

MODERNIDAD, ÉTICA Y EMPRESA

ANGELA URIBE¹
COLEGIO MAYOR DEL ROSARIO - BOGOTÁ

Resumen

Este artículo considera un trasfondo teórico sobre el cual pueden coexistir los conceptos de “ética” y “empresa”. No pretende ofrecer el contenido de una ética empresarial. Partiendo de la ética de E. Tugendhat, se mostrará que un eventual fracaso de la moral empresarial no puede justificarse, como piensa A. MacIntyre, apelando a lo que éste llamó “el fracaso del proyecto ilustrado”. Los argumentos para ello descansan sobre la posibilidad de otorgarle un sentido positivo a la libertad individual. Si el argumento es válido, puede concluirse que la figura del gerente eficaz todavía puede ser moral, en la medida en que es libre.

Palabras clave: E. Tugendhat; A. MacIntyre; ética; moral; empresa; modernidad.

Abstract

This paper considers a theoretical framework in which the concepts of “ethics” and “business” can coexist. It doesn’t offer the content of a “business ethics”. Arguing from the point of view of Ernst Tugendhat’s ethics, it will be shown that an eventual failure of business morals cannot be justified through appeal to what MacIntyre has called “the failure of the Enlightenment project”. The arguments to sustain this rest on the possibility of ascribing individual liberty a positive sense. If the argument put forward is relevant, it can be concluded that the efficient manager can still be moral, as long as he can be considered a free human being.

Key words: E. Tugendhat; A. MacIntyre; ethics; moral; business; modernity.

Es bastante frecuente encontrar gestos de reserva en aquellos a quienes expresamos nuestro interés por la ética empresarial. Aparentemente, no hay mucho que discutir sobre este tema, cuando son tan evidentes las innumerables veces en las que un personaje como el gerente eficaz actúa únicamente para proteger el futuro de sus metas económicas, y no tiene cómo justificar moralmente el carácter excluyente de estas metas.

Desde una perspectiva sociológica de la historia, como la que ha escogido Alasdair MacIntyre para hacer su crítica a la modernidad, bien podría pensarse en el gerente eficaz como el mejor representante de un “pseudoutilitarismo” condenado al fracaso moral. Uno podría describir este pseudoutilitarismo como el uso de la razón práctica que mide el valor de las acciones en términos de los efectos positivos de éstas sobre intereses egoistas. Esta forma de pensar no reconoce responsablemente las consecuencias de las acciones sobre una comunidad más amplia de personas. Desde una perspectiva más filosófica que

¹ Este trabajo ha sido financiado por el Centro Colombiano de Filantropía, y forma parte de una investigación del Grupo “Ética, Responsabilidad Social y Empresa”.

sociológica, queda aún abierta la posibilidad de rescatar al gerente eficaz del contundente fracaso moral al que MacIntyre parece haberlo condenado. Teniendo esto en cuenta, me propongo probar la hipótesis, según la cual los conceptos “ética” y “empresa” no son excluyentes. El artículo no pretende ofrecer de entrada los contenidos de una moral para las empresas y con ello resolver la cuestión acerca de cómo se hace moral el gerente eficaz². A partir de la discusión que construyo entre MacIntyre y Tugendhat, trataré de mostrar que el gerente eficaz puede decidir si quiere o no ser moral.

Trabajaré esta hipótesis en tres pasos. En el primero de ellos daré algunas de las razones históricas y políticas que dan lugar a pensar a la acción empresarial, y con ella al gerente eficaz, como categorías característicamente modernas (primera sección). En el segundo paso seguiré los argumentos centrales de *Tras la virtud*, de MacIntyre, a partir de los cuales podría deducirse la necesaria incompatibilidad de los términos ética y empresa (secciones 2 y 3). Antes de exponer sus argumentos, y con el propósito de contextualizar sus conclusiones, me valgo de la lectura de algunas partes del libro *La ética de la autenticidad* de Charles Taylor. Este libro ofrece una descripción del malestar de la modernidad, con el cual MacIntyre se identifica sin reservas. Veremos cómo de este malestar deduce la incapacidad moral de la figura del gerente eficaz. La conclusión de esta parte del trabajo será mostrar cómo, para MacIntyre, el actual criterio de eficacia gerencial, como un recurso a partir del cual la empresa justifica sus acciones, no sería nada más que un síntoma del rotundo fracaso de todos y cada uno de los intentos modernos por construir sistemas morales. Un tercer paso de la argumentación en este artículo (sección 4), mostrará las razones por las cuales el tiempo que nos tocó no necesariamente está condenado a la decadencia moral, sino que ofrece innegables posibilidades morales. Para ello me concentraré en una parte de las críticas de Tugendhat al diagnóstico de la modernidad de Taylor y de MacIntyre. Considero que estas críticas, y las conclusiones que de ellas se derivan, son buenos argumentos para contradecir las conclusiones a las que ellos llegan. Si se confirma que estas críticas tienen sentido, podré concluir dos cosas. Primero, que lo inmoral en las acciones empresariales no es consecuencia necesaria del fracaso del proyecto ilustrado. Segundo, que a la eficacia gerencial no se le puede negar de entrada la viabilidad moral.

No diré nada acerca de cómo se hace moral el gerente eficaz. Esa pregunta tiene que ser tema de una investigación más amplia y que abarque mucho más de lo que se puede decir en este artículo. Con ayuda de Tugendhat me limitaré a mencionar las razones por las cuales creo que el gerente eficaz puede tener intereses morales que no excluyan sus intereses económicos.

² El grupo de investigación “Ética, Responsabilidad Social y Empresa” viene trabajando en este sentido. Futuros trabajos considerarán tanto la perspectiva teleológica, como la perspectiva deontológica de la filosofía moral, para ofrecer una noción positiva del término “ética empresarial”.

1. Antecedentes históricos de la figura social del gerente eficaz

Hay distintas maneras de identificar los antecedentes históricos de la figura del gerente eficaz. Una de ellas intenta privilegiar una perspectiva política más que filosófica. Otra intenta responderla privilegiando lo estrictamente filosófico. Con el objeto de fortalecer la posición de MacIntyre frente a la modernidad, expondré en primer lugar la posición del punto de vista político. Veremos, más adelante, que sólo en la medida en que él descuida aspectos decisivos de la historia de la filosofía moderna, puede hablar del gerente eficaz como alguien que ha perdido para siempre el horizonte moral. Es decir, el perfil del gerente eficaz que él ofrece en *Tras la virtud*, es un perfil que, desde mi punto de vista, se construye más desde una historia de la sociología y la política, que desde una historia de la filosofía, aun cuando el mismo autor crea estar construyendo una historia de la filosofía moral que concluye en la figura del gerente eficaz.

Con ayuda de las críticas de Tugendhat a MacIntyre, más adelante intentaré describir cómo es posible recuperar aquellos aspectos positivos de la historia de la filosofía moderna que reivindicarían la voluntad del gerente eficaz como una voluntad que puede ser moral. Esto lo haré partiendo del punto de vista según el cual el filósofo, y no así el sociólogo o el politólogo, debe asumir la perspectiva de la primera persona cuando trabaja problemas morales. El análisis a partir de la primera persona, a diferencia del que se hace en tercera persona, reconoce la independencia de los juicios normativos frente a aquellos juicios de carácter empírico (el del sociólogo, en el caso de MacIntyre). Es decir, el análisis en primera persona acepta que una crítica de la sociedad no es suficiente para ocupar el lugar de la ética (Ver Tugendhat 1997, 19 y 202). En este sentido la crítica del filósofo no se limita a constatar el hecho moral y a describirlo genéticamente o funcionalmente, sino que lo examina como algo en lo cual él también toma parte.

Hay varias formas de ser de la libertad. Si, como he dicho, nos vamos a atener a una perspectiva política y sociológica para describir al gerente eficaz, tendremos que pensar en la libertad de los modernos como una libertad negativa, según la cual el estado no impide a nadie disponer de los bienes que la naturaleza proporciona. El origen de este concepto de libertad coincide con los procesos históricos que dan lugar a la formación de los estados modernos, durante los siglos XVII y XVIII. Con el propósito de empezar a describir estos procesos, vale la pena mostrar brevemente la diferencia entre los estados modernos y las sociedades premodernas.

El principio constitutivo que caracterizaba la *polis* antigua fue formulando por Aristóteles: “el todo es anterior a las partes” (*La política*, 1253^a). Para esta concepción organicista, la comunidad política era un cuerpo compuesto de partes que concurrían y adquirían sentido sólo en relación con el todo. La identidad social de cada uno se relacionaba con un papel familiar predeterminado, y este

hecho impedía que en las sociedades premodernas existiera el fenómeno de la movilidad social.

Los procesos históricos que traen consigo la disolución de la estructura de las sociedades premodernas, tienen como resultado el que hoy no podemos concebir nuestra vida sin antes haber trazado una frontera entre lo público y lo privado. Para entender mejor la manera como tuvo lugar en Occidente la disolución entre los ámbitos público y privado, MacIntyre centra sus argumentos históricos en el fenómeno del individualismo moderno. Teniendo esto en cuenta, la historia de la modernidad, entendida como producto teórico, se inicia con Lutero (1483-1546), Maquiavelo (1469-1527) y Hobbes (1588-1679) (Ver MacIntyre 1991, 122-144).

Para Lutero y para Maquiavelo, la comunidad no es el lugar donde en primera instancia la vida moral cumple un papel. Para Lutero el momento crucial en el que la vida moral cumple su papel es la experiencia religiosa, que se concreta en una relación con Dios ante la inminencia de la muerte. Nadie puede ocupar el lugar de nadie a la hora de morir. La identidad personal se relaciona más con el pecado que con un atributo social. En esa medida, lo que se es no se determina por el papel que se cumple en una determinada sociedad, tanto como por la relación individual que se establece con Dios, y esta relación está mediada por la condición de pecador o de no pecador en la que se está. Para Maquiavelo, por otra parte, la figura del individuo se define a partir de una relación más bien instrumental con el Estado. El individuo es ante todo un conjunto de intereses políticos y económicos, y el Estado no es nada más que la garantía formal de que dichos intereses se realicen y no sean vulnerados. Veremos más adelante que esta premisa acerca del Estado limitado es continua a lo largo de todo el proceso de construcción de los Estados capitalistas modernos.

El concepto de individuo se ve modificado más tarde en la teoría política de Hobbes. Para este autor, el individuo es la primera unidad social. Como el universo físico de Galileo, el universo social hobbesiano es entendido como un sistema complejo que se resuelve en sus elementos simples. ¿Qué se evidencia en la disolución del sistema en unidades simples? ¿Qué, por su parte, resulta de la reconstrucción del sistema, que en principio es concebido como natural, en un sistema artificial? Lo que encontramos en lo que llama Hobbes “el estado de naturaleza”, es una colección de individuos cuyo fin primero es la conservación de sí mismos. Los móviles fundamentales de la acción humana son el miedo a la muerte y el deseo de poder. Antes de la existencia de las sociedades, lo que hay es una lucha de los miedos de todos frente a los otros, una guerra de todos contra todos por la dominación. De allí la conocida frase de Hobbes de que en el estado de naturaleza “el hombre es lobo para el hombre”. Sin embargo, hay todavía un espacio para lo racional. El individuo, ante el absurdo de la guerra, termina por reconocer que lo que más lo acerca a la muerte es precisamente la

guerra. La mejor manera de enfrentar el miedo es suscribir un acuerdo en el cual los hombres ceden sus libertades a una autoridad, a cambio de la protección. Lo que resulta de este acuerdo es el Estado propiamente dicho.

La reconstrucción histórica que hace MacIntyre del proceso de modernización en Occidente le otorga a Locke un lugar privilegiado (Ver MacIntyre 1991, 145-159). El estado de naturaleza imaginado por Locke no es, como para Hobbes, un estado de guerra, fundamentalmente presocial y premoral. Las personas en el estado natural imaginado por Locke viven como en familia, disfrutando de la propiedad, además de que admiten la posibilidad que tienen de hacerse mutuos reclamos. Esto es así porque, en tanto racionales, las personas reconocen una ley en la naturaleza. Pero las personas, aunque racionales, no son perfectas; con frecuencia se descuidan y tienden a aplicar la ley con más rigor sobre los otros que sobre sí mismos. Aplicar la ley sin medida sobre los otros puede llevar a cometer actos de injusticia, que en el estado de naturaleza permanecerían impunes a falta de una autoridad mediadora. Mientras no exista un árbitro imparcial que medie en las disputas, el peligro de guerra es inminente. Ante el peligro de guerra es deseable entregar parte de la libertad a un poder civil confiable; de ahí el contrato social.

Uno de los conflictos históricos que dieron lugar al estado liberal moderno se inicia con la Restauración en Inglaterra, hacia 1660. Para entonces, Inglaterra se veía afectada por profundos problemas políticos, los cuales se manifestaban en la lucha entre los *Whigs* (liberales) y los *Tories* (conservadores). Éstos defendían una monarquía absolutista fundamentada en el derecho divino a gobernar, para lo cual contaban con el apoyo de la iglesia anglicana. Los *Whigs*, por su parte, predicaban el ejercicio limitado del poder monárquico, sobre la base de la existencia de un Parlamento en el que se depositaba la voluntad de los electores, esto es, de los que tenían derecho a la propiedad de la tierra.

La gran influencia del pensamiento de Locke sobre la política y la economía nacientes en Inglaterra tiene como resultado la consolidación del pensamiento liberal de 1688. A través de éste se afirmaba la superioridad del Parlamento sobre el Rey. Poco más tarde, en 1690, Locke publica sus dos *Tratados sobre el gobierno civil*. En el segundo de ellos dice Locke lo siguiente:

No existe entre las razas de la humanidad, ni entre las familias de la tierra, pretensión fundada de que una de ellas sea la casa dinástica más antigua y que a ella corresponda el derecho de sucesión...; de modo pues que si no se quiere dar ocasión para pensar que todo gobierno existente es únicamente producto de la fuerza o de la violencia, y que el vivir los hombres en sociedad obedece a idénticas reglas que las que rigen entre los animales, donde se impone el más fuerte..., será absolutamente preciso encontrar otro origen para los gobiernos, otra

fuente para el poder político y otro medio para designar y saber cuáles son las personas en quienes recae (*Ensayo sobre el gobierno civil*, 4-5).

Lo que he dicho hasta ahora sobre la conformación de los Estados modernos en Europa, y más concretamente en Inglaterra, busca aclarar la relación entre la idea del contrato como origen del Estado moderno y la idea de que los individuos tienen unos derechos previos a éste (Ver Bobbio, 18-72). Si esta relación queda clara, podremos ir perfilando la nueva concepción de persona que marca la historia de la modernidad. La idea de que el poder político es legítimo si y sólo si se basa en un acuerdo entre quienes se someten a él, sólo es pensable si quienes se someten al acuerdo cuentan con derechos previos a cualquier institución política. El que los individuos sean por naturaleza portadores de derechos, implica que el Estado es limitado en sus funciones. Entonces aquello que lo legitima no es precisamente él mismo como organismo social, sino la necesidad de servir de herramienta para promover y proteger necesidades e intereses individuales.

La doctrina de los derechos individuales es continua a lo largo de todo el desarrollo del pensamiento liberal. Lo que cambiará más adelante, sobre todo a partir de Bentham, son los argumentos que se emplean para justificar la posesión de los derechos. Tales derechos, entendidos como derechos naturales, diría Bentham, no son más que ficciones. Si los derechos existen es porque nacen con las instituciones, en otras palabras, porque son legales. Al principio iusnaturalista de Locke y de los pensadores franceses, opone Bentham el conocido principio de la utilidad. Según este principio todo agente, incluidos el Estado y sus leyes, debe actuar teniendo como único criterio la mayor felicidad para el mayor número de personas, en donde por “felicidad” se entiende algo cuantitativo. Feliz, en este sentido, es quien obtiene la mayor cantidad de placer e infeliz es quien está privado del mismo y por lo tanto sufre dolor.

A partir de Bentham y pasando por J. S. Mill (1806-1873), para la tradición del pensamiento anglosajón la propuesta filosófica del utilitarismo se convierte en el mejor aliado del liberalismo moderno. El principio de utilidad como criterio de valoración moral de las acciones presume una comunidad de individuos que, aun cuando quieren su propia felicidad, son capaces de reconocer que ésta no se realiza sino en la medida en que ella es parte de un proyecto social. Dicho proyecto se concreta en el esfuerzo común por el bienestar de todos. Así, son útiles aquellas y sólo aquellas acciones que promueven el bienestar de la mayoría de las personas.

Hacia 1720, con Adam Smith, empieza a verse en la economía de las naciones la mejor herramienta para realizar la promesa del bienestar común. En esta medida, el criterio moral de las acciones se desplaza del ámbito de la filosofía y de la política al ámbito de la economía. Esto quiere decir que, en adelante, el bienestar común se medirá en términos de crecimiento económico.

Para la historia de la economía política, Smith es el autor al cual necesariamente remiten todos los estudios de la economía clásica, a partir del siglo XIX (Ver Dean, 6-13). *La Riqueza de las Naciones* aboga por reformas políticas y económicas que, como resultado, convierten a la economía en la mejor de las promesas sociales; y la mejor de las promesas sociales no es otra que aquella que se acerque más al orden natural tal como fue diseñado por Dios. En este orden, la felicidad de la mayoría parece haber sido el primer propósito del Gran Arquitecto. A los ojos de Smith, los gobiernos resultaban bastante ineficientes para contribuir al encuentro armonioso de las partes que conformaban el sistema económico. Los individuos y sus acciones particulares en favor del propio bienestar resultaban ser más competentes que el Estado para promover el bienestar común. La acción económica individual, lejos de concentrar sus primeras intenciones en motivos altruistas, se ve dirigida por una especie de “mano invisible” que termina por favorecer al interés común. La magia de la mano invisible es la que resulta ser el verdadero vínculo entre la vida pública y la vida privada.

La riqueza de las naciones se convierte en una justificación bastante atractiva para la gran expansión industrial que tiene lugar en el siglo XIX. Gracias a la identificación que se hace en este libro entre crecimiento económico y procesos de industrialización, se empieza a ver en la industria y en el trabajo especializado la mejor promesa de desarrollo y de bienestar social.

Uno podría pensar que si alguien es hoy una autoridad cuando se habla sobre los procesos de desarrollo, el crecimiento de la economía y el trabajo especializado, ése no puede ser otro que el gerente eficaz. Más adelante haré una descripción más amplia de este personaje. Por lo pronto, y para responder a la pregunta sobre en qué sentido es típicamente moderno el gerente eficaz, basta con tener en cuenta aquellas premisas de la política moderna que facilitan y promueven la disposición de recursos económicos en manos de los individuos, para que ellos apliquen la teoría de la mano invisible. El gerente eficaz cuenta con una forma de libertad (una libertad frente al Estado) que le permite ser libre “de”, para poner a crecer su empresa y sólo para ponerla a crecer.

En las tres siguientes secciones se intentarán aclarar los efectos que tienen sobre nuestras sociedades contemporáneas, tanto la libertad política negativa, como el individualismo moderno.

2. Las tres fuentes de preocupación

No son pocas las personas que, como espectadores del mundo actual, ven la historia que vivimos como un conjunto de hechos a través de los cuales es más lo que hemos perdido que lo que hemos ganado. Algunos de los detractores de la modernidad, como Charles Taylor y Alasdair MacIntyre, piensan que este proceso en declive es una de las consecuencias de una larga historia, toda

la historia de lo que entendemos por modernidad, y que arranca con las revoluciones científicas y culturales entre los siglos XVI y XVII, es decir, la historia de los últimos cuatro siglos en Occidente (Ver Taylor, 37-47).

El punto de partida para emprender con rigor un trabajo crítico a la concepción moderna de mundo es, desde Taylor, un diagnóstico de la época. Con el propósito de ir dando forma a ese diagnóstico, el autor se sitúa en un marco de análisis muy amplio y complejo, y del cual sólo tendrá en cuenta los aspectos más significativos. Esta parte del trabajo se propone identificar los síntomas más visibles del malestar de la modernidad. A partir de allí mostraré, también en esta sección, cuáles son para MacIntyre los orígenes de este malestar y las consecuencias que trae para la vida moral contemporánea.

Lo que, en su libro *La ética de la autenticidad*, Taylor llama “las formas de malestar de la modernidad”, se resume en tres aspectos que, según él, son las principales fuentes de preocupación y perplejidad de nuestro tiempo. La primera fuente de preocupación tiene que ver con la incapacidad propiamente moderna de relacionarnos con el mundo que nos rodea a partir de un orden que no sea aquél dispuesto por la propia y particular existencia. En principio, esto quiere decir que no estamos dispuestos a sacrificar nuestros intereses en favor de instancias más amplias que aquellas que nos conciernen de manera individual y personal. Esto nos conduce a una primera y central diferencia en relación con aquello que caracterizaba las formas de vida antiguas. En la antigüedad, las personas se entendían a sí mismas como partes de un amplio orden. Este amplio orden era en primer lugar un orden cósmico. La existencia individual no era más que parte constitutiva y necesaria de todo el engranaje de la gran estructura del ser, el cual estaba dispuesto según un plan establecido. Es característico de las formas antiguas de comprender el mundo, que la gran cadena cósmica que conformaba todo lo que es se viese reflejada en el orden social. Cada persona tenía su lugar reservado y fijo en este orden cósmico y social. Aquello que se era, se definía a partir de la función para la cual uno estaba dispuesto, ya sea por los dioses o por el gobernante. Tanto el valor como el significado de la propia vida estaban sujetos a una existencia que no era autodeterminada. El cambio que tiene lugar en la modernidad abre paso no sólo a una particular manera de ver el mundo, sino también a una particular manera de entender las relaciones con los otros, estrechamente relacionada con esta manera de ver el mundo.

La manera de ver el mundo en la modernidad se ve reflejada en la perdida de valor que para la propia existencia empiezan a tener estas formas trascendentales de ver tanto el orden cósmico como el orden social. El cambio en la perspectiva, que en la modernidad da lugar a una visión más estrecha de la relación con el mundo, se explica por el hecho de que el marco de compresión de lo que se es se ve reducido al individuo. Las transformaciones sociales y políticas del Renacimiento arrastran al individuo hacia sí mismo. Ante el des-

arraigo que caracteriza al individualismo en la modernidad, las personas tienden a apropiarse de una forma de racionalidad que implica un giro en la relación con los diferentes objetos de nuestro ser sociales. En la medida en que el fundamento de la acción moral se desplaza de la voluntad divina a la voluntad humana individual, la finalidad de las acciones tiende también a desplazarse, y pasa, de favorecer a la voluntad divina, a favorecer los propios intereses de felicidad y de bienestar. En palabras de Taylor: "Sin duda suprimir los viejos órdenes ha ampliado inmensamente el alcance de la razón instrumental" (1994, 40). Los otros (los seres humanos, o la naturaleza) terminan por adquirir una nueva forma de valor. Terminan por ser nada más que instrumentos para la realización de fines particulares. Pasan, de ocupar un lugar significativo en el orden cósmico, a convertirse en materias primas de nuestros proyectos.

Lo anterior nos conduce a la tercera de las formas de malestar que describe Taylor en su libro, las consecuencias que para la libertad de acción tienen tanto el individualismo como la razón instrumental. Estas dos características de la modernidad han propiciado la construcción de un lugar adecuado para su ejercicio. Se trata de las instituciones y estructuras burocráticas propias de las sociedades industrializadas y tecnificadas. De la soledad en la que nos deja la pérdida de referentes únicos para entender nuestro lugar en el mundo, y de la facilidad con la que ello conduce a instrumentalizar nuestras relaciones con los otros, no queda sino la indefensión ante cualquiera que pueda ejercer su poder sobre nosotros. Estas formas de poder, por lo demás anónimas, terminan por restringir nuestro ámbito de acción a lo que ellas han dispuesto. Los individuos aparecen abandonados a su suerte, en medio de esta gran maquinaria abstracta, donde la única solución parece ser el terapeuta de turno que promete la salvación del alma a cambio de entregar la propia conciencia. La sociedad, así estructurada, debilita nuestras posibilidades de elegir y nos condena a formas de vida de las que difficilmente podemos escapar: el uso compulsivo de la tecnología y una relación paranoica con el tiempo (Ibd., 4).

Los problemas sociales, tal como han sido identificados por Taylor en el diagnóstico de la modernidad, tienen su raíz en lo que MacIntyre entiende como el fracaso del proyecto ilustrado (Ver 1987, 87-100). En esta sección se mostrará en qué consiste este fracaso y se darán las razones que para este autor justifican el estado de arbitrariedad del lenguaje moral actual.

El individuo moderno, tal como fue descrito arriba, se concibe como el soberano de la autoridad moral. A falta de un horizonte amplio para construir la identidad social, la modernidad asume el proyecto que intentará dar respuesta a la siguiente pregunta ¿cómo justificar la validez de las normas morales? Uno de los intentos más importantes para responder a esta pregunta es el de Kant, con su propuesta de ofrecer una fundamentación absoluta, categórica, universal y racional para la vida moral. Las normas que guían la acción intersubjetiva ad-

quieren validez moral sólo si los seres humanos reconocen la libertad de su voluntad racional. Este reconocimiento es el primer paso para que la ley moral sea posible. En tanto racionales, las personas son libres. Si el deber moral es, con Kant, algo que debe ser pensado, entonces la razón es la única facultad destinada a concebir lo moral. Esta será la condición para que el imperativo categórico kantiano exija lo incondicionado: el imperativo dice que los otros deben ser vistos como fines en sí mismos y no como medios para fines particulares. El imperativo categórico exige igualdad en los términos en los que se otorga reconocimiento a la humanidad de los otros.

El proyecto moderno que se propone fundamentar lo moral a partir del individuo no concluye con la propuesta de Kant. Para muchos filósofos de la modernidad, el recurso a la razón resulta insuficiente a la hora de encontrar un motivo para convocar a lo moral. De ahí que en la discusión del proyecto kantiano sea legítimo afirmar que es posible conferir un lugar en lo moral también a la sensibilidad humana. En la historia de la filosofía esta pregunta abre paso a propuestas como la de Hume, Smith y Bentham, tres de los más importantes representantes del utilitarismo moderno.

El utilitarismo, además del ver en la moral religiosa algo cargado de prejuicios y supersticiones, se propone elaborar su proyecto sobre la base de que los únicos motivos para la acción humana son la atracción hacia las cosas que nos proporcionan placer y el rechazo hacia lo que nos produce dolor. A la hora de encontrar un criterio que explique tanto las acciones morales como los juicios, el utilitarismo propone que debemos realizar aquellas y sólo aquellas acciones cuyas consecuencias sean la mayor cantidad de placer para el mayor número de personas. Pero el principio de la mayor cantidad de placer para el mayor número de personas se vuelve cuestionable cuando son evidentes las dificultades para responder a la pregunta sobre cómo se distribuye entre las personas la mayor cantidad de placer. Otra de las dificultades del principio utilitarista radica en que no existe un criterio unívoco para determinar el sentido de la palabra “placer”, sobre todo si lo que pretende el utilitarismo es universalizar la máxima del placer para el mayor número de personas. De estas dos importantes objeciones al utilitarismo, se puede concluir que también esta corriente fracasó en su proyecto de responder a la pregunta por una fundamentación moderna de lo moral. Conscientes de los problemas que suscita pretender hacer universalizable el principio de la utilidad, algunos filósofos posteriores a Bentham y a Mill, pensaron que el criterio de moralidad de las acciones humanas sólo puede determinarse teniendo en cuenta las creencias y las convicciones particulares. Esto es, si lo moral ha de justificarse, esta justificación no se encuentra más allá de las intuiciones individuales, que poco tienen que ver con verdaderas y definitivas razones, incluyendo “la utilidad”.

La decadencia, que según MacIntyre se refleja en esta nueva propuesta, tiene que ver con la pobreza argumentativa de cualquier intento de fundamentación para lo moral, cuando el único recurso con el que se cuenta es algo tan débil como la intuición. El rechazo utilitarista al papel central de la razón en el proceso de justificación de las acciones y de los juicios morales, junto con el declive de los intentos del utilitarismo en un precario intuicionismo, abren paso a la propuesta del emotivismo.

Además de constituirse en una propuesta formal en el marco de la historia de la filosofía moral, el emotivismo es visto por MacIntyre como la corriente que mejor se ajusta a la práctica y al lenguaje moral contemporáneos. La propuesta filosófica formulada por el emotivismo parte de la imposibilidad de encontrar criterios racionales para la valoración de las acciones morales. Todas las valoraciones son igualmente irracionales y subjetivas. Es más, el recurso para justificar la validez de una posición moral limita su alcance a la fuerza emotiva con la que dicha posición se sostiene frente a otro y a la posibilidad de despertar en ese otro un sentimiento a favor de la posición de quien intenta convencerlo. Los recursos de justificación del emotivismo no remiten así más que a sentimientos y emociones individuales desordenadas.

Lo que resulta de esto es, a los ojos de MacIntyre, una especie de desconcierto moral que se manifiesta en la falta de definición de las expresiones como “bueno” y “malo”. Si lo único con lo que contamos para justificar nuestras acciones y nuestros juicios morales es algo tan desarraigado como “lo que siento” o “lo que me gusta”, entonces difícilmente sabremos qué estamos diciendo cuando apelamos a un predicado como “bueno” o “malo”. Así, el lenguaje moral contemporáneo se ve en gran medida desarticulado y hasta perdido en sus propias palabras. La hipótesis central de *Tras la virtud* sostiene que lo que ocurre en nuestro tiempo en moral, es análogo a una situación imaginada en la que, como consecuencia de una especie de catástrofe, los físicos de un tiempo para acá no pudieran saber con rigor cómo emplear las palabras “masa”, “gravedad”, “peso atómico”, etc. Si este fuera el caso, entonces muchas de las expresiones corrientes usadas en las comunidades científicas, y con ellas el estatuto mismo de la ciencia, estarían determinados por innegables elementos de arbitrariedad y de oportunismo. Pues bien, el mundo moral que vivimos, según MacIntyre, presenta, si no los mismos, por lo menos sí comparables estados de profundo daño y desconcierto, como aquellos descritos para las ciencias naturales bajo los efectos de la catástrofe.

3. La eficacia gerencial como criterio moral

Si el estado del lenguaje moral es tal como lo ha descrito MacIntyre en *Tras la virtud*, entonces el panorama es bastante desolador (1987, 40-46). Si lo

que dice el emotivismo es cierto, difícilmente será posible encontrar un criterio bien fundado a partir del cual sea posible establecer la diferencia entre relaciones sociales manipuladas y no manipuladas. Es decir, la distinción que se proponía establecer Kant con su imperativo categórico entre los seres humanos como fines en sí mismos y los seres humanos como medios para fines egoístas, se pierde como consecuencia del desorden moral en el que nos deja la propuesta del emotivismo.

En este punto es importante introducir un paréntesis. Una tesis que recorre toda la argumentación de MacIntyre y gracias a la cual es posible llegar a la anterior conclusión, sostiene que el tratamiento de la filosofía moral por parte de la filosofía contemporánea ha ignorado la historia. Ignorar la historia implica olvidar que sólo es posible entender la filosofía moral en todas y cada una de las épocas, si se considera el contexto social y cultural desde el cual el lenguaje moral es comprensible. Así, el imperativo categórico de Kant hace parte de la historia de Prusia, el concepto de simpatía de Hume es escocés. Negar la perspectiva histórica es precisamente lo que autoriza al emotivismo a afirmar que los juicios morales no son la expresión de una forma de racionalidad, sino la expresión de sentimientos individuales. Para el emotivista no parece necesario entender todo el contexto histórico de donde resultan las proposiciones morales, si ellas mismas no son más que expresiones de algo que nada tiene que ver con la historia, ni con la razón. Pues bien, para MacIntyre afirmaciones como éstas tienen su origen, de nuevo, en un contexto social histórico que les es propio. Decir que no hay un criterio racional histórico para resolver dilemas morales es inevitablemente estar respondiendo, quiérase o no, a todo un contexto social históricamente determinado. Es preciso, entonces, intentar comprender dicho contexto.

Una filosofía moral presupone una sociología, según MacIntyre. De allí que lo que se afirma para Kant y para Hume también se pueda afirmar para el emotivismo: como corriente filosófica, el emotivismo se adecua a un contexto en que la validez de los juicios morales no encuentra criterios sólidos que hagan pensar que quien habla sobre “lo bueno” o lo “malo” sepa lo que dice. Pero además de tener esto claro, es posible ir aún más lejos en las implicaciones de esta relación entre una corriente filosófica y su contexto histórico. Veamos.

Si existe una manera de identificar lo específico de una cultura, es observando su galería de “personajes”. Los personajes son representantes morales de la cultura. En ellos es donde más claramente se ven encarnados los ideales y teorías que rondan un ámbito moral determinado. Un personaje se hace desde fuera, desde las representaciones ajena puestas en libros, en imágenes, en discursos y en sermones. Estas representaciones son además el espejo en el que los otros se contemplan a sí mismos y a sus proyectos de vida. Si la cultura homérica se reconocía a sí misma a partir de sus personajes heroicos, y si la cultura inglesa de la época victoriana hacía transparentes sus rasgos a partir de

los papeles que en ella cumplían el director de colegio, el ingeniero y el explorador, lo típico y usual de nuestra cultura contemporánea, lo que más claramente encarna nuestros ideales de vida, son el rico esteta, el terapeuta y, sobre todo, el gerente (por lo menos este parece ser el caso en los Estados Unidos de hoy³).

En el diagnóstico que ofrece MacIntyre de la patología moderna, es innegable la relación que establece este autor entre el emotivismo como teoría filosófica y la incorporación que hace de la figura del gerente en su historia de la filosofía moral. Él es quien mejor encarna el desorden moral que nos caracteriza; su protagonismo es lo que hace más evidente la no distinción entre relaciones manipuladas y relaciones no manipuladas. El gerente eficaz es quien mejor provecho saca de afirmaciones como la del emotivismo, sobre la imposibilidad de encontrar un criterio sólido para justificar las acciones. Si los motivos de una acción que afecta a otros no son estrictamente morales, y si remiten más bien a intereses egoístas, entonces el criterio de acción se desplaza de lo estrictamente moral a ámbitos en los que el gerente eficaz es la autoridad. Su éxito como personaje depende del éxito con el que convierte en "verdaderas" sus pretensiones de eficacia, apelando a leyes ficticias de la economía, a supuestos hechos sociales, a la seriedad de los temas en los que ocupa su tiempo, a la necesidad de invertir el tiempo en producir, a "la mano invisible", a la autonomía de las leyes del mercado y, finalmente, a que el mundo se divide entre quienes pueden reconocer esto como hechos y quienes no pueden hacerlo.

Según MacIntyre, estamos en un mundo lleno de ficciones; somos el triste final de un episodio de la historia, que concluye allí donde hemos fracasado en todos los intentos por dar un sentido a los predicados morales. Tanto hemos fracasado, que de antemano estamos ante la triste situación de que dar sentido a los predicados morales ya no tiene sentido. A falta de referentes claros para dar sentido a lo moral ¿con qué contar a la hora de pedirle a las empresas modernas que actúen como agentes morales? ¿No es tarea ingenua pretender pedirle a quien no puede reconocer la relevancia moral de lo que hace, que acaso haga algo que se justifique moralmente?

4. La crítica de Tugendhat a MacIntyre

El punto de partida desde el cual hace Tugendhat sus críticas a las conclusiones de MacIntyre sobre el fracaso del proyecto ilustrado, comparte la pri-

³ Para los propósitos de este artículo voy a detenerme sólo en la figura del gerente. Dejaré de lado al rico esteta y al terapeuta. Vale la pena también aclarar que, si acaso no se puede decir que esta figura del gerente necesariamente se constituye en personaje central de *toda* la cultura occidental y que el gerente sea más prototípico como personaje en la cultura norteamericana, ello no implica que para nosotros, incluso en Colombia, el gerente no tenga una relevancia sociológica lo suficientemente importante como para no considerarlo como personaje.

mera observación de Taylor acerca del cambio que tiene lugar en la modernidad, ante la pérdida de referentes dados para justificar una concepción moral. Las morales tradicionalistas, dice Tugendhat, se caracterizan porque en ellas el individuo “se sentía como en su casa”. Las normas morales estaban prescritas de antemano y el individuo no se veía ante la necesidad de reflexionar sobre ellas. El asunto está en ver en qué medida el hecho de que las sociedades modernas se caractericen por un pluralismo que desvirtúa la primacía de las morales tradicionales, significa necesariamente que el individuo moderno se ve forzado a renunciar a cualquier recurso para justificar una concepción moral. A falta de referentes únicos y dados, las propuestas morales no tienen por qué verse condenadas a un oscuro relativismo, como el que se puede concluir del análisis de la modernidad que ofrece MacIntyre.

En esta parte del trabajo intentaré mostrar que, si bien es cierto que la modernidad abre paso a una pluralidad de intentos por fundamentar lo moral, eso en sí mismo no tiene por qué ser negativo. Es más, que exista esta pluralidad sugiere, entre otras cosas y contra MacIntyre, que la propuesta del emotivismo no termina por convencernos y que, por lo tanto, la historia de la filosofía moral no tiene por qué concluir, ni en el emotivismo, ni en el subjetivismo. Veremos que las diferencias entre Tugendhat y MacIntyre están precisamente en la evaluación que hacen de una situación en la cual el individuo es la última instancia a la que se puede recurrir al intentar dar una respuesta a la pregunta: ¿por qué ser morales? MacIntyre diría que la pregunta misma ha dejado de ser reconocida, y que ha dejado de serlo porque, como vimos, no tiene ningún sentido preguntarse por lo moral en un mundo en el que las distinciones entre relaciones manipuladas y relaciones no manipuladas no se reconocen.

Sin embargo, según Tugendhat, no tiene sentido condenar moralmente a la modernidad por el hecho de que es a partir de esta época cuando la filosofía se ve obligada a replantear lo moral. No es poco lo que se gana cuando por primera vez en la historia la justificación moral se empieza a entender como un genuino problema. Es más, las conclusiones que MacIntyre deriva del hecho de que con el individualismo la modernidad tiene que renunciar a los referentes dados para justificar lo moral, no son aceptables. De la falta de criterios ya dados para justificar lo moral no resulta que la conciencia moderna haya perdido la sensibilidad para diferenciar entre comportamientos instrumentalizados y comportamientos no instrumentalizados. Uno de los grandes logros de la modernidad es afirmar la autonomía de las personas, y sólo a partir de la aceptación de esa autonomía tiene sentido la distinción, para MacIntyre todavía decisiva, entre relaciones manipuladas y no manipuladas. Si bien la crítica de Tugendhat a MacIntyre no olvida los problemas sociales que derivan del individualismo, ellos no pueden llevar a la conclusión de que hay que cuestionar de entrada a la voluntad individual como fuente de moralidad. Las objeciones de Tugendhat

contra MacIntyre invitan a repensar algunos de los eventos más relevantes de la historia de la filosofía. De esta historia rescata el autor la propuesta kantiana como un importante esfuerzo por dar sentido a lo moral, cuando lo único con lo que se cuenta es con la voluntad individual. La propuesta moral de Kant se constituye así en un genuino esfuerzo por pensar la libertad individual en todo su sentido positivo. Es decir, una libertad que se define a sí misma, no a partir de lo que niega, sino precisamente a partir de lo que afirma: la posibilidad de construir por sí misma lo moral. Con lo anterior queda abierta la posibilidad de construir un concepto rescatable de voluntad que posibilite la formación de una conciencia moral. Esto es, un concepto de voluntad que sea libre “para” y no solamente libre “de”. En este sentido, quien tiene una voluntad cuenta con la capacidad de decidir sobre su propia vida y sobre los términos de la relación que construye con los demás.

En el prólogo a la *Fundamentación* dice Kant lo siguiente: “Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta...; que por lo tanto el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori, exclusivamente en conceptos de la razón pura” (*Fundamentación*, 18). Tugendhat se pregunta ¿qué podrá querer decir “necesidad práctica absoluta”? (1997, 98) Kant respondería algo como: una necesidad práctica absoluta adquiere sentido si se reconoce su carácter a priori. Y a esto Tugendhat se pregunta de nuevo: ¿qué quiere decir el carácter a priori de una necesidad práctica? No ve cómo sea posible responder a esta pregunta sin recurrir a una instancia metafísica cuyo sentido Kant no aclara.

Si bien Kant encontró que la validez universal del imperativo categórico sólo es posible en la medida en que el origen de la ley moral sea racional a priori, ello no quiere decir que para admitir la plausibilidad del contenido del imperativo categórico nosotros tengamos que pensar como él. Esto supone hacer una clara distinción entre lo que Tugendhat llama el contenido del imperativo categórico (lo que éste manda) y el proceso que se adelanta en la fundamentación de su validez. Si esta distinción es legítima, no se puede pasar por alto el concepto de moral contenido en el imperativo categórico. Aun cuando hay razones para pensar que el proceso de argumentación basado en la razón, como fundamento último de la moral, es poco convincente, ello de ninguna manera nos conduce al fracaso de toda la propuesta kantiana. Y contra MacIntyre, si es pensable que hay algo todavía por rescatar en contenido del imperativo categórico de Kant, también es pensable que hoy, cuando se habla de lo moral, hay quienes en efecto saben lo que dicen; más aún, hay todavía razones para pensar que podemos ser mejores moralmente. Veamos, entonces, qué puede ser lo rescatable de la propuesta kantiana.

El imperativo categórico dice lo siguiente en su primera formulación: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer que se convierta en ley universal” (*Fundamentación*, 72). En su segunda formulación el imperativo dice lo siguiente: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio” (*Ibd.*, 84). Con el propósito de ir haciendo más claro el camino hacia las conclusiones de este artículo, me permito hacer una traducción de los términos kantianos: “dado que cuentas con una voluntad y que ella es el origen de tus normas para la acción moral, has de reconocer que entre las relaciones humanas hay aquellas que son manipuladas y aquellas que no lo son; opta por el segundo tipo de relaciones, cuando tengas que ver con las personas”. Optar por el segundo tipo de relaciones con los otros no es otra cosa que respetarlos. La actitud moral del respeto consiste en reconocer a todos los demás como sujetos de derechos. Aun cuando se admite que puede ser problemático defender la importancia de los derechos humanos apelando al argumento iusnaturalista, no por ello se convierten éstos en ficciones, como piensa MacIntyre. Los derechos se adquieren en la convivencia entre las personas.

Mi invitación, finalmente, y con ayuda de la críticas de Tugendhat a MacIntyre, es a pensar que a lo “bueno” es posible comprenderlo no como se comprende algo metafísico, sino como se comprende el uso empírico de cualquier otra palabra. Otorgar un sentido a la palabra “bueno” es y sigue siendo una decisión de la voluntad, y comprender este sentido significa querer hacer parte de la comunidad moral. Esta posibilidad no tiene por qué estar reservada a los filósofos que hablan sobre la ética, y menos a aquellos que se excluyen a sí mismos de una sociedad que ha perdido el horizonte moral, como lo hace MacIntyre. Esta posibilidad es, después de todo, la que tiene cualquiera que se haga a sí mismo la pregunta ¿quién quiero ser en relación con los otros? La perspectiva filosófica, no la sociológica o la política, reafirma la posibilidad de dar sentido a esta pregunta. Desde el punto de vista de la filosofía, entonces, aún no queda claro por qué el gerente eficaz no pueda tener buenos motivos para querer ser parte de la comunidad moral, para ser alguien con quien los demás pueden contar y para que esos motivos coexistan con sus intereses económicos⁴. En esta medida, si se concede a la filosofía un espacio para pensar el fenómeno moral, entonces la ética empresarial no es necesariamente otra de esas ficciones de las que suelen apropiarse unos cuantos cuando pretenden cerrar la brecha entre la teoría y la práctica, o un

⁴ Propongo dar a el término “comunidad moral” un sentido kantiano, según el cual es miembro de esa comunidad cualquier persona que pueda pensar de sí misma que está sujeta a un conjunto de normas que la obligan a actuar moralmente en relación con los otros. Esas normas son morales sólo si quienes las suscriben lo hacen de manera autónoma. Agradezco a Leticia Naranjo el haberme hecho ver la importancia de esta aclaración.

insumo más del que se valen los gerentes eficaces para mejorar la producción y las ventas en sus empresas.

Al comienzo de este artículo advertí que las conclusiones de mis argumentos y de los argumentos de Tugendhat contra MacIntyre no conducirían a ofrecer el contenido de la moral para los gerentes eficaces. No me extenderé, por lo tanto, en el asunto de cuáles pueden ser esos motivos que hacen que el gerente quiera sentirse parte de la comunidad moral. Me limito a proponer, con Tugendhat, que quien quiera pensar bien de sí mismo, quien quiera añadir predicados positivos a lo que es y a lo que quiere ser, ha de saber que para hacerlo tiene que contar con los otros como fines en sí mismos y no como medios para sus propios fines; tiene que poder ejercer en favor de una clara diferencia entre relaciones manipuladas y relaciones no manipuladas.

BIBLIOGRAFÍA

Bobbio, Norberto (1997)

“Liberalismo y democracia”. México, Fondo de Cultura Económica.

Dean, Phyllis (1980)

“The Evolution of Economic Ideas”. Cambridge, Mass., Cambridge University Press.

Kant, Manuel (1983)

“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”. Madrid, Espasa Calpe.

Locke, John (1976)

“Ensayo sobre el gobierno civil”. Madrid, Aguilar.

MacIntyre, Alasdair (1987)

“Tras la virtud”. Barcelona, Crítica.

MacIntyre, Alasdair (1991)

“Historia de la ética”. Barcelona, Paidós.

Smith, Adam (1965)

“The Wealth of Nations”. New York, Modern Liberty.

Taylor, Charles (1994)

“La ética de la autenticidad”. Barcelona, Paidós.

Tugendhat, Ernst (1997)

“Lecciones de ética”. Barcelona, Gedisa.

Tugendhat, Ernst (1988)

“Problemas de la ética”. Barcelona, Crítica.





2000 año Nietzsche

**24 DE AGOSTO DEL AÑO 2000:
PRIMER CENTENARIO DE LA MUERTE DE
FRIEDRICH NIETZSCHE**

CURSO-CICLO DE CONFERENCIAS: NIETZSCHE 100 AÑOS

12 sesiones, todos los jueves, a partir del 23 de marzo, de 6:00 p.m. a 9:00 p.m.

PROGRAMACIÓN

23 de marzo	El nacimiento de la tragedia	Ramón Pérez Mantilla
30 de marzo	Consideraciones Intempestivas II	Luis Eduardo Gama
6 de abril	Humano, demasiado humano	Luis Eduardo Gama
13 de abril	La gaya ciencia	Germán Meléndez Acuña
27 de abril	La voluntad de poder	Germán Meléndez Acuña
4 de mayo	El eterno retorno	Ramón Pérez Mantilla
11 de mayo	El nihilismo	Rubén Jaramillo
18 de mayo	La interpretación en Nietzsche	Luis Eduardo Gama
25 de mayo	La metáfora en Nietzsche	Víctor Florián
1 de junio	Arte y verdad	Ramón Pérez Mantilla
8 de junio	Nietzsche según Heidegger	Carlos B. Gutiérrez
15 de junio	Nietzsche y Heidegger: la voluntad de poder como arte	Carlos Eduardo Sanabria

INFORMACIÓN

Inscripción, tarifas y descuentos:

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Teléfonos: (091) 3165384, y 3165000 ext. 16872.

Correo electrónico: fnietzsche100@hotmail.com

Páginas web: <http://members-americas.tripod.com/fnietzsche100>

<http://www.unal.edu.co/activ/fnietzsche100>