmente cierto a partir del desplazamiento, relativamente reciente, de la temática del desarrollo, desde la noción de desarrollo económico hacia las nociones de desarrollo integral y desarrollo humano.

Desde una perspectiva reformista, la Escuela Latinoamericana del Desarrollo planteó con mayor profundidad y antelación que cualquier otra corriente de pensamiento económico los temas de la distribución del progreso técnico, de la riqueza y del ingreso a escalas simultáneamente global y nacional. Lo hizo, entre otras razones, porque dicha escuela elaboró una teoría del subdesarrollo, conocida como la *visión centro-periferia*, en que no sólo se plantean los mecanismos distributivos, sino también se evalúan las desigualdades socioeconómicas que derivan de dichos mecanismos.

También parece específico de la teoría económica estructuralista latinoamericana el haber aplicado atención práctica, antes que ninguna otra escuela, a la importancia decisiva de la distribución *personal o familiar* de la riqueza y del ingreso, sobre la dinámica general de los mercados y la formación de todos los precios. Estas reflexiones se formularon antes de los años ochenta, y se retomaron en relación con las discusiones sobre los así denominados “estilos de desarrollo”. Fue en ese contexto que el debate incluyó el concepto de “necesidades básicas” en las reflexiones sobre el así denominado “otro desarrollo”. Este concepto (necesidades básicas) marca una diferencia radical con el concepto neoclásico y neoliberal de “preferencias”, sobre el que se construyen las teorías individualista y/o utilitarista del bienestar.

LA ÉTICA DEL CAPITALISMO REGULADO EN LAS ECONOMÍAS DESARROLLADAS

La ética del capitalismo regulado en la esfera económica y de las socialdemocracias en la esfera política, fue un compromiso entre las nociones del individualismo y el utilitarismo, que están en la esencia de las conductas del capitalismo, por un lado, y las nociones de derechos económicos, sociales y culturales, que están en la esencia de las conductas políticas de la socialdemocracia, por otro lado.

A medida que estos procesos económicos y políticos se afianzaban surgieron nuevas posiciones éticas que los reflejaron. Una de ellas, muy representativa de las nuevas visiones éticas que este proceso trajo

consigo, fue el igualitarismo liberal (John Rawls). El impacto de las ideas de Rawls fue enorme, quizá porque reintrodujo una noción propia de la ética social premoderna que el individualismo y el liberalismo de la primera mitad del siglo XX habían borrado del diccionario: la justicia.

Bien entendido, John Rawls fue ante todo un filósofo político que intentó preservar la visión de mundo del liberalismo contractualista. Sin embargo, pretendió ser también un igualitarista, y la convergencia de estos dos objetivos (libertad e igualdad) contribuye a configurar su teoría de la justicia. Conviene repasar esquemáticamente sus ideas principales, en vista del enorme impacto que han generado en los estudios actuales de ética y de filosofía política.

Su teoría de los bienes es un fundamento de su teoría de la justicia. Los bienes primarios son caracterizados como los medios generales requeridos para poder aspirar o acceder a una *vida buena* (nótese la diferencia entre esta noción y la de *bienestar* en su origen utilitarista). Rawls distingue entre dos tipos de bienes primarios: los naturales y los sociales. Los bienes primarios naturales son la salud y los talentos. Los bienes primarios sociales son básicamente tres: las libertades fundamentales, las oportunidades de acceso a las posiciones sociales y las ventajas socioeconómicas ligadas a dichas posiciones.

Su teoría de la justicia se aboca al logro de una distribución justa de los bienes sociales. Los principios para tal cometido son dos: 1) 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; 2) 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.

Esta mínima referencia a los principios de justicia de Rawls no es suficiente para profundizar en ella, ni es el objeto de esta mención intentar hacerlo. Sin embargo, recordando los dos paradigmas fundamentales de la ética considerados al principio de estas notas, un rasgo de la visión de Rawls es haber logrado una convergencia entre la noción de libertad y la noción de igualdad. La primera (libertad) considerada

como un rasgo central del liberalismo, y la segunda (igualdad) considerada como un rasgo central de la visión de una naturaleza humana compartida, la que asume diferentes orígenes y versiones. En cierto sentido, la ética social rawlsiana es la que mejor representa, legitima y racionaliza el capitalismo regulado y la democracia social, instalados en el mundo desde el inmediato período de posguerra hasta la así denominada *revolución conservadora* de los años ochenta.

Un punto decisivo de la visión de Rawls es su rechazo del utilitarismo y su adscripción a una visión kantiana de la libertad, donde lo necesario es preservar la dignidad de cada hombre, considerado como un fin en sí mismo. Otro punto esencial es la enorme importancia que, en el marco de una visión fuertemente influida por el keynesianismo, otorga Rawls a la noción de bienes públicos o bienes sociales en la configuración de una sociedad justa.

Otros autores que han incursionado en los temas éticos son Habermas, Von Apel y muchos filósofos políticos que entraron al debate abierto en los años setenta alentados por la estimulante provocación intelectual inaugurada por Rawls. Aparte de su valor intrínseco, las ideas de Rawls fueron gravitantes porque fueron vertidas por un prestigioso *scholar* de una muy influyente universidad estadounidense, lo que facilitó la apertura de este debate que ha continuado hasta hoy. En este debate también penetraron los libertarianistas (Nozick y Hayek por ejemplo), que representan las versiones más conservadoras del individualismo, y otras visiones de naturaleza más comunitarista, relativamente más cercanas al pensamiento social de la Iglesia.

Estas vertientes de filosofía política se vuelven un tema totalmente pertinente de estudio cuando uno adopta una lectura multidimensional del proceso económico.

GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA Y NEOLIBERALISMO

Finalmente, en el último cuarto del siglo XX, fueron el capitalismo regulado y la socialdemocracia apoyada en un Estado benefactor los

que entraron en crisis en los centros desarrollados. El exceso de gasto fiscal en Estados Unidos y la fuerte carga tributaria aplicada a las grandes corporaciones, condujo por un lado a posiciones inflacionarias y por otro lado a un desaliento de la inversión productiva. El exceso de beneficios sociales tendió a producir una creciente participación del sector público y de los salarios en el ingreso total, reduciendo la participación de las ganancias corporativas. Comenzó así un proceso de inflación con recesión que no tenía precedentes en la economía estadounidense. En la década de los años ochenta este proceso condujo a un rechazo de la economía keynesiana, a un esfuerzo por reducir tanto el tamaño del Estado como su intervención en el campo de la vida económica, incluyendo el gasto en bienes público-sociales. Con la llegada a comienzos de los años ochenta de los gobiernos de Margaret Thatcher en Inglaterra y de Ronald Reagan en Estados Unidos se dio inicio a una era conocida como la Revolución Conservadora.

El decenio de los años ochenta dio lugar a la acelerada propagación de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), coincidente con un debilitamiento de los Estados Benefactores y con una nueva visión de la economía política, acorde con los principios del así denominado Consenso de Washington. Se restauró el proceso de asignación de recursos controlado por las grandes empresas en un contexto de emergente globalización. Las tecnologías de la información facilitaron una creciente movilidad no sólo de los bienes a través del comercio, sino también de nuevos servicios, procesos productivos e inversiones vinculados al capital transnacional. El mismo año de la promulgación de las ideas del Consenso de Washington fue el de la caída del Muro de Berlín y del colapso de las economías centralmente planificadas de Europa Central.

El capitalismo y la democracia quedaron como los únicos sistemas reguladores de los procesos económicos y políticos del mundo occidental. Sin embargo, el capitalismo se globalizó, comenzó a operar con base en nuevas posiciones tecnológicas y acudió a nuevas estrategias y tácticas de mercado. Ese proceso contribuyó, por un lado, a la concentración, y por otro a la despersonalización del poder económico.

Desde una perspectiva ética, esta inflexión histórica acontecida a fines del siglo XX, generó posiciones “restauradoras” de un individualismo

altamente concentrador denominado neoliberalismo. Los fundamentos de dicho poder económico se “sinceran” apoyándose no ya en presuntas contribuciones al bienestar general (en una línea utilitarista), sino simplemente en la legitimidad y necesidad económica y política de un sólido régimen de propiedad privada. El proceso económico que se ha traducido en la emergencia de la Revolución Conservadora y en los principios del Consenso de Washington, en su traducción a la esfera de la ética y de la filosofía política ha dado en denominarse libertarismo. Sus principales ideólogos han sido Hayek y Nozick.

El libertarismo define la libertad humana como la propiedad de sí mismo y de todos los objetos legítimamente poseídos. La legitimidad de las relaciones contractuales y de mercado depende solamente de la voluntad de las partes contratantes (que por definición son propietarios). El libertarismo se ocupa del origen de una propiedad legítima, y presenta diferentes argumentos para intentar justificar dicho origen, los que no podemos profundizar en esta reseña. Bástenos decir que el “justo precio” es por definición el convenido entre dos contratantes legítimos y no depende de ninguna otra consideración de mercado, ni siquiera de la igualdad de los valores tranzados.

En ciertos aspectos morales, más bien extraeconómicos, el libertarismo reconoce el derecho de una persona de hacer con su vida lo que considere conveniente: puede drogarse, suicidarse, ser objeto de eutanasia consentida y voluntaria, practicar abortos unilateralmente decididos, aislarse del mundo, contraer matrimonio con alguien del mismo sexo, etc. Los únicos límites que impone esta visión son, primero, no ceder la propiedad de sí mismo a otra u otras personas; segundo, aceptar la necesidad de supervisión que los jóvenes requieren hasta que adquieren su plena capacidad y, tercero, limitar la libertad de cada uno respecto de acciones delictivas contra la propiedad de terceros o de los bienes legítimamente adquiridos.

Un rasgo del libertarismo es que las desigualdades sociales no son tomadas en cuenta, y que las responsabilidades personales no se evalúan tomando en cuenta las diferentes posiciones de poder en una estructura social profundamente desigual. Por ejemplo, Hayek de manera explícita y reiterada sólo reconoce la validez de la justicia

conmutativa, pero rechaza explícitamente cualquier consideración referida a la justicia distributiva.

Si bien esta ética adquiere plena inteligibilidad respecto de las personas humanas, su mayor utilización y significación económica se ha volcado sobre las personas jurídicas, las organizaciones y, sobre todo, las grandes corporaciones económicas. En ellas, la propiedad se despersonaliza bajo formas de grandes sociedades de responsabilidad limitada o sociedades anónimas cuyo capital accionario se cotiza en bolsa y es fácilmente transferible.

En la práctica, el proceso de globalización ha enfrentado a Estados Nacionales cada vez más debilitados en sus opciones de política pública con grandes corporaciones transnacionales. Estas corporaciones imponen normas legales transnacionales, originadas en agencias intergubernamentales y privadas, respecto de la propiedad de inversiones, de servicios, de innovaciones y marcas industriales, etc., las que suelen entrar en conflicto con las normas legales de las naciones donde asientan sus inversiones. A un nivel más profundo el tema puede verse como una confrontación entre los derechos de propiedad de corporaciones transnacionales totalmente despersonalizadas en su responsabilidad, y los derechos humanos y ciudadanos de los habitantes de las naciones donde localizan sus inversiones.

En síntesis, el capitalismo se ha globalizado y personificado jurídicamente en la acción de las corporaciones transnacionales, en tanto que la democracia se ha mantenido confinada a escalas nacionales. En las sociedades más desarrolladas, las nociones de la socialdemocracia y del Estado benefactor son hoy desafiadas por formas emergentes y crecientemente plutocráticas de gobierno, que siguen transfiriendo recursos y poder desde los estados hacia las Corporaciones Transnacionales, especialmente las que operan en la esfera financiera y bursátil.

ÉTICA Y ECONOMÍA EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La preeminencia moral de la Iglesia Católica sufrió dos golpes importantes en la historia del mundo occidental. El primero fue la Reforma

Religiosa del siglo XV, que junto con la invención de la imprenta y el comienzo de la conquista y colonización de América fueron hitos determinantes del tránsito hacia la era moderna.

El segundo impacto derivó del ingreso a la era contemporánea, con la emergencia del capitalismo como sistema económico dominante y de la democracia liberal como sistema político legitimado. El nacimiento del capitalismo puede fecharse con la Revolución Industrial británica, y el de las democracias liberales con la Revolución Francesa (1789) y Americana (1776). Con estos eventos nació la ideología liberal y las diferentes corrientes de ética que se asociaron a ella.

Las primeras reacciones de la Iglesia en su esfuerzo por reubicarse en el mundo contemporáneo se expresan en las encíclicas sociales, que posteriormente iban a dar lugar a la así denominada Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

En el período que media entre la encíclica *Rerum Novarum* (1891), promulgada por León XIII, y la Encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), promulgada por Pío XI, la Iglesia pone de manifiesto su profunda disconformidad con los principios éticos implícitos o explícitos del Capitalismo, y advierte de manera muy enfática las profundas asimetrías de poder y las flagrantes injusticias sociales de este régimen en su fase más recalcitrantemente liberal. Pero, simultáneamente, también rechaza con ardor la doctrina atea de la lucha de clases, proveniente de las corrientes marxistas que florecieron al calor de los abusos sociales del capitalismo.

Por otro lado, la Iglesia Católica añora el orden precapitalista, con la institución de los gremios de la tardía Edad Media, donde los trabajadores encontraban grados mayores de autonomía, estabilidad y dignidad. Entiende que el cambio histórico ha sido irreversible, pero no encuentra en las pugnas históricas polarizadas que observa ningún cauce en donde encuadrar sus mensajes éticos fundamentales.

Entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia se opone a los totalitarismos de extrema derecha y de extrema izquierda que habían ido surgiendo, los que desembocan en la Segunda Guerra Mundial.

Concluida la Segunda Guerra Mundial, las dos décadas siguientes ven consolidarse, por un lado, el capitalismo regulado de raíz keynesiana y, por otro, las socialdemocracias europeas preocupadas por los derechos no sólo políticos, sino también económicos y sociales. En ese momento histórico, la DSI "entra en la escena" para instalar con energía y claridad sus propias posiciones éticas en el campo socioeconómico.

La consolidación de las democracias sociales en Europa Occidental permite rescatar nuevamente la *dignidad de las personas*, que había estado aplastada durante tanto tiempo, primero por el capitalismo salvaje del siglo XIX, luego por las guerras y los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX.

Emerge entonces la enérgica figura de Juan XXIII y sus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1965). Juan XXIII antepone a la noción, de raíz más liberal, de los derechos humanos que había sido consagrada por las Naciones Unidas, la importante contrapartida de los deberes y obligaciones humanas. Sobre esas bases elabora su propia lista de reivindicaciones sociales, donde la noción de derechos y libertades se asienta con mucha fuerza sobre la protección de las necesidades humanas esenciales.

Pero el punto de inflexión histórica que aumenta la influencia de la Iglesia Católica fue la celebración del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965), convocado por el mismo Juan XXIII. El Concilio, especialmente a través del documento *Gaudium et spes*, abandona las posiciones doctrinarias rígidas que habían caracterizado a la Iglesia durante el siglo anterior; acepta, de manera más bien implícita, la legitimidad del orden democrático, capaz de ser redefinido en términos de una ética católica, y la existencia de un capitalismo menos salvaje (anterior al inspirado en el neoliberalismo de fin del siglo XX), capaz de ser influido por reformas posibles orientadas a humanizarlo.

Lo más importante del Concilio es un retorno a la inspiración directa en la figura de Cristo y en los Evangelios, combinado con una apertura a los signos de los tiempos, de acuerdo con una metodología de ver, juzgar y actuar en consecuencia.

A partir del Concilio, la Iglesia ha seguido rescatando con máxima energía la dignidad de la persona humana, y vinculándola directamente con las enseñanzas y las parábolas evangélicas.

La encíclica *Populorum Progressio* (1971), promulgada por Pablo VI, plantea de manera pionera y magistral el tema del desarrollo humano. Se recupera así la centralidad y multidimensionalidad de la persona humana que ya había sido reiterada en *Gaudium et Spes*. La *Populorum Progressio* también incursiona en los temas del desarrollo y del subdesarrollo y en las desigualdades crecientes entre naciones asociadas a situaciones de dependencia y pobreza, siguiendo pautas también abordadas en la misma época por organismos de Naciones Unidas.

Posteriormente, Juan Pablo II, a partir de 1978, se aboca a una fundamentación ética y filosófica del trabajo humano en su Encíclica *Laborem Exercens*, que es una réplica crítica a la visión del tema sustentada desde el bloque comunista. También aborda las desviaciones conceptuales del orden capitalista y enfatiza la preeminencia del trabajo sobre el capital. Juan Pablo II pone de relieve la dimensión subjetiva del trabajo, donde se expresan no sólo la creatividad productiva de las personas sino también las diferentes dimensiones humanas del trabajo. Juan Pablo II complementa ese enfoque con la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), donde siguiendo la línea de Pablo VI insiste en la fundamentación cristiana del desarrollo. Finalmente, la Encíclica *Centesimus Annus* (1991) fue promulgada tras el colapso de los regímenes comunistas acontecido en 1989.

Enarbolando con mucha fuerza la noción de solidaridad en un mundo ya en pleno proceso de globalización, Juan Pablo II se enfrenta con las instituciones del capitalismo y advierte nuevamente sobre los aspectos inhumanos del sistema, buscando maneras de diferenciar entre los mecanismos del mercado con las ventajas de la iniciativa empresarial, por un lado, y las “estructuras de pecado” de un sistema compuesto por inmensas y poderosas corporaciones, que librado a su lógica esencial no satisface las necesidades de los carentes de poder adquisitivo, ni el derecho de todas las personas a un conjunto de bienes públicos y sociales que no son ni pueden ser mercancías. En particular rechaza la noción irrestricta de propiedad privada, recordando el destino universal de los bienes.

Un rasgo esencial de la enseñanza social de la Iglesia ha sido la defensa de la dignidad humana y el énfasis en la responsabilidad personal de los actores más poderosos, que con sus decisiones, acciones y omisiones, influyen de manera decisiva sobre el proceso social.

JUSTICIA Y CAPITALISMO GLOBAL

El concepto de justicia aquí examinado se apoya en la vieja distinción aristotélica entre justicia distributiva y justicia legal o reparadora (conmutativa)⁷⁵. La primera supone una visión macro social propia del poder político del Estado y orientada a la búsqueda del bien común. La segunda incluye, entre otros ámbitos, el de los contratos y de las transacciones voluntarias en general.

La prioridad ética y lógica respecto de los criterios de justicia corresponde a la justicia distributiva. Aristóteles puso de relieve esta prioridad, y asoció los criterios prevalecientes de justicia distributiva en cada *Polis* con el tipo de régimen de gobierno prevaleciente, según el cual se estratifican los méritos de los ciudadanos.

La justicia conmutativa, cuando se aplica a la operatoria de los mercados, regula los intercambios entre las personas y las asociaciones

75 "Distingo, por lo pronto, una primera especie: es la justicia distributiva de los honores, de la fortuna y de todas las demás ventajas que pueden alcanzar todos los miembros de la ciudad, porque en la distribución de todas esas cosas puede haber desigualdad, como puede haber igualdad entre un ciudadano y otro. A esta primera especie de justicia añado una segunda: la que regula las condiciones legales de las relaciones civiles y de los contratos. Y aquí es preciso también distinguir dos grados. Entre las relaciones civiles son voluntarias; otras no lo son. Llamo relaciones voluntarias, por ejemplo, a la compra y venta, al préstamo, a la fianza, al arriendo, al depósito, al salario; y si se llaman contratos voluntarios es porque, en efecto, el principio de todas las relaciones de este género sólo depende de nuestra voluntad. Por otra parte, en las relaciones involuntarias se pueden distinguir las que tienen lugar sin nuestro conocimiento: el hurto, el adulterio, el emponzoñamiento, la corrupción de los domésticos, la fuga de los esclavos, el asesinato por sorpresa, el falso testimonio; y las que tienen lugar empleando la fuerza, como la sevicia personal, el secuestro, el encadenamiento de un hombre, la muerte, el rapto, las heridas que estropean, las palabras que ofenden y los ultrajes que irritan" (Aristóteles, 1978:208-209).

u organizaciones, atendiendo al respeto exacto de sus derechos patrimoniales previamente adquiridos.

Desde una perspectiva ética, puede defenderse que la justicia conmutativa o legal, que se refiere a los compromisos y contratos de transacciones cuantificables en valor económico, no puede ni debe ser aislada de la justicia distributiva, que no mira a las cosas sino a las personas, a sus necesidades y sus limitaciones reales, y, sobre todo, a su buena disposición y buena voluntad. Desde luego la existencia de una justicia distributiva, encuadrada en este tipo de valores y orientada al bien común, no puede, a su vez, ser aislada en la esfera más pragmática de las estructuras de poder prevalecientes en la sociedad. En particular, sólo adquiere vigencia si está asociada a los comportamientos éticos personales de los detentadores del poder.

La justicia distributiva, orientada al bien común, mira fundamentalmente a las personas. Estas personas pueden ser consideradas desde el punto de vista de sus necesidades objetivas, o atendiendo a las posiciones de poder que detentan en las estructuras de la sociedad. De otro lado, la justicia conmutativa o reparadora es intrínsecamente conservadora del orden legal prevaleciente; mira fundamentalmente a las cosas, a su propiedad y a la legalidad de las transacciones. Puede traducirse en un código de deberes y derechos patrimoniales ya adquiridos en un momento dado y lugar (no sólo a la propiedad de bienes económicos, sino también a otros bienes de naturaleza ética y cultural).

Desde un punto de vista económico, el tema central de la justicia conmutativa es el del valor de las contraprestaciones recíprocas en una dada transacción contractual. En otras palabras, la justicia conmutativa en el plano económico de los mercados se refiere a la propiedad de los recursos y a las transacciones, incluyendo las transacciones de mercado que son, siempre entre propietarios de alguna mercancía.

El punto a señalar, para una aplicación de estos criterios a las situaciones sociales actuales, es que los sistemas económicos capitalistas, por ser economías de mercado con asignación empresarial de recursos privadamente apropiados y orientadas al lucro y a la acumulación, se apoyan básicamente en la estructura de la propiedad y en los criterios de la justicia conmutativa. Por ejemplo en materia de salarios (precio

del trabajo potencial), las empresas capitalistas no aceptan pagar remuneraciones que excedan a la productividad generada por los trabajadores contratados. En realidad, dentro del marco de las instituciones capitalistas, no podrían hacerlo y mantener una posición competitiva en los mercados. Es inevitable que la lógica del mercado capitalista mire primero a las cosas y luego a las personas, porque tal actitud está en el significado profundo y razón de ser propia de las transacciones de mercado orientadas prioritariamente al lucro y la acumulación.

De otro lado, los sistemas políticos democráticos orientados a defender los derechos humanos y hacer cumplir los deberes humanos que les son correlativos, miran ante todo a las personas y sólo secundariamente a las cosas, y, por lo tanto, están basados en criterios de justicia distributiva. Por ejemplo, se ven constreñidos a atacar las situaciones de pobreza tratando de completar los salarios insuficientes para la subsistencia a través de asignaciones complementarias, vinculadas al gasto público social. Con tal objeto implementan sistemas tributarios que permitan reducir los márgenes de desigualdad y financiar las políticas redistributivas dirigidas hacia las personas o las empresas de menor poder económico. Esto suele perturbar profundamente a las cúpulas empresariales, que se preocupan por tener señales patrimoniales “claras y estables” respecto del presupuesto fiscal, sus fuentes tributarias y el destino del gasto público social.

Las democracias parlamentarias europeas asociadas al Estado benefactor, en las primeras décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, practicaron este tipo de políticas públicas, asentándose fundamentalmente en el poder regulador del Estado y de su aparato fiscal. Sin embargo, el paralelo desarrollo de las grandes corporaciones gigantescas en un marco de creciente transnacionalización del capital, ha debilitado no sólo los recursos reguladores (y fiscales) de los Estados nacionales, sino también el sentido de responsabilidad social de las personas naturales que ocupan las altas direcciones y grupos gerenciales encargados de dirigir aquellas corporaciones. Esta disociación entre la responsabilidad social que le cabe a las grandes empresas y la responsabilidad personal de sus dirigentes, sugiere la necesidad de revisar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, complementándola y enriqueciéndola con una paralela Declaración

Universal de los Deberes y Responsabilidades Humanas, explícitamente reclamados de manera proporcional al poder efectivo que ejercen los tomadores de decisiones en la esfera política, económica y cultural.

El mismo argumento anterior es aplicable a las organizaciones del sector público, en donde también suele disociarse la responsabilidad personal de los dirigentes respecto de la responsabilidad social de los organismos públicos del Estado que encabezan. En particular, el fenómeno de la corrupción en sus diferentes modalidades ha golpeado con fuerza creciente, y de manera transversal, tanto a las organizaciones estatales/gubernamentales como a las privadas.

Un rasgo esencial de la expansión del capitalismo en la era contemporánea atañe a la extensión de las transacciones de mercado más allá de la esfera de las mercancías propiamente dichas, para incluir "intercambios" en la esfera política, negociados sobre la base de prestaciones o contraprestaciones que pueden incluir fallos judiciales, proyectos de ley, etc. Esto significa que, en los concretos modos de operación de cierto tipo de democracia, también operan "transacciones" y "negociaciones", expresadas en la formación de cabildeos por parte de los dotados de poder económico, capaces de influir sobre legisladores y gobernantes más allá del mandato conferido por sus electores y de las promesas con que lograron ser electos. La justicia conmutativa de las transacciones de mercado prepondera entonces sobre los principios éticos que deberían regir el *modus operandi* de una democracia sustantiva.

El punto central a ser contestado en las sociedades contemporáneas de Occidente atañe al objeto distribuido. ¿Qué es lo que se reparte a través de los procesos distributivos? La respuesta es que la "sustancia social" que se reparte a través de los procesos distributivos vigentes es el poder institucionalizado. El poder institucionalizado alude a la posición ocupada por las personas en las instituciones políticas, económicas y culturales de una sociedad concreta, y da lugar a intercambios económicos, políticos y culturales que tienen lugar *desde esas posiciones previamente adquiridas. Las asimetrías de poder resultantes sólo pueden juzgarse éticamente a la luz de criterios de justicia distributiva democráticamente acordados.*

Lo que hace la justicia conmutativa es cumplir la norma legal de los códigos jurídicos o morales prevalecientes en cada sociedad, tanto la de los códigos establecidos como la que emana de los contratos voluntariamente suscritos.

Frecuentemente, cuando hablamos del poder a secas y sin “apellido”, estamos hablando del poder político capaz de crear las normas que regulan todas las dimensiones de la vida social. Pero estas normas, al institucionalizarse, adquieren vida propia más allá del Estado de Derecho formalmente establecido por las instituciones del Estado, y se arraigan en el sistema cultural. Por lo tanto, el poder es una sustancia social difusa y multidimensional, pero arraigada en última instancia en el sistema cultural. En efecto, es en el ámbito del sistema cultural donde el poder se legitima, y no existe ningún sistema político capaz de subsistir si su legitimidad se erosiona más allá de cierto punto.

Las tecnologías emergentes de la información a escala mundial arrojan una luz de esperanza sobre este panorama más bien desolador. En efecto, estas tecnologías, por definición, están democratizando los mecanismos de información, comunicación y conocimiento, e introduciendo grados de transparencia y exposición pública en los comportamientos humanos que no tienen precedentes en la historia de la humanidad. Se generan así modalidades de lucha política y de extensión cultural que pueden interpelar y desafiar las situaciones de impunidad presentes hasta hoy en las cúpulas del poder.

La idea que sugiero, y que no desarrollaré aquí, es que existe una correlación fundamental entre las dos formas de justicia y los dos sistemas, económico y político, predominantes en las sociedades occidentales contemporáneas. Las instituciones que regulan la justicia conmutativa *son las que necesariamente deben aplicarse al modus operandi* de los sistemas económicos capitalistas. Del mismo modo, las instituciones que regulan la justicia distributiva son las que *pueden aplicarse al modus operandi de los sistemas políticos democráticos*. Por lo tanto, el lugar en donde debe plantearse la lucha por la justicia distributiva es, primero, el ámbito cultural de las responsabilidades humanas y, segundo, el ámbito político de la lucha democrática.

La democracia, como todo sistema político, fija las reglas de juego de una sociedad, determinando en consecuencia los criterios con base en los cuales se establece la justicia distributiva de la cual dependen las normas de la justicia conmutativa. Por lo tanto es necesario definir de qué clase de democracia estamos hablando. Un rasgo esencial de los gobiernos democráticos, planteado ya desde *La Política* de Aristóteles, es el Estado de Derecho, por lo tanto los principios distributivos justos deben estar planteados en la Regla de la Ley, fuente de derechos y obligaciones legalmente invocables. Sin embargo, es en el orden moral de los valores culturales donde se libra la batalla definitiva.

Los valores culturales radican en última instancia en cada persona y sus códigos de comportamiento concreto; sin embargo, lo que predomina en las sociedades contemporáneas son los intereses creados de quienes interpretan la justicia legal con ayuda de competentes abogados, que defienden a sus clientes buscando a veces la letra de la ley por encima de su espíritu. Se suele así traicionar la equidad en situaciones concretas con subterfugios que eluden el espíritu de la ley.

El mundo económico de hoy es, más que nunca antes, un mundo de instituciones y organizaciones empresariales vinculadas entre sí por una inextricable red de compromisos legales de tipo patrimonial. A diferencia de las personas humanas, que son personas naturales, las organizaciones son personas jurídicas respecto de las cuales no cabe predicar derechos humanos, porque las organizaciones como tales carecen de conciencia y voluntad, son meramente instrumentales. Sus derechos y obligaciones son patrimoniales y están reglados por las normas que regulan los contratos (públicos y privados) propios de la justicia conmutativa. Incluso aquellas instituciones dedicadas a satisfacer derechos humanos elementales (organismos de seguridad social, escuelas, hospitales, etc.) deben adquirir personería jurídica y quedan sujetas a normas patrimoniales que son fijadas mirando a las cosas que allí se administran, y no a las personas que se benefician de esos servicios.

También, por supuesto, hay normas que regulan los derechos y deberes de las personas, códigos familiares y penales, normas morales escritas y no escritas, pero la justicia distributiva que se debe a las personas

esta siempre mediada, en las organizaciones, por múltiples “costos de transacción” que limitan u obstaculizan su ejercicio.

En el mundo globalizado de hoy, las instituciones que regulan la justicia conmutativa o legal, aplicable a las organizaciones, especialmente a las organizaciones económicas transnacionales, tienden a predominar sobre las que regulan la justicia distributiva aplicable a las personas que son ciudadanas de los Estados. Las primeras se imponen en el ámbito de las empresas (que carecen de ciudadanía política) con mucha fuerza a través del proceso de globalización del capitalismo, en tanto que las segundas sólo pueden operar a través de los sistemas políticos nacionales (o eventualmente supranacionales, cuando varias naciones se integran para defender sus derechos).

El proceso de globalización del capitalismo es ante todo un proceso de transnacionalización de las empresas a escala global, o al menos, a escala supranacional, con la consiguiente consolidación de los cambios en los derechos de propiedad que se globalizan rápidamente. La globalización o transnacionalización de los derechos de propiedad, se asocia a la creciente gravitación de las actividades financieras y bursátiles en que se fundan las transacciones de las empresas transnacionales.

En consecuencia, la justicia conmutativa, elaborada con base en la racionalidad instrumental empresarial global, predomina sobre la justicia distributiva aplicable a los sistemas políticos democráticos.

El desafío consiste en crear una cultura democrática consolidada a escala latinoamericana, atendiendo a las afinidades preexistentes en nuestras sociedades, especialmente aquellas vinculadas a la común herencia que todavía subyace a nuestro *ethos* cultural. El objetivo fundamental debería ser el de lograr la prioridad de los derechos (y deberes) humanos y ciudadanos fundamentales de las personas sobre los derechos patrimoniales de las empresas.

Esto no supone imponer a las empresas, y en especial a las micro, pequeñas y medianas, cargas económicas (salarios mínimos por ejemplo) que no estén en condiciones de pagar, sino usar los mecanismos de la democracia política para consolidar las dimensiones económica y

cultural de la democracia. También supone la aplicación de medidas correctoras de carácter redistributivo frente a las enormes asimetrías de poder económico existentes, por ejemplo, entre los grandes grupos económicos transnacionalizados y las pequeñas y medianas empresas, que tanto contribuyen a la generación de oportunidades de trabajo.

O dicho de otra manera, se trata de encuadrar las instituciones del capitalismo global en las instituciones de la democracia tanto a escala nacional como latinoamericana.

También se trata de establecer una correlación estricta entre los niveles de responsabilidad *personal* de los actores sociales y los niveles de poder efectivo que detentan en las sociedades donde actúan.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. 1978. *Moral a Nicómaco*. Espasa, Madrid.

MARX, Karl. 2003. *El capital. Crítica a la economía política*. Siglo XXI. Barcelona.

SMITH, Adam. 1997 (1759). *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Alianza Editorial. Madrid.