



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Estrategia para el desarrollo de la dimensión ético-política de las organizaciones del sector social de la economía: pregunta, diálogo e imaginación

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de

Maestro en Filosofía Contemporánea Aplicada,

presenta:

David Hernández Morales

Dirigido por:

Mtro. Gerardo Cantú Sanders

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

Julio, 2022.

México.



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Estrategia para el desarrollo de la dimensión ético-política de las organizaciones del sector social de la economía: pregunta, diálogo e imaginación

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de Maestra en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta:

David Hernández Morales

Dirigida por:

Maestro Gerardo Cantú Sanders

Mtro. Gerardo Cantú Sanders
Presidente

Dr. Gabriel Alfonso Corral Velázquez
Secretario

Mtra. Yazmín Elena Hernández Tisnado
Vocal

Mtro. Ramsés Hernández Chávez
Suplente

Mtra. Karina Olgún Araujo
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Julio, 2022
México

AGRADECIMIENTOS

A mi familia por el apoyo incondicional.

A la Universidad Autónoma de Querétaro y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca recibida.

A mis compañeros y maestros que me apoyaron con sus puntos de vista y nutrieron este proyecto.

A mi director de tesis y sinodales por su amistad, paciencia y enseñanzas.

A los socios de la cooperativa que han mantenido sus puertas abiertas.

RESUMEN

El estado actual de ética aplicada a las empresas enfrenta cuatro problemas sustanciales: simulación, tutela, reduccionismo antropológico y el conflicto entre rentabilidad financiera y rentabilidad social. Como ética del capitalismo, lamentablemente, esta condena a reiterar el orden social existente. A diferencia de los enfoques de ética empresarial que están orientados a la prescripción de normas a los agentes de la organización, este proyecto es una invitación a la reflexión sobre la confianza, la formación humana y sobre el tipo de sociedad en el que queremos vivir. Tales reflexiones no le son ajenas a las organizaciones del sector social de la economía, es por ello que consideramos que este trabajo abre las puertas a formas nuevas de hacer y de pensar la economía desde la pregunta, el diálogo y la imaginación.

Palabras clave: Ética empresarial, sector social, hermenéutica.

SUMMARY

The current state of ethics applied to companies faces four substantial problems: simulation, guardianship, anthropological reductionism and the conflict between financial profitability and social profitability. As an ethic of capitalism, unfortunately, this condemns to reiterate the existing social order. Unlike business ethics approaches that are aimed at prescribing rules for the agents of the organization, this project is an invitation to reflect on trust, human formation and the type of society in which we want to live. Such reflections are not alien to the organizations of the social sector of the economy, which is why we consider that this work opens the doors to new ways of doing and thinking about the economy based on questions, dialogue and imagination.

Keywords: Business ethics, social sector, hermeneutics.

Contenido

AGRADECIMIENTOS.....	ii
RESUMEN.....	iii
SUMMARY.....	iv
INTRODUCCIÓN.....	1
Hipótesis.....	3
Objetivos.....	6
Aparato conceptual.....	7
ANTECEDENTES.....	13
Ética Aplicada Y Ética Empresarial.....	13
Modos De Implementación De La Ética Empresarial.....	21
Las Organizaciones Del Sector Social De La Economía.....	23
CAPITULO I.- MARCO DE REFERENCIA.....	30
La dimensión ético-política: el gobierno de sí y el gobierno de los otros.....	32
Moralidad y sus modos de comprensión.....	35
Las estructuras de poder.....	41
Dialéctica de la moralidad y las estructuras de poder.....	43
Primera aproximación al sujeto moral de las OSSE: hasta que la virtud se convierta en costumbre.....	46
Segunda aproximación al sujeto moral de las OSSE: el ser inacabado.....	50
CAPÍTULO II.- PREGUNTA, DIÁLOGO E IMAGINACIÓN.....	62
Pregunta: agencia, justicia y democracia.....	65
Diálogo: debate gadamer-habermas.....	84
Imaginación y condición trágica.....	92
CAPÍTULO III.- ESTRATEGIA Y REFLEXIÓN METODOLÓGICA.....	97
Estrategia y desarrollo del proyecto aplicado.....	98
Principales observaciones a partir de categorías empíricas.....	103
Proyecto propuesto.....	112
Alcance del proyecto.....	113
Detalle de la propuesta.....	114

Resultado de cada etapa.....	117
Indicadores de avance	118
Mecanismos de control.....	118
Plan de trabajo	119
Resultado esperado	119
Actividades a desarrollar	120
Riesgos del proyecto.....	120
Responsabilidades de la organización	120
CONCLUSIONES	121
Agencia, justicia y democracia en las OSSE	121
Pregunta, diálogo e imaginación	¡Error! Marcador no definido.
Proyecto antropológico (posible) de las OSSE y la organización como hábitat	122
ANEXO 1. DECLARACIÓN DE IDENTIDAD COOPERATIVA DE LA ALIANZA COOPERATIVA INTERNACIONAL	131
ANEXO 2. CONSENTIMIENTO INFORMADO	133
ANEXO 3. PROPUESTA DE TALLER.....	135
ANEXO 4. ACTIVIDADES DE CONSULTORIA.....	137
BIBLIOGRAFÍA.....	138

INTRODUCCIÓN

La presente investigación versa sobre las condiciones de posibilidad para el desarrollo de la dimensión ético-política de las organizaciones del sector social de la economía (en adelante OSSE). En un cierto sentido se trata de una ética aplicada a las organizaciones, bajo la forma de ética empresarial. Pero también puede entenderse como una práctica filosófica en tanto una ética en la organización. La distinción entre una y otra radica en el papel que el investigador/especialista asume frente los problemas ético-políticos de la organización. En el caso de la ética empresarial, el investigador/especialista es poseedor de un saber útil para la organización cuando esta requiere, entre otras cosas, asesorar a la organización a resolver dilemas éticos que surgen en el devenir de la actividad propia de la organización, definir o clarificar conceptos fundamentales tales como empresa, valores concretos, objeto social, etc. En el caso de la ética en la organización, el investigador/especialista niega su propio saber, no sólo como una cuestión metodológica que le permite estar abierto a otros saberes, disciplinares o no, sino como una actitud filosófica en la que se ponen constantemente a prueba el origen y validez de los propios prejuicios implícitos en la comprensión del fenómeno de la ética empresarial en las OSSE.

Una de las consecuencias de lo anterior es que, durante el proceso de intervención en la organización, el investigador/especialista no prescribe ni moraliza, esto es, no le dice a la organización qué es lo que debería hacer, tutelando la dimensión ético-política de la organización. En todo caso, lo que hace, y en eso consiste la propuesta de esta investigación, es fomentar el desarrollo de las capacidades hermenéutico-deliberativas de los agentes. En todo caso, sí existe desde nuestra perspectiva una dimensión normativa implícita, esta sería la de preguntar, dialogar e imaginar.

Hemos dividido la exposición en cinco apartados. En lo correspondiente a los antecedentes repasaremos el fenómeno de la ética empresarial, cómo surge, de

qué se ocupa, cuál es su objeto, los problemas que presenta y las críticas que necesita afrontar. Con ello veremos porqué llamamos a esta ética empresarial como reiterativa, es decir, como una ética destinada a reiterar el orden social vigente. También revisaremos cómo es que esta ética empresarial llega a implementarse bajo los enfoques de cumplimiento e integridad y los medios o herramientas que normalmente se emplean. Para cerrar este apartado presentaremos que son las OSSE, cómo podemos identificarlas y señalando que es lo que de estas constituye un prerrequisito para la ejecución de nuestro proyecto aplicado, a saber, su carácter democrático y el énfasis en el proyecto educativo de este tipo de organizaciones, especialmente en lo referente a las cooperativas.

En el primer capítulo expondremos: La postura desde la cual abordaremos el fenómeno moral en las organizaciones. Haremos una distinción entre moral y ética. Someramente, a la moral corresponden los hábitos, las conductas y el carácter considerados valiosos por una comunidad; la ética, en cambio, es la reflexión sobre moral que tiene como funciones la de definir el ámbito de la moralidad, sus características y contenidos. Así mismo posee una función crítica, la cual se realiza en tanto discurso justificativo. Esta función crítica aparece, como veremos con Villoro, en dos momentos: la vivencia de la injusticia y la vivencia de un orden social con valores no cumplidos. Coincidimos con este autor en que es necesaria la articulación entre el discurso justificativo de la ética y el discurso explicativo de la política, ya que prescindir del primero haría cualquier orden social válido y prescindir del segundo nos podría en un lugar idealizado carente de las fuerzas sociales que podrían sustentarlo.

En el segundo capítulo reflexionaremos cómo la pregunta, el diálogo y la imaginación posibilitan el desarrollo de la dimensión ético-política de las OSSE. Reflexionar aquí significa poner a prueba el origen y validez de nuestros prejuicios en nuestro intento por comprender los supuestos antropológicos implícitos en los procesos deliberativos dentro de las prácticas económicas sociales y solidarias. Lo que buscamos no es un criterio de racionalidad para fundamentar los valores y

principios concretos con los que las OSSE se identifican o para resolver las controversias o establecer un orden de ponderación entre estos valores y principios o para resolver la tensión en la que se hayan con respecto a la moral social vigente o para juzgar las prácticas económicas sociales y solidarias. Lo que buscamos es comprender tales prácticas y comprenderlas significa dotarlas de sentido. Pero no es que seamos nosotros, investigadores/especialistas, los que, una vez dotando de sentido las prácticas económicas sociales y solidarias entreguemos a las OSSE un catálogo de estas éticamente validadas, sino que los agentes, desde su praxis, desde su experiencia, puedan realizar tal tarea. La pregunta gira entorno al problema de la agencia, la justicia y la democracia; en lo referente al diálogo revisaremos el debate Gadamer-Habermas a fin de articular ambas propuestas de cara al momento aplicado; para cerrar este capítulo veremos las reflexiones de Camps entorno a la imaginación y con ello lo que podemos esperar de la ética.

En el tercer capítulo haremos una narrativa del momento aplicado, sus alcances, hallazgos, dificultades y las condiciones que hicieron o impidieron la consumación de los objetivos planteamos, incluimos la propuesta de trabajo o taller que ha quedado pendiente de realización dadas las condiciones que ahí se explicitan. Finalmente presentamos nuestras conclusiones.

Hipótesis

Si la ética empresarial se concibe como un conjunto de discursos que pretenden transformar las prácticas económicas a partir de la comprensión de lo que es el sujeto moral para proyectar sobre este lo que podría ser, es necesario indagar también por aquellas condiciones que la imposibilitan. En este sentido, valdría la pena preguntarnos si los supuestos antropológicos implícitos en tales discursos son, justamente, una de esas condiciones de imposibilidad.

Ciertamente, las organizaciones del sector social de la economía no están exentas de padecer el mismo problema de confianza¹ que afrontan las empresas privadas y las instituciones gubernamentales. Los casos de fraude y lavado de dinero en cooperativas de servicios financieros y la simulación de emprendimiento sociales con fines de evasión fiscal contribuyen enormemente a este problema. Los agentes con mayores ámbitos de responsabilidad son los miembros de los consejos de administración y los socios que participan en la asamblea general, por tanto, son ellos el sujeto concreto de una ética empresarial que se resiste a ser pura normativa, pura racionalidad, pura abstracción.

A diferencia de los enfoques de ética empresarial (formulados como éticas del capitalismo, reiterativas en ese sentido), este proyecto es una invitación a la reflexión sobre la confianza, la formación humana y sobre el tipo de sociedad en el que queremos vivir. Al ser tales reflexiones de interés para las organizaciones del sector social de la economía, consideramos que este proyecto abre las puertas a formas nuevas de hacer y de pensar la economía desde una mirada filosófica.

El objeto de la presente investigación es la dimensión ético-política de las organizaciones del sector social de la economía (OSSE). Tal dimensión es inherente a toda organización, abarca la moralidad de los agentes, así como las estructuras y dispositivos de poder: el gobierno de sí y el gobierno de los otros.

En cuanto a la moralidad (ethos), comprende los hábitos, las costumbres, el carácter, las motivaciones, los deseos, los razonamientos empleados para deliberar y actuar. En tanto estructuras y dispositivos de poder, refiere al conjunto de principios, normas, criterios, jerarquías y otros mecanismos, explícitos o no, que la organización emplea para determinar diferentes grados de libertad y responsabilidad de los agentes. Estos elementos nos permiten realizar un análisis

¹ No se pretende elevar los niveles de confianza de estas organizaciones, sino de construir las condiciones que permitan la realización efectiva de valores concretos. Consideramos que no hay algo tal como la ética de la confianza, aunque ciertamente se relaciona el comportamiento ético con indicador de confiabilidad de un agente.

de las distintas formas en las que la organización forma la moralidad de los agentes a partir de elementos significativos para estos y, al mismo tiempo, cómo es que la moralidad de los agentes se adapta, se resiste, crea o modifica las estructuras y dispositivos de poder de la organización.

La moralidad y las estructuras de poder no se limitan a la vida de los agentes en la organización, pues ambas responden a las condiciones histórico- sociales. En buena media, las organizaciones se materializan históricamente como formas de integración o de resistencia al orden social establecido.

Por ello, el desarrollo de la dimensión ético-política de las organizaciones, desborda la noción de que el fin de toda organización económica se limita a la eficiencia y a la satisfacción de los intereses individuales de los agentes, pues habilita la comprensión de sí y de su actividad como miembros de una comunidad concreta. Además, permite a los agentes afrontar las consecuencias de la actividad económica que vulneran la dignidad humana y atentan contra la naturaleza. En un sentido más amplio, consiste en la construcción de condiciones objetivas y el desarrollo de virtudes subjetivas que permita a los agentes, en tanto miembros de una comunidad, vivir una vida buena, una vida deseable.

La estrategia para desarrollo de la dimensión ético-política puede realizarse desde varias perspectivas: desde los procesos de toma de decisión orientada a las formas de argumentación y justificación moral; desde el *management* y la cultura organizacional orientado a la integración y gestión de los recursos humanos basada en valores morales y culturales; desde la moralidad de los empresarios orientada a las normas y principios éticos del agente; o desde la concepción de la empresa como organización económica e institución social, la cual cumple una función social determinada en un contexto económico dado y de la que se deriva su responsabilidad social (Conill, 2014).

En nuestro caso consiste en establecer un diálogo entre las éticas universales y contextuales con los saberes populares de los agentes de las OSSE a partir de preguntarnos por: Los presupuestos que determinan la deliberación, individual y colectiva, de los cursos de acción en situaciones concretas; Las formas en las cuales los agentes están habituados a tomar decisiones: sus prácticas, dificultades y contradicciones; Las capacidades, efectivas y deseables, de los agentes para la realización de tales procesos deliberativos; El papel que juegan las estructuras y dispositivos de poder en la determinación de lo que puede ser sujeto y objeto de deliberación.

Este diálogo comprendido no como persuasión sino como búsqueda colectiva de la verdad, permitiría a los agentes: Hacer consciente la determinación sociohistórica de las intenciones, medios, fines, valores y consecuencias implícitas en la toma de decisiones; Reafirmar, modificar o cambiar los presupuestos básicos de la deliberación; Crear un espacio de reflexión que permita la mejora continua de las decisiones que apunte a la excelencia; Proyectar otros órdenes sociales e institucionales donde sea posible la realización de valores objetivos todavía no cumplidos.

La dimensión ético-política así desarrollada habilita el ejercicio de la libertad, la racionalidad en sus múltiples manifestaciones y el sentido de comunidad. De esta manera podemos decir que el desarrollo de la dimensión ético-política es un proceso formativo de los agentes.

Objetivos

Objetivo teórico general:

Fundamentar como es que la pregunta, el diálogo y la imaginación posibilitan el desarrollo de la dimensión ético-política de las OSSE

Objetivos teóricos específicos:

- Analizar críticamente los supuestos antropológicos implícitos en los procesos deliberativos dentro de las prácticas económicas sociales y solidarias.

- Comprender las distintas maneras en las que la organización forma la moralidad de los agentes a partir de elementos significativos para estos.
- Comprender cómo es que la moralidad de los agentes se adapta, se resiste, crea o modifica las estructuras y dispositivos de poder de la organización.

Objetivo general de aplicación: Desarrollar una metodología que permita elaborar una ética-política crítica, anclada en la realidad social y subjetiva de los agentes.

Objetivos específicos de aplicación:

- Coadyubar en la generación de condiciones de posibilidad para desarrollar las capacidades que los agentes requieren para asumir, de forma libre y consciente, compromisos de responsabilidad social, concebirse como agentes de justicia y mejorar sus procesos deliberativos.
- Generar insumos para la implementación o actualización de la infraestructura ética de la organización.

Aparato conceptual

Cuando hablamos de desarrollo de la dimensión ético-política no nos referimos a dos dimensiones por separado, sino a la necesaria articulación para que la ética no sólo sea un adorno de un alma bella o la figuración de un mundo armonioso, sino un intento por configurar una realidad social ligada a las fuerzas reales que podrían sustentarla (Villoro, 2000).

Requiere de una ética que sea crítica a la moral social vigente, siendo esta última una justificación del poder político y el orden social existente. Tal crítica se origina cuando la moral social no cumple con las virtudes que proclama o cuando hay una ausencia en la realización de ciertos valores objetivos.

De acuerdo con Villoro (2000) la ética crítica supone un retorno a los orígenes de la tradición, en contra de las interpretaciones actuales que imposibilitan la realización de las virtudes y valores que proclama. Pero también puede significar una ruptura parcial con la tradición y conducir al descubrimiento de nuevos principios o valores que responden a nuevas necesidades producto del desarrollo y la historicidad de las sociedades.

Pero si un otro orden sociopolítico fundamentado en una ética crítica ha de tener posibilidades de realización en una sociedad concreta, necesita señalar las acciones específicas que conducirían a ella. En la que, de acuerdo con Weber (1919), no es suficiente la convicción de los agentes, sino la responsabilidad ante las consecuencias de dichas acciones y los medios eficaces para lograrlas. ¿Cuáles serían esas virtudes, esos valores y esas acciones? ¿Cómo sería posible determinarlas?

Si la ética ha de superar las nociones abstractas, es necesario que se logre vincular el bien e interés común a los bienes e intereses particulares, intereses de personas que responden a su situación social, moral, incluso existencial. De manera que, de acuerdo con Nussbaum (1999). La ética debe interesarse por la motivación y la intención, la emoción y el deseo: en general, por el carácter de la vida moral interior y por patrones establecidos de motivación, emoción y razonamiento. Debe centrarse no sólo en actos de elección aislados, sino también, y de manera más importante, en todo el curso de la vida moral del agente, sus patrones de compromiso, conducta y también de pasión. Es decir, es preciso superar el supuesto antropológico de la pura racionalidad del agente moral presente en las posturas y enfoques tanto cognositivistas, como dialógicos y contractualistas.

Pero si se aboga por una ética sustancialista-contextual, que, si bien es rescatable el arraigo histórico y el reforzamiento del sentido de comunidad, se pierde toda posibilidad de validez universal lo que llevaría a sostener un cierto relativismo incapaz de trascender el contexto específico de la moralidad (Velasco, 2000).

Tanto Villoro como Velasco, sugieren la rehabilitación del concepto de tradición presente en la obra de Gadamer, como vía para trascender el contexto específico de la moralidad, para dar cuenta de los cambios que se producen en su historicidad y como el ejercicio de una racionalidad crítica. La racionalidad en el reconocimiento de la autoridad de la tradición es ante todo práctica y prudencial, en el sentido que Aristóteles (1985) da a la *phrónesis*, no es la mera aplicación mecánica de principios o inferencias lógicas, sino que es fruto de la deliberación, individual y colectiva, de los cursos de acción en situaciones concretas.

Las decisiones prudenciales más importantes que los agentes toman en el contexto de su tradición no sólo son aquellas que la defienden, sino que también la cuestionan y demandan, en consecuencia, su modificación, cambio o rechazo. Estas decisiones requieren de condiciones sociales objetivas: pluralidad de interpretaciones de la tradición o bien una pluralidad de tradiciones. Pero también requieren de virtudes subjetivas tales como la capacidad de diálogo y aprendizaje de los otros; la capacidad de comprensión hermenéutica de puntos de vista contrarios o ajenos, incluso inconmensurables; y la capacidad de descubrimiento e innovación.

Velasco (2000) piensa que a través de este dialogo intra e intertradicional no sólo se confrontan o cuestionan y evalúan los presupuestos más importantes de la tradición, sino que hace posible la crítica a dichos criterios de evaluación, siendo esta reflexión crítica el principal factor de cambio racional de las tradiciones éticas. Esta perspectiva de las tradiciones ético-morales permite explicar la dialéctica entre moralidad social y ética crítica sin apelar a criterios universales.

Las relaciones entre ética y política y la dialéctica entre ética crítica y moralidad social nos permiten comprender el devenir de los discursos entorno al fenómeno moral y dentro de este marco entender la historicidad de la ética aplicada a la empresa.

Podemos considerar la ética empresarial, en su pluralidad y devenir histórico, como un remedio que cobró fuerza en Estados Unidos a partir de la década de los 70s del siglo pasado cuando tuvieron lugar varios escándalos mediáticos atribuidos al comportamiento no-ético de empresarios y funcionarios del gobierno. Ante la tragedia, la ética empresarial aparece como un dispositivo en el sentido de Agamben, esto es “un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres” (Agamben, 2011, p. 256).

La noción de dispositivo implica un proceso de subjetivación. En la medida que se produce un saber, un discurso, sobre el individuo sobre el que se interpelan determinadas condiciones para que dicho dispositivo tenga el efecto deseado. El sujeto moral que requiere ser educado y formado en ese sentido. Es importante señalar que esta noción de dispositivo tiene una doble significación: como dominación y como libertad. Denunciamos la primera y pretendemos la segunda.

Para Freire (1978) como para Fullat (2011), el educar implica necesariamente un supuesto antropológico, donde el ser humano es un ser de relaciones y no sólo de contactos, no sólo está en el mundo sino con el mundo. Por desgracia, el ser humano está siendo expulsado de la órbita de las decisiones, decisiones sobre el mundo en el que vive, renuncia cada vez más, sin saberlo, a su capacidad de decidir (Freire, 1978). En este proceso se identifica a la educación bancaria como aquella que diferencia entre el que sabe (el maestro) y el ignorante (el educando), y cuya misión consiste en la prescripción del conocimiento y de soluciones, el hombre que se educa es así cosificado (Freire, 2005). En cambio, para la educación popular, el ser humano es un ser inacabado, nunca se es completamente sabio ni completamente ignorante, el ser humano es un ser en acción y en la acción, éste puede transformar la realidad, en interacción y diálogo con los otros (Freire, 1978).

La domesticación, sostenida por la educación bancaria, lleva a los seres humanos hacia una conciencia pasiva de sumisión tanto a otras personas, a los educadores, a un sistema, sea social, sea económico o educacional (Freire, 1993). En el proceso educativo, una de las cuestiones fundamentales es la claridad sobre a favor de quién y de qué, por lo tanto, contra quién y contra qué, hacemos la educación. Mientras más se gana en esta claridad a través de la práctica, más se hace patente la imposibilidad de separar lo inseparable: la educación de la política (Streck, et al, 2015).

Pensando la educación como un acto eminentemente político; el diálogo es la apuesta para generar espacios de reconocimiento, de respeto y de participación; y la pregunta es una estrategia creativa que posibilita develar y estimular nuestra capacidad de transformarnos y transformar el entorno, permiten señalar aquellos elementos claves para una formación ciudadana que plantee en la persona la necesidad de tomar opciones, es decir, de decidir, de escoger; pero también, la necesidad de ser coherente con la opción tomada y las acciones a desarrollar (Jaramillo, 2008). En este sentido es necesaria:

Una educación que facilite la reflexión sobre nuestro propio poder de reflexionar y que tuviese su instrumentación en el desarrollo de ese poder, en la explicación de nuestras potencialidades, de la cual nacería nuestra capacidad de opción, de elegir, de transformar, de liberarnos (Freire, 1978, p. 52).

Entonces, la educación es un acto político y educar es un acto de liberación. Pero ¿Es posible que algo pueda cambiar, transformarse? Freire piensa que no hay educación sin esperanza pero que esta, por sí misma, no tiene la capacidad de cambiar nada. Pensar que la esperanza sola transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza, en el

pesimismo, en el fatalismo. Pero prescindir de la esperanza en la lucha por mejorar el mundo, como si la lucha pudiera reducirse exclusivamente a actos calculados, a la pura cientificidad, es frívola ilusión (Freire, 1993). “Esperanza es optimismo crítico” (Freire, 1978, p. 46).

Si es posible una ética empresarial con potencial liberador, que permita el ejercicio de la autonomía, es preciso que esta no sea bancarizada, que su implementación por medio de procesos de capacitación no consista en la prescripción de soluciones sino en el descubrimiento de las potencialidades de la deliberación individual y colectiva, en el preguntar, en el dialogar y en el imaginar.

ANTECEDENTES

Ética Aplicada Y Ética Empresarial

La ética aplicada se realiza en relación con problemáticas en torno a la fundamentación del criterio bajo el cual es posible juzgar las acciones morales que surgen en distintas disciplinas y actividades profesionales: la medicina, la investigación biomédica, la médica clínica, la empresa, la economía, los medios de comunicación, la tecnología, etc. Su campo de reflexión parte de la complejidad y el desconcierto a raíz de la pérdida de los puntos de apoyo que, en otro tiempo, proporcionaron la religión, ideologías fuertes o formas de organización social más homogéneas que las actuales (Camps, 2017).

La distancia entre la teoría y la práctica es fruto de numerosos debates. La filosofía no escapa de dicho debate, llegando hasta el punto de que puede ser usada con un sentido peyorativo. "Nada más inútil que la filosofía". Aun así, Aristóteles ya decía que tanto la ética como la economía y la política son saberes prácticos (1985: p. 430). El giro aplicado de la filosofía durante mediados del siglo pasado, comandado por la bioética, será un parteaguas en el que la aproximación entre lo filosófico, lo teórico y el mundo de la vida estará guiado por la intención de atender los problemas sociales en tiempos en los que las fuentes la moral y la reflexión ética se caracterizan por su pluralidad (Camps, 2017)

El campo de ética empresarial es extenso. Involucra tanto aspectos económicos como políticos y desde luego morales (Cortina, 2000). No obstante, la unión de las palabras ética y empresa es un oxímoron (Durán-Pich, 2005). Una expresión paradójica a la luz de las prácticas poco éticas de los empresarios. Incluso se llega a afirmar que, de hecho, la actividad empresarial y la economía son amorales, ya que las empresas no tienen responsabilidades hacia la sociedad, sólo hacia sus accionistas, y al carecer de conciencia no pueden elegir deliberadamente. Por lo tanto, su única virtud es generar valor para el accionista. (Moriarty, 2017). Es

una visión en la que la empresa es una tecnología que tiene como finalidad satisfacer los intereses de quienes son sus propietarios.

Sin embargo, existen distintas formas y argumentos que afirman el carácter ético de las empresas. Es tan basto que las áreas que se circunscriben y las formas concretas que adopta obligan necesariamente a definir ciertos criterios para tratar de esbozar historiografías distintas de estos campos.

La entrada correspondiente de la Stanford Encyclopedia of Philosophy se centra en el carácter normativo de la empresa, en su revisión sobre la historia de este campo se ubica el trabajo académico desarrollado en torno a la pregunta ¿Qué es ético en los negocios? Moriarty, autor de dicha entrada, sostiene que el carácter descriptivo queda reservado para las ciencias sociales y el carácter normativo individual (refiriendo al gremio concreto de profesionistas a cargo de las decisiones empresariales) para la ética de las profesiones (2017).

También es posible estructurar el panorama de la ética empresarial a partir de sus objetos de estudio (De George, 2001):

- 1) Análisis de casos que se plantean como problemas morales en el ámbito de los negocios, con el fin de ilustrar comportamientos poco éticos por parte de funcionarios y compañías, así como casos de actos ejemplares tanto individuales como corporativos.
- 2) Investigaciones sobre la moralidad de las prácticas particulares y propias de los actos económicos: precios, productos, procesos. De igual forma se analiza los criterios de responsabilidad con respecto a los consumidores, trabajadores, accionistas, el medio ambiente, etc.
- 3) Formas de estructuración de las empresas con el propósito de reforzar las conductas éticas y dificultar el comportamiento poco ético. En este rubro podemos ubicar estudios sobre fenómenos como la corrupción. Por ejemplo,

el informe presentado por el Consejo Internacional para el Estudio de los Derechos Humanos en 2009 “La Corrupción y los Derechos Humanos: Estableciendo el Vínculo”

4) Metaética. En este rubro se plantea la cuestión del lenguaje moral a entidades que no son seres humanos, por ejemplo, organizaciones productivas, corporaciones, sistemas económicos, etc. Por ejemplo, Moriarty (2017) señala a que autores como Copp, Hess y List & Pettit, creen que las empresas pueden ser agentes morales, mientras que Gilbert, S. Miller y Rönnegard negarían tal condición.

5) Los negocios internacionales, donde se pone en consideración el relativismo moral y cultural, así como las pretensiones de una ética universal cosmopolita. A su vez, se pone el foco de atención en las actividades empresariales realizadas por compañías internacionales en países caracterizados por la corrupción de sus gobiernos o que presentan carencias en materia de Derechos Humanos.

Históricamente se identifican cuatro momentos clave donde aparecen con más fuerza las discusiones entorno a la ética empresarial. Primero, la década de 1970, concretamente en los Estados Unidos, a partir de casos mediáticos como el Watergate (De George, 2015). Un segundo momento tiene su origen se encuentra en la academia, en escritos académicos y reuniones, y en el desarrollo de un campo de enseñanza académica, investigación y publicación. Un tercer momento de este origen de la ética empresarial se refiere a un movimiento dentro de los negocios o al intento para incorporar explícitamente la ética en las estructuras de las corporaciones en forma de códigos de ética, oficiales de cumplimiento, comités y capacitación en esta materia, motivado especialmente por los estragos mediáticos y la demanda de la opinión pública que exige cada vez con más fuerza que las empresas se manejen de forma ética (De George, 2015) y a una ciudadanía más consciente de sus derechos (Cortina, 2000). Un cuarto momento, a nivel

internacional, es el llevado a cabo por la Organización de la Naciones Unidas (ONU) quien a través de reuniones como la Conferencia de Estocolmo sobre el ambiente humano (1972), la Cumbre Planeta Tierra o Cumbre de Río (1992), el Foro Económico Mundial (Foro de Davos) que en 1999 da a conocer el Pacto Global, Cumbre Mundial para el Desarrollo Sustentable de Johannesburgo (2002), establece y difunde la doctrina del Desarrollo Sustentable. Esta nueva concepción del desarrollo capitalista conjuga las dimensiones económicas, sociales y del cuidado del medio ambiente en un todo que pretende terminar con la miseria, el hambre, la injusticia, la inequidad y el desempleo en el mundo (Cuevas Moreno, 2009).

Sin embargo, hay quienes, como Durán-Pich, consideran que el origen de la ética empresarial bien se puede remontar hasta Aristóteles quien ya distingue entre dos códigos: *oikonomicus*, el comercio doméstico, esencial para la vida y el funcionamiento de la sociedad, y, frente a él, *chrematistique*, de donde viene la palabra 'crematística', entendido como el comercio para el lucro (2005). Este sentido la discusión no se centra en el desarrollo del capitalismo, sino en el desarrollo del pensamiento económico en general.

El capitalismo, afirma Conill (2000), está ligado al proceso que desvincula del orden social e institucional tradicional y que se reconfigura con el advenimiento de la modernidad. Esto implica que el capitalismo se convierte, de forma gradual, en el principio básico de organización de la economía, impulsando un proceso de modernización y de racionalización social, en cuya base se encuentra la libertad como requisito para la realización de las actividades económicas. Este cambio supone que la economía prescindiera de las regulaciones morales de las relaciones entre los hombres, pues el orden social completo ya no se funda en la idea de Dios. La economía, como espacio de intercambio y relación entre los hombres, reclama su autonomía y se proclama como un saber liberado de la tradición. Esto significa que las relaciones sociales pueden ya no orientarse por ética alguna, sino que el mercado, que sólo requiere de la libertad de los singulares, funge como una

racionalidad económica modernizada en virtud de la cual toda la sociedad se organiza.

Así, quien mire la realidad desde la perspectiva de los procesos de modernización, considerará el capitalismo y la empresa como mecanismos de la vida social moderna, junto al Estado y al Derecho, que han servido de vehículo para institucionalizar la articulación de racionalidad y libertad (Conill, 2000, p. 53).

La noción de empresa, ligada a la historicidad del capitalismo incorpora los distintos momentos que lo integran, se posiciona como principio ordenador de la economía superando al mercado, pues se presenta en el momento actual como una vía de coordinación racional de intereses. Al darnos esta perspectiva, Conill (2000) pretende decir que la empresa no es más el lugar del conflicto entre capital y trabajo. De este modo, pues, la proclamada eficacia de la economía moderna de mercado ha tenido que compaginarse con su propio sentido ético-social, de tal manera que sus exigencias técnicas (sistémicas) pudieran estar, en definitiva, al servicio del mundo de la vida. En primer lugar el espíritu del empresario burgués, con su mentalidad calculadora, sus virtudes y forma de vida disciplinada; en segundo lugar, el cambio de mentalidad producido en favor de la consideración del interés propio como algo perfectamente legítimo en la realización de un proyecto de vida individual y colectivo en libertad; en tercer lugar el debate sobre el criterio racional como el de utilidad para orientar el desarrollo económico e interpretarlo en términos éticos específicos sirviendo de fundamento para determinar el interés general; en un cuarto lugar, y debido al fracaso del utilitarismo, las nuevas formas de entender la justicia económica, ya sea mediante la defensa de la justicia como equidad o imparcialidad, o bien mediante las reglas de un posible contrato constitucional, que no estarían ya sometidas a la coordinación del mercado.

Es necesario reconocer los progresos que la ética empresarial en el desarrollo de condiciones institucionales y sociales, tanto en la redefinición de la noción de empresa como en el desarrollo de la sensibilidad de estas ante los problemas sociales. Sin embargo, esta ética empresarial, en tanto ética del capitalismo no cuestiona los presupuestos más elementales que hacen suponer que los grandes problemas sociales son inherentes al sistema económico vigente. En este panorama es posible identificar algunas problemáticas:

- Con lo que respecta a los Derechos Humanos, autores como Alain Badiou consideran que no son más que una ideología del capitalismo globalizado que nos presenta una única posibilidad de mundo y de sujeto (Badiou, 2000), frente a la cual es necesario recuperar la capacidad humana de enunciar el bien, pues: “Pretender impedirle representarse el Bien, ordenar sus poderes colectivos, trabajar por el advenimiento de posibles insospechados, pensar lo que puede ser en radical ruptura con lo que es, simplemente es impedirle la humanidad misma” (Badiou, 2004)
- Además, salvo por aquellas perspectivas que se fundamentan en una ética de la virtud, como la de Solomon o la de Moore, la ética empresarial o se reduce a deontología, o bien se fundamenta en el supuesto antropológico del sujeto individual que busca satisfacer su propio interés. En el primer caso, la ética es pura normatividad, como lo señala Moriarty (2017), en tal situación se asume un sujeto que ha de respetar la norma bajo coacción (Lozano Aguilar, 2007). En el segundo caso se limita el campo de acción de la ética (y la política) al cálculo de costo-beneficio, imposibilitando la explicación de fenómenos que ocurren en el plano económico que no responden al interés individual o cuyas alternativas implican la exclusión de intereses a favor de criterios de mayoría (Dieterlen, 2015).
- Las perspectivas de ética empresarial anglosajona cuyo objeto son los procesos de toma de decisión presentan dos problemas: por un lado, el

proceso deliberativo queda estancado en los criterios de argumentación, lo que implica un sujeto puramente racional, por el otro, recurre a los argumentos de diversas teorías a fin de resolver la deliberación, según sea lo más conveniente, dejando la ética en pura instrumentalidad; esto es, un no-compromiso con posturas particulares, sino el uso de un tipo de fundamentación u otra en función de la conveniencia de la situación.

- De acuerdo con Villoro (2002), las perspectivas que proponen soluciones que implican algún tipo de acuerdo ideal imaginario (como en el caso de Rawls o de Apel y Habermas) suponen sujetos abstractos, descarnados de su realidad social, en ordenes sociales ideales prescinden con ello de las fuerzas sociales que podrían sustentarlos.
- En caso concreto de la propuesta de ética aplicada de Adela Cortina (1996) se nos presenta una estrategia que integra elementos aristotélicos (virtud y bien interno), kantianos (principio procedimental de la ética discursiva que reconoce a cualquier sujeto como interlocutor válido) y consecuencialistas (en el sentido de Weber y la ética de la responsabilidad). El momento aplicado, que implica la puesta en marcha de la estrategia en contextos concretos, requiere de la adecuación a las condiciones y a los medios específicos socialmente determinados, en virtud de lo cual, el fin (o el bien) perseguido por una institución (en este caso la empresa) cobra su sentido y legitimidad social que no puede alcanzarse en una sociedad moderna si no es a través de esos mecanismos. Esto puede llevarnos a suponer que, en el fondo, la ética propuesta por la autora es reiterativa, es decir, mantiene el orden social existente. Esto es comprensible si consideramos que su propuesta está pensada en un contexto social que se asume posconvencional, en el sentido de que ha alcanzado un grado de desarrollo moral tal que se orienta por principios universales de justicia, de igualdad, democracia y respeto a la dignidad humana.

Pero nuestra realidad dista mucho de tal condición porque habitamos:

...sociedades donde aún no se funda sólidamente la democracia, donde reina una desigualdad inconcebible para unos países desarrollados, donde el índice de los expulsados de los beneficios sociales y políticos de la asociación a la que teóricamente pertenecen es elevado (Villoro, 2007, p. 15).

En resumen, la pretensión de aplicar una ética empresarial bajo las formas que hemos presentado nos conduciría por dos caminos, a un mismo destino. Por un lado, partir de supuestos antropológicos idealizados que no terminan por enunciar la complejidad humana y, por el otro, reducir la ética a un conjunto de dispositivos disciplinarios orientados a la realización de una única posibilidad de mundo y de sujeto, nos llevan a la reiteración del orden social existente. Por el primer camino nos encontraríamos ante un discurso incapaz de ser realizable en el mundo de la vida porque, al descarnar al sujeto de su realidad, prescinde de las acciones y los medios que permitirían configurar otro orden social; por el segundo nos encontraríamos con un discurso que anula toda posibilidad de formar seres humanos con capacidades de descubrimiento, innovación o transcendencia de las condiciones histórico-sociales que le determinan pues si el orden social existente tiene como característica la injusticia, el sufrimiento ¿qué posibilidades tiene una ética empresarial fundamentada en supuestos antropológicos idealizados de transformar tal orden? Si en el orden social existente el poder político está sujeto al poder económico, y este a su vez concentrado en una fracción mínima de la humanidad, ¿qué posibilidades tiene una ética empresarial que deposita su esperanza en la benevolencia del empresario de transformar tal orden? ¿Qué supuestos antropológicos tenemos que tomar en cuenta para realizar un proyecto de ética aplicada a las empresas que no sucumba ante los discursos que reiteran el orden social vigente?

Modos De Implementación De La Ética Empresarial

Por modos de implementación nos referimos a las distintas maneras que se institucionaliza la ética empresarial, las formas en las que las reflexiones toman cuerpo y presencia en las organizaciones. Generalmente toda empresa tiene establecidos distintos modos, dispositivos, procesos o sistemas que constituyen en su conjunto el sistema de control interno, el cual deriva funciones específicas en figuras clave y especialmente diseñadas para ello: administradores de riesgos, auditores internos, contralores internos, oficiales de cumplimiento, comités especiales, y personal de jerarquía mayor (gerencia, directores generales, jefes de unidad, etc.).

En este sentido conviene distinguir entre el enfoque en el *cumplimiento (compliance)*, generalmente constituido como un sistema de vigilancia basada en castigo y recompensa cuyo propósito es hacer que las personas dentro de la organización cumplan con todas las normas aplicables, tanto internas como las relacionadas con la legislación estatal. El otro enfoque, *de integridad*, tiene como propósito el compromiso voluntario con los valores y principios de la organización (Lozano Aguilar, 2007).

Los procesos de implementación pueden figurar bajo dos tipos de mecanismos diferentes en función de sus destinatarios: las personas o la organización. Los primeros refieren a los procesos por medio de los cuales se ha de buscar la sensibilización, la motivación, la formación de los sujetos en torno a los criterios éticos definidos por la empresa. Generalmente se enuncian como normas materiales ancladas a las prácticas concretas, además de estar ligadas a argumentos racionales, incorporan aspectos simbólicos y afectivos que buscan impactar en las actitudes de las personas. Los segundos son un conjunto de mecanismos que tiene como propósito el crear condiciones en las cuales el actuar ético sea el único actuar posible. Este tipo de normas son de carácter procedimental, objetivo y verificable, pues establecen ciertos estándares o cánones de conducta en

un marco de vigilancia y sanción para hacer efectivo su cumplimiento (Lozano Aguilar, 2007).

La distinción entre la obligatoriedad del enfoque de cumplimiento y la voluntariedad del enfoque de integridad nos sitúa en el debate de la libertad como condición de posibilidad del obrar moral. En torno al primero, problematiza la noción de libertad, concebida como la determinación de la voluntad por sí misma, pues se condiciona el obrar moral a la sanción. En el segundo la voluntad queda condicionada a la razonabilidad de los valores y principios de la organización, así como el posible vínculo entre ellos con la moralidad del agente. Podemos entonces preguntarnos si solamente es posible la implementación de la ética empresarial a partir de estos dos enfoques o si es posible incorporar en el debate la capacidad individual y colectiva de discutir el bien o los valores que han de orientar su actuar en la organización.

Respecto de los mecanismos, estos usualmente vienen de la mano. Si existen mecanismos destinados a la organización debe también incluir mecanismos destinados a las personas que hagan posible la realización efectiva de los primeros ya sea por la vía de la coacción o por vía de la persuasión racional o emotiva.

Además de estos dos enfoques, la implementación de la ética empresarial se realiza mediante asesoría o consultoría (directa o indirecta) cuyo objeto es la como creación o desarrollo de una infraestructura ética (Comités, códigos, balances o memorias) (García Marzá, 2000). En nuestro contexto, la implementación de la infraestructura ética se encuentra condicionada por regulaciones estatales aplicables a organizaciones de tipo financiero. Estas regulaciones tienen como precedente las directrices del Fondo Monetario Internacional y los acuerdos de Basilea. También es posible identificar tal infraestructura como un criterio evaluable de distintivos o certificaciones de responsabilidad social empresarial como el que maneja el Centro Mexicano de Filantropía. Este tipo de instituciones encargadas de auditar o certificar son generalmente financiadas por las mismas empresas que

buscan tal distinción por lo que podríamos sospechar si los procedimientos que emplean responden a intereses no éticos de los mismos empresarios.

Las Organizaciones Del Sector Social De La Economía

¿Cómo inciden estas discusiones en las organizaciones del sector social de la economía? Primero habría que señalar que la actualidad existe un debate en torno a los criterios que determinan que organizaciones se incluyen en el sector social y cuáles no. Al respecto la CIRIEC-Internacional², establece como criterios para su análisis los comportamientos de los actores de la Economía Social y no toma en cuenta los criterios jurídicos y administrativos. Quedando la definición del modo siguiente:

Conjunto de empresas privadas organizadas formalmente, con autonomía de decisión y libertad de adhesión, creadas para satisfacer las necesidades de sus socios a través del mercado, produciendo bienes y servicios, asegurando o financiando y en las que la eventual distribución entre los socios de beneficios o excedentes, así como la toma de decisiones, no están ligados directamente con el capital o cotizaciones aportados por cada socio, correspondiendo un voto a cada uno de ellos. La Economía Social también agrupa a aquellas entidades privadas organizadas formalmente con autonomía de decisión y libertad de adhesión que producen servicios de no mercado a favor de las familias, cuyos excedentes, si los hubiera, no pueden

² CIRIEC-Internacional, International Centre of Research and Information on the Public, Social and Cooperative Economy es la organización científica no-gubernamental de alcance internacional que a día de hoy se alza como la principal referencia académica de estudios acerca de la Economía Social

ser apropiados por los agentes económicos que las crean, controlan o financian. (Pérez de Mendiguren, et al, 2008, p. 5)

En esta concepción de economía social, el principal criterio que define su especificidad es la gestión democrática. Se incluyen a las organizaciones que no busquen la realización de sus objetivos a través del mercado, siempre y cuando realicen una actividad económica de manera formal jurídicamente reconocida y lo hagan de manera democrática.

El concepto de economía social se encuentra articulado con el de economía solidaria que hace referencia a enfoques teóricos, realidades socioeconómicas y prácticas empresariales muy heterogéneas que adoptan una forma diferente de entender el papel de la economía y sus procesos en las sociedades contemporáneas. Según Pérez de Mendiguren y otros (2008) se comprenden mejor si las identificamos geográficamente.

Perspectiva latinoamericana: Con un fuerte componente ideológico anticapitalista-antineoliberalista y un marcado acento político y activista. Se caracteriza por la búsqueda de referentes teórico-conceptuales que den cuenta de los fenómenos económicos alternativos y las distintas experiencias de base solidaria. (Guerra, 2010) Además, mucha de su producción discursiva se realiza en encuentros de redes a nivel continental desde donde se concretan las agendas de acción (Pérez de Mendiguren, Etxezarreta Etxarri, & Guridi Aldanondo, 2008).

Perspectiva europea. Esta perspectiva tiene dos enfoques diferentes: Uno *macro* centrado en disolver las fronteras conceptuales entre economía, sociedad y política que apunta a la democratización de las formas de producción, distribución y consumo, no se define como un conjunto de meras actividades económicas con propósito social, sino que se basa en un concepto ampliado de la economía y de la esfera política pero menos radicalizada. El segundo enfoque, más *micro*, orientado hacia lo empresarial-organizacional, busca articular las prácticas concretas de

economía alternativa (organización, funcionamiento, formas jurídicas, gestión de recursos, etc.) en el mercado dominante de manera que sea posible la convivencia con las empresas mercantiles típicas y el sector público. En este enfoque toma cuerpo el concepto de Empresa Social (Pérez de Mendiguren, Etxezarreta Etxarri, & Guridi Aldanondo, 2008).

Respecto al resto de regiones, los autores citados no hacen referencia. En gran medida por las distancias culturales y por la pluralidad propuestas. J.C. Martínez (2001) considera que, en el continente africano, una gran cantidad de proyectos están orientados y financiados bajo la perspectiva europea. Los gobiernos nacionales abusaron de ellas como instrumento de control y para captar recursos internacionales. La extrema dependencia externa ha dificultado el desarrollo autónomo de los emprendimientos sociales, mientras que la imposición gubernamental ha creado una imagen negativa de estas.

Es importante señalar que las diversas perspectivas y enfoques de la economía social y solidaria hacen necesario dar flexibilidad al concepto a fin de seguir avanzando en su proceso de elaboración teórico-práctica y, al mismo tiempo, ser riguroso en su instrumentación dado el fuerte fenómeno de RSC (ESR en nuestro contexto) ya que aspira a fines como el mejorar la imagen o confianza de la sociedad que distan mucho de los objetivos y el espíritu transformador de las propuestas que acabamos de revisar.

Pese a todo, en nuestro país es muy poco conocida la noción de economía social y solidaria, y dentro de este conjunto la de cooperativa quizás sea la más representativa. Incluso la experiencia nos permite afirmar que un gran número de asociados de instituciones que brindan servicios financieros desconocen las formas de organización y prácticas específicas que las distinguen de cualquier otra empresa. La Ley General de Sociedad Cooperativas las define como:

Art. 2° (...) forma de organización social integrada por personas físicas con base en intereses comunes y en los principios de solidaridad, esfuerzo propio y ayuda mutua, con el propósito de satisfacer necesidades individuales y colectivas, a través de la realización de actividades económicas de producción, distribución y consumo de bienes y servicios (LGSC, DOF, 03-08-1994).

Bajo el concepto de Identidad Cooperativa se agrupan los valores y principios que son observados a nivel internacional por este tipo de organizaciones (Ver anexo 1). Este es el enfoque más conocido. En este contexto, de la perspectiva europea se reconoce como la primera institución de este tipo a la experiencia de Rochdale en Inglaterra en el año de 1844. La cual tuvo como antecedentes inmediatos a los denominados socialistas utópicos quienes, a partir de una crítica al proceso de industrialización en Europa y Estados Unidos, construyeron experiencias como los Falasterios de Charles Fourier o la de New Harmony de Robert Owen. En ellas intentaron reconfigurar las relaciones productivas para dejar de subordinar el trabajo al capital y para establecer relaciones basadas en el esfuerzo propio y la ayuda mutua. A partir de ahí, toda la mitad del siglo XIX vio emerger cooperativas de todo tipo; de consumo, de producción y financieras.

La importancia que los Pioneros de Rochdale le asignaron a la educación quedó evidenciada por su inclusión en las reglas de oro de la cooperación. De allí surge el énfasis en la educación como componente destacado del programa cooperativo:

Se ha dicho que el cooperativismo es un movimiento económico que emplea la acción educativa. Podemos perfectamente alterar el orden de esta frase y

decir que el cooperativismo es un movimiento educativo que utiliza la acción económica, sin que por ello dejara de ser cierta. (Davis, citado por Dominico, H., 2008)

Esto significa que, al concebirse como un proyecto esencialmente educativo, implica una formulación antropológica, que articulada una propuesta concreta de organización económica, atiende las causas y consecuencias negativas del orden socioeconómico vigente.

Al respecto, la Organización Internacional de Trabajo (OIT) en su 90ª Conferencia celebrada en Ginebra en 2002, aconsejó a los países miembros: “Promover la educación y la formación en los principios y prácticas cooperativas en todos los niveles de los sistemas nacionales de enseñanza y formación y en la sociedad en general” (OIT, 2002).

Ahora bien, pese al carácter imprescindible de la educación y la formación en las cooperativas nos hemos percatado que esta se encuentra relegada a un segundo plano, pues “salvo escasas y honrosas excepciones, la educación cooperativa se estaba atendiendo de manera incorrecta, insuficiente y con poca pertinencia para la formación de los cooperadores y el desarrollo del movimiento cooperativo mexicano” (Rojas, 2008).

Las organizaciones del sector social de la economía no están exentas de padecer el mismo problema de confianza que afrontan las empresas privadas y las instituciones gubernamentales. Los casos de fraude y lavado de dinero en cooperativas de servicios financieros y la simulación de emprendimiento sociales con fines de evasión fiscal contribuyen enormemente a este problema. Por ello, los agentes con mayores ámbitos de responsabilidad son los miembros de los consejos de administración y los socios que participan en la asamblea general, por tanto, son las decisiones (las formas en las que habitualmente se toman, los criterios sobre los que se basan) el objeto de una ética empresarial que busca conocer y profundizar

sobre los desafíos éticos que implica la administración colectiva de una organización, las estructuras institucionales que tienen por finalidad la formación ética de los agentes y los mecanismos que son utilizados para la realización efectiva de los valores proclamados por las cooperativas en tanto empresas sociales.

¿Cómo inciden las discusiones de la ética empresarial en las organizaciones del sector social de la economía? Veamos:

- 1) Si la pregunta fundamental de la ética empresarial es ¿qué es ético en los negocios y en la economía?, las OSSE, por su forma de constitución, los intereses a los que responde, así como los valores y principios que promueve, parece tener esta cuestión resuelta. Quedaría aun por explorar si los criterios de rentabilidad de este tipo de instituciones responden a un *oikonomicus*, o una *chrematistique*,
- 2) En términos de estructuras o diseño institucional cuyo objeto sea la persuasión del comportamiento no ético de los agentes, queda evidenciado por los hechos (la burbuja inmobiliaria de 2008 en EUA, cuna del movimiento de la ética empresarial y los casos de corrupción, fraude y lavado de dinero en las mal llamadas cooperativas) ser una propuesta no efectiva para tal propósito.
- 3) Podemos identificar tanto a la ética empresarial como a las OSSE, como parte de un proceso de formación moral en el contexto de sociedades democrático -capitalistas.
- 4) Tanto la ética empresarial como a las OSSE constituyen formas de reflexión sobre los sistemas económicos y el mundo en el que queremos vivir.

En todo caso, si consideramos a las organizaciones del sector social, en particular a las cooperativas, como una propuesta teórico-práctica de ética empresarial tendríamos que preguntarnos

- ¿Qué (o desde cuales) supuestos antropológicos tenemos que partir para realizar un proyecto de ética aplicada a las empresas que no sucumba ante los discursos que, fundamentados en supuestos antropológicos idealizados (descarnados de su contexto histórico-social), reiteran el orden social vigente?
- ¿Cuáles son supuestos antropológicos implícitos en tal propuesta?
- ¿Cómo están estos supuestos articulados con la educación cooperativa?
- ¿Tales supuestos son idealizaciones que terminan por volver irrealizable el proyecto cooperativo? ¿Tienen las cooperativas, como el resto de OSSE, el mismo destino que la ética empresarial?

CAPITULO I.- MARCO DE REFERENCIA

De manera intuitiva, uno podría acercarse a la filosofía en búsqueda de respuestas, de cualquier tipo, de cualquier tema. El hecho es que, al llegar a ella, lo que predomina es ante todo la pregunta. Las respuestas, si podemos considerar como tal a los múltiples discursos de las tradiciones filosóficas, vienen condicionadas por las maneras del preguntar. De tal suerte que la respuesta buscada depende de la manera en que la pregunta es planteada y de la tradición filosófica a la que se remita.

Ciertamente, no es únicamente en la filosofía donde podemos buscar respuestas. Podemos recurrir al discurso científico, al sentido común, a la religión, al mito, a la historia, etc. ¿Por qué recurrir a la filosofía? En tal pregunta tendríamos que tener implícito un supuesto acerca de lo que significa la filosofía. ¿Es una manera de razonar? ¿es el estudio de su historia? ¿es un modo de ser? ¿es un amor a la sabiduría? ¿es una sabiduría del amor? Estamos entonces ante un panorama en el que la respuesta buscada, condiciona por la manera del preguntar y por la tradición filosófica a la que se remita, abre un diálogo en el que esta nunca es definitiva. A fin de cuentas, no se busca para encontrar, sino para seguir buscando.

Sin embargo, en el mundo de la vida, donde la inmediatez reclamada por la urgente necesidad de atender los problemas sociales, económicos, ambientales y políticos que nos afectan, no puede darse el lujo de esperar una respuesta que no puede ser encontrada. Por ello, tomaremos las tradiciones de la filosofía, como preguntas respondiéndose en el devenir de la historia, como una serie de compromisos ineludibles si es que la filosofía aplicada, más concretamente la ética aplicada a las organizaciones, se concibe así misma como elemento o parte de la solución de estos problemas. Siendo sinceros, no creemos que la filosofía, o cualquiera de sus ramas, pueda considerarse como un elemento o parte de solución

alguna. Pero tampoco puede serlo el discurso científico, el sentido común, la religión, el mito, la historia.

¿Significa lo anterior que debemos cruzar los brazos y aceptar con total resignación al mundo de la vida, con sus complejos problemas, tal como es? Desde luego que no. Es este, justamente, uno de esos compromisos ineludibles que nos gustaría asumir en el contexto formativo de una maestría en filosofía contemporánea aplicada.

En este primer capítulo trataremos de exponer: La postura desde la cual abordaremos el fenómeno moral en las organizaciones. Haremos una distinción entre moral y ética. Someramente, a la moral corresponde los hábitos, la conducta, el carácter considerados valiosos por una comunidad; la ética, en cambio, sería una reflexión sobre moral que tendría como funciones la de definir el ámbito concreto de la moralidad, sus características y contenidos concretos. Así mismo tendría una función crítica, la cual se realizaría en tanto discurso justificativo. Esta función crítica aparece, como veremos con Villoro (2009), en dos momentos: la vivencia de la injusticia y la vivencia de un orden social con valores no cumplidos. Coincidimos con este autor en que es necesaria la articulación entre el discurso justificativo de la ética y el discurso explicativo de la política, ya que presidir del primero haría cualquier orden social válido y prescindir del segundo nos podría en un lugar idealizado carente de las fuerzas sociales que podrían sustentarlo.

En los antecedentes hemos problematizado los supuestos antropológicos de la ética empresarial, como ética del capitalismo, tanto en sus planteamientos teóricos como en su operatividad o modos de implementación. Con las debidas reservas, trataremos de recuperar algunos elementos que son su objeto de estudio: los casos concretos (pues en buena medida esta investigación se centra en el análisis de un caso particular), los criterios de responsabilidad de los actos económicos (mismos que tienen como referente inmediato los valores y principios cooperativos), las formas de estructuración de la empresa (problematizada como

dispositivo de control y vigilancia) y las implicaciones que tiene la adopción de una perspectiva universal en contraste con una perspectiva contextual.

La dimensión ético-política: el gobierno de sí y el gobierno de los otros

El objeto de la presente investigación es la dimensión ético-política de las organizaciones del sector social de la economía (OSSE). Tal dimensión es inherente a toda organización, abarca la moralidad de los agentes, así como las estructuras y dispositivos de poder: el gobierno de sí y el gobierno de los otros.

La dimensión ético-política es un ámbito de análisis de la organización que nos permite comprender las relaciones entre *ethos* o moralidad y las estructuras de poder. Esta relación dialéctica se inscribe en las dinámicas histórico-sociales que se traducen tanto en saberes como en un conjunto de prácticas que los agentes asimilan o interiorizan, como un saber de sí y de los otros, que condicionan los modos de actuar y de valorar. Estos modos de actuar y de valorar son observables en los criterios y condiciones en virtud de las cuales los agentes deliberan, es decir, se gobiernan a sí, a otros y por otros.

En cuanto a la moralidad (*ethos*), comprende los hábitos, las costumbres, el carácter, las motivaciones, los deseos, los razonamientos empleados para deliberar y actuar. En tanto estructuras y dispositivos de poder, refiere al conjunto de principios, normas, criterios, jerarquías y otros mecanismos, explícitos o no, que la organización emplea para determinar diferentes grados de libertad y responsabilidad de los agentes. Estos elementos nos permiten realizar un análisis de las distintas formas en las que la organización forma la moralidad de los agentes a partir de elementos significativos para estos y, al mismo tiempo, cómo es que la moralidad de los agentes se adapta, se resiste, crea o modifica las estructuras y dispositivos de poder de la organización.

La moralidad y las estructuras de poder no se limitan a la vida de los agentes en la organización, pues ambas responden a las condiciones histórico- sociales. En buena medida, las organizaciones se materializan históricamente como formas de integración o de resistencia al orden social establecido.

Por ello, el desarrollo de la dimensión ético-política de las organizaciones, desborda la noción de que el fin de toda organización económica se limita a la eficiencia y a la satisfacción de los intereses individuales de los agentes, pues permite la formulación de reflexiones sobre sí mismos y su actividad como miembros de una comunidad concreta. Además, permite a los agentes afrontar las consecuencias de la actividad económica que vulneran la dignidad del hombre y atentan contra la naturaleza. En un sentido más amplio, consiste en la construcción de condiciones objetivas que permita a los agentes, en tanto miembros de una comunidad, vivir una vida buena, una vida deseable.

La estrategia para desarrollo de la dimensión ético-política puede realizarse desde varias perspectivas: desde los procesos de toma de decisión orientada a las formas de argumentación y justificación moral; desde el *management* y la cultura organizacional orientado a la integración y gestión de los recursos humanos basada en valores morales y culturales; desde la moralidad de los empresarios orientada a las normas y principios éticos del agente; o desde la concepción de la empresa como organización económica e institución social, la cual cumple una función social determinada en un contexto económico dado y de la que se deriva su responsabilidad social (Conill, 2014).

En nuestro caso consiste en establecer un diálogo entre las éticas universales y contextuales con los saberes populares de los agentes de las OSSE a partir de preguntarnos por:

- Los presupuestos que determinan la deliberación, individual y colectiva, de los cursos de acción en situaciones concretas.
- Las formas en las cuales los agentes están habituados a tomar decisiones: sus prácticas, dificultades y contradicciones.
- Las capacidades, efectivas y deseables, de los agentes para la realización de tales procesos deliberativos.
- El papel que juegan las estructuras y dispositivos de poder en la determinación de lo que puede ser sujeto y objeto de deliberación.

Este diálogo comprendido no como persuasión sino como búsqueda colectiva de la verdad, permitiría a los agentes:

- Hacer consciente la determinación sociohistórica de las intenciones, medios, fines, valores y consecuencias implícitas en la toma de decisiones.
- Reafirmar, modificar o cambiar los presupuestos básicos de la deliberación.
- Crear un espacio de reflexión que permita la mejora continua de las decisiones que apunte a la excelencia.
- Proyectar otros órdenes sociales e institucionales donde sea posible la realización de valores objetivos todavía no cumplidos.

La dimensión ético-política así desarrollada habilita el ejercicio de la libertad, la racionalidad en sus múltiples manifestaciones y el sentido de comunidad. Este ejercicio es realizable mediante la educación. De esta manera podemos decir que el desarrollo de la dimensión ético-política es un proceso de autoformación de los agentes.

Moralidad y sus modos de comprensión

Las palabras ética y moral derivan de las expresiones griega *ethos* (hábitat, carácter) y la expresión latina *mos* (costumbre o carácter) respectivamente. Es todo aquello que se refiere al modo de ser o carácter adquirido como resultado de poner en práctica una costumbre o hábitos considerados buenos. Ahora bien, cuando agregamos el subfijo *-iké* (disciplina, práctica) tendremos que *Ethiké* es la disciplina, la reflexión, práctica de los modos de ser, de conducirse, del carácter, de las costumbres y/o hábitos que son considerados buenos. (Droit, 2010) La ética es también identificada como filosofía moral, aunque según ciertos modos de plantearse algunos problemas éticos la filosofía política parece ofrecer un mejor enfoque, por ejemplo, la Teoría de la Justicia de Rawls(1985). Contentemos por el momento en decir que la Ética es una disciplina filosófica cuyo objeto de estudio es la moral.

Es tarea de la ética definir si una acción o decisión es susceptible de clasificación moral en función de ciertos criterios. Para Sánchez Vásquez (1969), estos criterios serían: las conductas personales o colectivas realizadas de forma libre, consciente y que afectan a otras personas, o grupos o sociedades. Antes de juzgar un acto como bueno o como justo sería entonces necesario definir si dicho acto es susceptible de ser juzgado. Los criterios referidos son imprescindibles para poder caracterizar lo moral o la moralidad como dimensión distinta de otras, pero con las que necesariamente se articula. Pero dicha caracterización resulta difícil de sostener si partimos de que la acción humana está condicionada por lo inconsciente (algo de lo que nos da cuenta el psicoanálisis), lo histórico-social (sostenido desde un enfoque sociológico) y el individualismo (sostenido sobre todo por los posmodernos y por la interpretación de la perspectiva utilitarista). Terminaríamos admitiendo que una acción moral es teórica y prácticamente irrealizable. Pero el mismo psicoanálisis nos dice que lo inconsciente puede hacerse consciente mediante la palabra, los determinantes histórico-sociales pueden ser trascendidos

mediante la praxis y el individualismo superarse mediante la acción política y el bien común.

Antes de prescribir principios universales de la acción humana, la ética posibilita un modo de ser, un modo de estar en el mundo, en el entender-comprender la propia existencia, el sí mismo en relación con los otros y lo que nos rodea. Pero ese ser no es cualquier ser, sino es ser conforme a lo que es una vida buena o deseable. Entonces la ética, que cumple una función prescriptiva, reguladora de la acción, para ser posible requiere de una función descriptiva que dé cuenta del cómo es que funciona el mundo para que, apoyado en ese conocimiento, pueda entonces realizarse. La ética por lo tanto es un saber práctico.

En el lenguaje común, la libertad es ausencia de determinación. Si algo nos determina, o nos coacciona, difícilmente podemos decir que una acción es libre. Sin embargo, como Sánchez Vázquez (1969) nos aclara, la determinación es una condición necesaria para la libertad. Esta idea choca con la idea kantiana de autonomía. En la Modernidad, Kant (2005) realiza un cambio radical de respecto de la perspectiva empirista. Trata de explicar el conocimiento y la moralidad desde el punto de vista del sujeto que conoce y juzga la realidad y no desde la realidad conocida y juzgada (tal y como lo harían los utilitaristas). Pensando de este modo concluye que las leyes son necesarias porque están en la mente que conoce y no fuera de ella, a su vez esto hace que los juicios sobre el mundo exterior sean objetivos. Pero Kant no se está refiriendo a un sujeto concreto y singular, sino al sujeto cognoscente en abstracto, es decir, el sujeto que todos somos por lo que tenemos en común (Camps, 2017). Sin embargo, el supuesto antropológico abstracto implica concebir al sujeto descarnado de toda su realidad.

La libertad es la piedra angular del sistema moral kantiano. En la Crítica a la razón práctica, intentó demostrar la posibilidad de una ley moral fundamentada en la idea de libertad y de voluntad, misma que no puede ser demostrada empíricamente sino racionalmente, es decir, la posibilidad de una ley moral ha de

descansar en un principio *a priori*. De tal manera que la voluntad no se encuentre sujeta o condicionada y que pueda formularse de manera universal. (Kant, 2005) Entonces, en contraste con el empirismo de su época, sostiene que:

El concepto de libertad es la piedra con la que chocan todos los empiristas, pero también es la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas críticos pues por ello comprenden que necesariamente deben proceder de modo racional (Kant, 2005, pág. 8).

De tal suerte que el fundamento que ha de movilizar la voluntad no ha de ser otro que una razón trascendental que, como necesidad subjetiva conforme a la ley, ha de admitir algo que “irremisiblemente se debe poner como propósito de la propia acción.” (Kant, 2005, pág. 5) Entonces la razón se ha de ocupar de los fundamentos que determinan la voluntad concebida como facultad del querer, de determinarse a sí misma y por lo tanto de ser principio causal de toda representación. (Kant, 2005) Entonces el supuesto antropológico de la ética kantiana implica la racionalidad pura del sujeto para determinar su accionar.

Continuando con Kant, este distingue entre máximas y leyes prácticas. Las primeras hacen referencia a principios de voluntad que el sujeto considera válidos sólo para sí, en cambio, las segundas son reconocidas como universales si dichas máximas son consideradas válidas para la voluntad de todo ser racional, esto implica que las leyes prácticas sólo han de referirse a la voluntad dejando de lado lo que se consigue mediante su causalidad (Kant, 2005). Si la voluntad está fundamentada en el placer o el deseo de felicidad o cualquier otra condición material, la voluntad queda subordinada a otra cosa más que a ella misma y por lo tanto no puede tener la condición necesaria de objetividad y de universalidad. Por lo tanto, una máxima que pueda ser una ley práctica sólo podrá tener la forma de una legislación universal: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al

mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal.” (Kant, 2005, p. 35)

Vemos ahora que la regla práctica, no condicionada por lo material, se representa como un imperativo (un deber) *a priori* (categórico, no determinado por la experiencia) en cuya incondicionalidad material bajo la forma de la ley, la voluntad queda determinada universal y objetivamente (Kant, 2005).

Dicho esto, es posible entonces reconocer que la autonomía de la voluntad es el único principio de toda ley moral, sin una voluntad que se tenga a sí misma como fundamento, ninguna ley moral es posible, de manera que, si existe una condicionante material o coacción, se considera una heteronomía sobre la que no puede fundamentarse obligación alguna (Kant, 2005). Esto supone la necesaria existencia de una voluntad santa, una voluntad pura, buena en sí misma y, de cierto modo, indiferente a las consecuencias de la acción.

Esta noción kantiana de libertad, absoluta y abstracta, coincide con el lenguaje común en entender la libertad es ausencia de toda determinación. Pero entender de este modo la libertad implica reconocer que de hecho nuestras acciones siempre se han de encontrar determinadas, y si la acción humana siempre está determinada no es posible la acción libre y, por lo tanto, ninguna acción es está sujeta a responsabilidad moral. En estas condiciones el sujeto kantiano es un imposible. El imperativo categórico de este sujeto implica que cualquier otro sujeto actué del modo en que uno actúa. Si bien es cierto que la formulación kantiana nos intenta liberar de las determinaciones materiales nos sumerge en la imposibilidad fáctica.

Sánchez Vázquez (1969), como ya mencionamos, intenta escapar de la contraposición entre libertad y determinación con la idea de que la determinación es justamente la condición necesaria para la libertad. Para ello recurre a Spinoza, Hegel y Marx-Engels. Para Spinoza el ser libre es tener conciencia de la necesidad causal de toda determinación, es elevarse del sometimiento ciego y espontáneo a

la necesidad, sin prescindir de ella, es decir, un sometimiento consciente. Para Hegel la libertad está puesta en relación con la historia, “el conocimiento de la necesidad depende, en cada época, del nivel en que se encuentra en su desenvolvimiento el espíritu, que se expresa en la historia de la humanidad” (Sánchez Vázquez, 1969, p. 123) Para Marx y Engels, con Spinoza y Hegel de precedentes, la libertad es conciencia histórica de la necesidad que le determina. Pero este conocer no se limita a lo teórico, la libertad es la posibilidad de transformación sobre la base de la interpretación de la necesidad que condiciona la realidad social. Así Sánchez Vázquez concluye:

El hombre es libre de decidir y actuar sin que su decisión y acción dejen de estar causadas. Pero el grado de libertad se halla, a su vez, determinado histórica y socialmente, ya que se decide y actúa en una sociedad dada, que ofrece a los individuos determinados pautas de conducta y posibilidades de acción. (Sánchez Vázquez, 1969)

Entonces el criterio de libertad puede cumplirse en el reconocimiento de las determinaciones, de la necesidad causal, que son propias de nuestra época. En el contexto de la ética empresarial, por lo tanto, y conforme a la idea de ética que queremos desarrollar, es imprescindible tomar conciencia de dicha determinación, no con el fin de rendirnos ante ella, sino como posibilidad de su transformación. Aquí tiene lugar la noción de moral como fuerza, como coraje necesario para confrontar la realidad existente.

Esto nos lleva al siguiente criterio de la acción moral, la conciencia. En primera instancia se podría objetar ya no la determinación causal del contexto, sino la coacción que emana del propio individuo, el inconsciente. Para Freud (1915) la condición inconsciente de todo acto humano es imposible de superar. Pese a que el desarrollo del psicoanálisis se da en el plano de la clínica, Freud no teme

adentrarse en el plano de lo social, en su célebre introducción a la Psicología de las masas y análisis del yo afirma que toda psicología es psicología social. Con ello nos advierte que el proceso de formación de lo inconsciente siempre esta precedido por las conductas y los imaginarios de los agentes que participan en el desarrollo de nuestra personalidad. Pero no nos detendremos en este punto, salvo que busquemos la reducción de lo ético a lo psicológico.

Refiramos entonces la conciencia del acto moral a la explicitación de intenciones, medios, fines y consecuencias del acto. Respecto de las intenciones podemos decir que todo acto moral tiene por objeto lo bueno, la felicidad o la justicia, el acto moral es, en principio, válido si los argumentos que lo sustentan son razonables. Pero no nos referimos a la razón formal-abstracta de Kant, libre de toda relación con lo material, sino a los argumentos que pueden darse como justificación del acto, por ejemplo, la vivencia de una situación injusta. La acción moral frente a lo injusto se justifica en la necesidad, en la exigencia de justicia. A menos, claro está, que aquel que vive una situación de injusticia sea masoquista, pero en este caso el masoquista no pretenderá salvarse del sufrimiento pues es ello donde encuentra su goce. Pero no es ese el caso cuando hablamos de ética empresarial. Ahora bien, la intención del acto puede encubrir otras intenciones ¿cómo develarlas? La comprensión hermenéutica nos da algunas vías. De acuerdo con Martínez (2004) el descubrimiento de las intenciones nos permite establecer un contexto y un horizonte que facilitare la correcta comprensión de la acción o conducta específica que constituye el objeto de nuestra investigación.

Por conciencia de medio y fines nos referimos por un lado la racionalidad del fin buscado que implica necesariamente la racionalidad de los medios empleados. Pero los medios no se justifican en función de un fin razonable, en muchos casos la conciencia de lo medios podría advertirnos que determinados modos de actuar son inmorales aun cuando el fin esté plenamente justificado.

Respecto a la conciencia de consecuencias es necesario comprender que, a diferencia de la teoría de la elección racional que establece los criterios para una elección adecuada una vez que se conocen todos los desenlaces posibles de la decisión, los resultados o consecuencias siempre incluyen factores que escapan de nuestro control. Pese a ello, una acción o decisión moral no debe prescindir de la consideración de los resultados, de hecho, es mediante la experiencia y la reflexión la que nos ayuda a ir reconociendo en que situaciones y en que contextos la medida de nuestros actos son o pueden ser más adecuados.

Con los dos elementos que hasta ahora hemos referido es necesario señalar que si la moral ha de ser necesariamente libre y consciente podríamos preguntarnos ¿Entonces la moral es siempre individual? ¿Si la moral son modelos de conducta ideal socialmente establecidos, y tales modelos condicionan la acción del agente, incluso aun si el mismo agente no puede dar cuenta de ellos, cómo es posible entonces sostener que la moralidad se realiza como libertad y conciencia?

Para responder a esta última pregunta, revisemos el último criterio de la acción moral: la afectación a otros. Esto nos lleva a la acción política y el bien común, a la articulación entre ética y política.

Las estructuras de poder

Por estructuras de poder, nos referimos a la ordenación de las relaciones (de poder) entre los agentes. En el ámbito de las organizaciones, es la manera en que los distintos elementos (agentes, funciones, facultades, ámbitos de responsabilidad, medios y fines) se encuentran dispuestos para la realización efectiva de aquello que la moral social justifica. Describe el gobierno de los otros. Por ello, la vivencia de la injusticia no es otra cosa que un daño no justificado por un poder o una relación de poder que produce la exclusión de agentes concretos. El análisis de las estructuras de poder nos permite dar cuenta de las formas en que el obrar moral se encuentra condicionado. En ellas podemos dar cuenta de cómo la disposición de estos elementos se traduce en la prescripción de determinadas pautas de

comportamiento que pretenden formar un conjunto de hábitos y costumbres que tiene por finalidad formar un carácter en los agentes en función del valores y principios de la organización a fin de que esta pueda alcanzar los objetivos por los cuales esta se ha fundado. Pero no sólo los condicionan o determinan, sino que se convierten en los mecanismos por medio de los cuales la crítica a la moral vigente se puede concretar en la realización otro orden social o institucional. Tal ejercicio de poder sería no sólo mediante el empleo de tal estructura, en tanto medio, sino a partir de su cuestionamiento.

Para Villoro (2000), la política y la ética, tienen un objeto en común, los comportamientos de los individuos en tanto sujetos sociales. Difieren en cambio en que la política explica los comportamientos en sus relaciones con las estructuras de poder y sus juicios obedecen a una racionalidad teórica en tanto establece relaciones descriptivas de causa-efecto y medios-fines, mientras que la ética justifica los comportamientos realizados en función de valores objetivos, sus juicios son prescriptivos referidos como racionalidad práctica.

Pese a esta distinción, ambos discursos se requieren mutuamente. La política necesita apelar a valores objetivos, deseables, que justifiquen el ejercicio del poder. Sin esta justificación, dice Villoro (2000), el poder ostentado aparece entonces como arbitrario. En cambio, ética sólo es el adorno de un alma bella o la figuración de un mundo armonioso, una ilusión vacía, si prescinde de las fuerzas reales que podrían configurar otra realidad social.

La articulación entre política y ética puede lograrse si se parte, según Villoro, de la distinción de dos niveles de conocimiento y práctica de la moral: moral social y ética crítica. Por moral social se refiere al conjunto de reglas que de hecho una sociedad sigue para la realización de ciertos valores comunes, en virtud de las cuales el individuo se socializa y con ellos desarrolla una dimensión moral.

Dialéctica de la moralidad y las estructuras de poder

La relación de la moral social con el sistema de poder tiene dos polos: uno en el que la moral social justifica el poder político cuando este último se puede enmarcar en el *ethos* o con el *mos* de la sociedad, es decir, se relaciona con lo que efectivamente los individuos consideran deseable, con los modos, las costumbres heredadas. De tal suerte que reitera una situación existente (Villoro, 2000) Por ejemplo, un valor común que se expresa popular e imperativamente como “chingarle”, es decir, demostrar una cierta actitud de entrega y sacrificio frente al trabajo. Pero el mismo comportamiento puede describirse como una expresión de esfuerzo irracional frente a las necesidades de la empresa a costa del bienestar personal.

En el otro extremo, continúa el autor, la moral social y el poder político pueden oponerse. En tal caso el poder político choca con la moral social vigente lo que hace imposible la adhesión común necesaria para la persistencia del control político y emerge la ingobernabilidad.

La moralidad social constituye sólo un primer nivel, precrítico, de la ética. La ética crítica empieza cuando el sujeto se distancia de las formas de moralidad existentes y se pregunta por la validez de sus reglas y comportamientos. Puede percatarse de que la moral social no cumple con las virtudes que proclama (Villoro, 2000, p. 7).

Frente a esta distancia entre lo proclamado como discurso de una moralidad concreta y lo que de hecho ocurre, el sujeto cuestiona la validez de los principios y reglas los cuales remiten a una tradición específica. En tal situación una de las vías de la ética crítica supone un retorno los orígenes de la tradición, en contra de las interpretaciones actuales que imposibilitan la realización de las virtudes y valores que proclama. Pero también puede significar una ruptura parcial con la tradición y

conducir al descubrimiento de nuevos principios o valores que respondan a nuevas necesidades producto del desarrollo y la historicidad de las sociedades.

En todos los casos, la ética crítica, lejos de adecuarse a la moralidad convencional, le opone la adhesión a valores prioritarios que rompen con ella. A la vez, propugna por la realización de una sociedad parcial o totalmente otra, ajena al sistema de poder existente (Villoro, 2000, pág. 8).

En la modernidad, argumenta Villoro, la tensión entre ética y política da origen a dos proyectos contrarios. Por un lado, el intento de fundamentar la asociación política en principios éticos, cuyas versiones contemporáneas, de la mano con J. Rawls y J. Habermas, recurren a diversas versiones de un consenso hipotético en el cual los individuos guiados por principios racionales logran establecer los principios universales que deben de regir una sociedad justa. Por otro lado, y en contraposición a lo anterior, se busca liberar a la política de la supeditación de la ética, reduciendo está a un factor de una ciencia política, para lo cual se recurre a diferentes estrategias teóricas: 1) establecer la política como técnica racional del poder, 2) La concepción de la política como choque de intereses particulares y 3) La fundamentación de ciencia política como ciencia casual determinada por el conflicto de grupos y clases sociales. Estas tres estrategias teóricas, aunque desarrolladas en momentos distintos de la modernidad, tienen en común la explicación del comportamiento político a partir de intereses no-morales de los agentes y las relaciones causales entre ellos (Villoro, 2000).

Como puede advertirse, ambos proyectos presentan algunos problemas. Al intentar fundamentar lo político en la ética, se recurre a postulados de un orden social que son ideales y abstractos, imposibles de poner en relación con la situación social existente, pues presiden de "...los hechos reales que inciden en la realización

de relaciones sociales justas y los medios necesarios para lograr ese fin” (Villoro, 2000, p. 13). Otro de los problemas es la motivación, pues al quedar el bien común ligado a una voluntad abstracta prescinde a los intereses particulares, de los sujetos ligados a sus situaciones concretas. En el caso del proyecto que reduce la ética a un factor de la ciencia política los problemas no son menores. Cuando se elimina la justificación ética de la política cualquier orden político resulta igualmente válido además de que el sujeto queda definido como agente que busca siempre su mayor beneficio individual. (Villoro, 2000)

Para superar ambos proyectos teóricos ético-políticos de la modernidad, Villoro traza algunas vías que son imprescindibles para la formulación de una ética concreta.

En primer lugar, no es posible prescindir de ambos lenguajes. Una ética concreta necesita del lenguaje que justifique el valor moral de las acciones y las consecuencias, así como el lenguaje que habla de la relación causal entre hechos, acciones y sus consecuencias. Si se prescinde del primero quedaría excluido hablar de la relación causal que pudiese haber entre ellas, si sólo permitimos el lenguaje causal, las acciones se juzgarían en relación a su eficiencia para realizar un efecto, careciendo de sentido toda referencia a su justificación moral.

En segundo lugar, la reivindicación del bien común. Las acciones emprendidas por el poder político se han de orientar en la realización de un bien común, esto es la postulación de valores objetivos que reflejen una situación social deseable no sólo para individuos o grupos particulares, sino que debe ser preferida para cualquiera, al mismo tiempo que parte de una situación existente en la que se contrapone una situación todavía no existente.

En tercer lugar, la superación de los supuestos antropológicos, tanto la del sujeto abstracto, puramente racional descarnado de toda situación concreta como la del sujeto individualizado que sólo aboga por sus intereses particulares. Por lo tanto, el sujeto moral es, necesariamente, un sujeto político que situado socio-

históricamente, es capaz de identificar su interés particular con el interés colectivo, con el bien común, que como valor objetivo deseable y preferido por cualquier otro puede, por medio de su asociación con ese otro, instrumentar los medios necesarios para alcanzar un fin, una situación todavía no existente.

Primera aproximación al sujeto moral de las OSSE: hasta que la virtud se convierta en costumbre.

La ética para Aristóteles es una teoría de la acción humana en el mundo, es un saber práctico, que se basa en la experiencia y en la búsqueda del bien para el hombre que es, al mismo tiempo, el bien de la *polis*, porque es en el contexto social donde, de hecho, se realiza la excelencia del ser humano. (Camps, 2017)

A diferencia de Platón, Aristóteles piensa que la idea no existe separada de los individuos concretos, sino que existe en los individuos concretos. A su vez en cada ser es preciso distinguir lo que es y lo que tiende a ser (lo que es acto y lo que es en potencia). El cambio universal es el paso incesante de la potencia al acto. Por lo tanto, el hombre ha de realizar con su esfuerzo lo que es en potencia. Aristóteles concibe el ser humano como animal que tiene *lógos* (que habla y razona) y como animal político (que vive en la *polis* y su existencia es social). (Camps, 2017)

Aristóteles (1984) parte de la afirmación de que el fin hacia lo que cada cosa tiende es el bien de esa cosa. Reconoce que hay fines que sirven a otros. Entonces el bien (o el fin, el *telos*) del ser humano es la felicidad (*eudaimonía*), de manera que la ética trata sobre de los medios más adecuados para que se realice el fin o el bien propio del hombre. Esos medios constituirán la «vida buena» o la mejor forma de vivir. Considera que el bien no ha de ser una Idea, sino que el bien, en su diversidad ha de ser sustancial.

La virtud (*areté*) forja el carácter (*éthos*) y por medio de esta se logra la excelencia, es decir, el bien se identifica con lo mejor (Aristóteles, 1984). El ser

humano, que va en busca de su bien o de aquello que puede hacerle feliz, tendrá que aprender a vivir de acuerdo con la virtud.

... siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante <bastan> para hacer venturoso y feliz (Aristóteles, 1984, p. 142).

Si bien, se reconoce que existen aspectos de la realidad (la fortuna) que no pueden ser cambiados, Aristóteles (1984) afirma que el ejercicio de la virtud es un acto de voluntad, pues siempre, en cada situación, tendremos posibilidad de elegir entre dos extremos, siendo el punto medio la medida de la virtud.

Ahora bien, la virtud de cada cosa explica el especial modo de ser de la cosa; dicho de otro modo, consiste en el ejercicio correcto de su función. Para que el ser humano consiga su *telos* necesita practicar la virtud, es decir, en su actuar debe encontrar el punto medio de modo que dicho actuar no sea excesivo o sea deficiente. Pero este punto medio no es un criterio universal, no es válido para todas personas ni para todos los casos. Esta posibilidad de encontrar el punto medio se logra a través de la virtud dianoética de la *phrónesis* (traducido como prudencia). La virtud es no propiamente una facultad, sino un modo de ser.

Dada la naturaleza social del ser humano es inevitable el paso que hay que dar de la ética a la política, ya que la política es, en definitiva, el fin último de la acción humana, donde la idea de felicidad aristotélica tiene sentido. Es decir, no se puede llevar una vida moral individual sino como miembro de una comunidad. El hombre bueno ha de ser al mismo tiempo un buen ciudadano. Finalmente es necesario señalar que, con este autor, la ética se presenta por primera vez como un contenido específico que puede ser enseñado, de lo cual se desprende que el objeto de la ética será la formación de la persona (Camps, 2017).

La ética de la virtud no sólo se deriva de la perspectiva de Aristóteles. En general el tema de la virtud constituye una preocupación para la Grecia antigua, desde Sócrates a Epicúreo, desde los sofistas a los estoicos, Cada autor y cada escuela constituye un punto de aproximación a la reflexión sobre qué es una vida buena, una vida digna de ser vivida.

Solomon (2001) se pregunta si en el ámbito de los negocios el hacer dinero es el fin verdadero o si se hace para algo más. Considera que la calidad, la creatividad, la cooperación, son características esenciales del espíritu humano. Por ello, estas cualidades y prácticas no constituyen un medio sino un fin que sirven a la consecución de la felicidad. Si se desea ser feliz, no debe aspirarse a alcanzar la felicidad, sino que deben perseguirse otros objetivos, las virtudes. Siguiendo a Aristóteles, Solomon considera desde la perspectiva de la virtud es fundamental la integración del individuo en la comunidad. Bajo esta perspectiva, cualquier actividad (incluyendo los negocios) no se considera buena si dicha actividad no mantiene relación alguna con la comunidad y vive a costa de ella. Por ello el concepto de confianza juega un papel central en la concepción de la ética empresarial.

Por otro lado, la propuesta de Moore (2005) no se remonta a Aristóteles como en el caso de Solomon. Toma la noción de virtud de MacIntyre y la aplica a los negocios. Para MacIntyre, hay ciertos bienes internos a las prácticas, y que ciertas virtudes son necesarias para lograr esos bienes. Sobre la base de MacIntyre, Moore

desarrolla la idea de que los negocios son una práctica y, por lo tanto, tiene ciertos bienes internos, cuyo logro requiere el cultivo de las virtudes comerciales. Con estas consideraciones, la ética aplicada de las virtudes consistiría en las formas en que las empresas, en tanto comunidades, han de estructurarse de manera que sus miembros puedan alcanzar una “vida buena” (Moriarty, 2017)

La virtud del sujeto moral y las virtudes estructurales como vía para el desarrollo de la dimensión ético-política de las OSSE pone énfasis en el carácter sustancial-contextual de la ética. De esta manera es posible rescatar el arraigo histórico y el reforzamiento del sentido de comunidad de organizaciones concretas. Sin embargo, nos llevaría a perder toda posibilidad de validez universal lo que implica sostener un cierto relativismo incapaz de trascender el contexto específico de la moralidad (Velasco, 2000).

Velasco (2000) propone la rehabilitación del concepto de tradición para superar el dilema de la racionalidad universalista y el contextualismo relativista. En este sentido se vuelve patente la necesidad de reconocer, siguiendo a Gadamer, la autoridad de la tradición no como un acto de sumisión irracional, sino como un acto de razón y libertad en el que los agentes reconocen los valores, juicios y principios de la tradición sobre su mero juicio personal.

La racionalidad en el reconocimiento de la autoridad de la tradición es ante todo práctica y prudencial, en el sentido que Aristóteles da a la *phrónesis*, no es la mera aplicación mecánica de principios o inferencias lógicas, sino que es fruto de la deliberación, individual y colectiva, de los cursos de acción en situaciones concretas.

Ahora bien, las decisiones prudenciales más importantes que los agentes toman en el contexto de su tradición no sólo son aquella que la defienden, sino que también la cuestionan y demandan, en consecuencia, su modificación, cambio o rechazo. Estas decisiones requieren de condiciones sociales objetivas: pluralidad de interpretaciones de la tradición o bien una pluralidad de tradiciones. Pero también

requieren de virtudes subjetivas tales como la capacidad de diálogo y aprendizaje de los otros; la capacidad de comprensión hermenéutica de puntos de vista contrarios o ajenos, incluso inconmensurables; y la capacidad de descubrimiento e innovación.

Velasco (2000) piensa que a través de este diálogo intra e intertradicional no sólo se confrontan o cuestionan y evalúan los presupuestos más importantes de la tradición, sino que hace posible la crítica a dichos criterios de evaluación siendo esta reflexión crítica el principal factor de cambio racional de las tradiciones éticas. Esta perspectiva de las tradiciones ético-morales permite explicar la dialéctica entre moralidad social y ética crítica sin apelar a criterios universales.

En resumen, el enfoque en la virtud del sujeto moral y las virtudes (bienes internos) de la organización como vía para el desarrollo de la dimensión ético-política de las OSSE, implica la posibilidad del ejercicio de la *phrónesis*, la deliberación, individual y colectiva, de los cursos de acción en situaciones concretas, donde la pluralidad de interpretaciones respecto de la o las tradiciones que constituyen la moralidad de la empresa requiere, además, el desarrollo de las capacidades de diálogo, comprensión hermenéutica y descubrimiento e innovación, de manera que la racionalidad práctica así entendida apunte al *telos* tanto del sujeto moral como de la organización, cuya vinculación con el contexto social no puede ser marginal sino constitutiva.

Segunda aproximación al sujeto moral de las OSSE: el ser inacabado.

En los antecedentes hemos problematizado los supuestos antropológicos de la ética empresarial, como ética del capitalismo, tanto en sus planteamientos teóricos como en su operatividad o modos de implementación. Vimos como tales discursos reiteran el orden social existente, principalmente por dos motivos: por un lado, partir de supuestos antropológicos idealizados que no terminan por enunciar la complejidad humana y, por el otro, reducir la ética a un conjunto de dispositivos

disciplinarios orientados a la realización de una única posibilidad de mundo y de sujeto.

También revisamos el contexto general de las OSSE definiendo las perspectivas con respecto al orden social existente, las cuales oscilan entre planteamientos que abogan por una ruptura radical o parcial, y planteamientos que abogan por una integración en tal orden. Presentamos a las cooperativas, los valores y principios que las identifican a nivel internacional haciendo énfasis en el papel de la educación cooperativa como regla de oro (o principio que hace posible el ejercicio de los demás principios), señalando que el abandono y tratamiento no adecuado de este principio, aunado a los casos de fraude, lavado de dinero y la sobredeterminación de criterios como los del FMI, constituyen los principales problemas que pueden ser abordados desde la ética aplicada.

Para tal abordaje empleamos como perspectiva central dimensión ético-política, la cual nos permite poner en relación la moralidad (como actos de libertad, conciencia y afectación a otros que implican hábitos, costumbre y carácter) y las estructuras de poder (cómo la disposición de estos elementos se traduce en la prescripción de determinadas pautas de comportamiento que pretenden formar un conjunto de hábitos y costumbres que tiene por finalidad formar un carácter en los agentes, en función de los valores y principios de la organización a fin de que esta pueda alcanzar los objetivos por los cuales se ha fundado). Esta relación nos permite articular el discurso justificativo de la ética con el discurso explicativo de la política; reivindicar el bien común (cuya premisa se identifica con el núcleo moral de las OSSE) y poner de manifiesto la necesidad de superar los supuestos antropológicos que cuestionamos en los antecedentes.

En nuestro intento de superar tales supuestos antropológicos realizamos una breve caracterización de la perspectiva de Aristóteles. Este retorno nos sitúa en el contexto contemporáneo en las éticas contextualistas, presentándose un nuevo problema: el relativismo moral. Para superarlo, debemos rehabilitar el concepto de

tradición. Este retorno a la tradición posibilitaría, como un acto de razón y libertad, el reconocimiento de los valores, juicios y principios de la tradición sobre nuestro mero juicio personal.

Pensemos ahora que la ética empresarial en el ámbito de las OSSE no puede ser una prescripción de valores y principios universales so pena de convertirse en heteronomía, pero tampoco puede tratarse de una reivindicación acrítica de la moral social vigente en su contexto determinado. Para lograr lo referido en el primer apartado de este capítulo, problematizaremos la noción de educación que nos serviría de base para nuestro planteamiento aplicado.

En la modernidad, Kant, Hegel, Comte y Condorcet, tenían bastante claro cuál debería ser el papel de la educación en el proceso de construcción del ideal del hombre moderno; Autónomo, respetuoso de la ley, ordenado, libre, igualitario, fraternal. De manera que el hombre, para ver completada su segunda naturaleza, debía primero someter su primera naturaleza: irracional, deseante, libertina, barbárica, indisciplinada, caótica. Ya sea por vía de una razón trascendental, un espíritu absoluto, la ciencia positiva o el ejercicio de los derechos, el discurso de la modernidad deposita sus esperanzas en una educación que tiene como condición fundamental apropiarse de los avances de su época.

Sin embargo, las promesas de progreso, civilidad, bienestar, igualdad, estado de derecho, hoy en pleno siglo XXI, parecen muy lejanas. Pareciera que la Naturaleza, tras siglos de intentar dominarla y ponerla al servicio de nuestro antropocentrismo, se ha revelado contra nosotros y nos ha transformado en autómatas, egoístas, insolidarios, irracionales, indiferentes.

Kant (2009) decía que el hombre es lo que la educación ha hecho de él. Las instituciones educativas, imaginadas como máquinas sofisticadas, cuyo *input* son los cuerpos dóciles que serán forjados y transformados en ciudadanos útiles para el Estado, para el progreso de la ciencia y para el logro del bienestar común, hoy en

día parecen más bien constituir seres útiles que están al servicio de intereses particulares, o bien los del capital o bien los de la propia vanidad.

Si la educación es lo que convierte al hombre en ser humano ¿Será que la educación pensada por los modernos en realidad ha apagado la luces en nosotros? Tomado como base el principio de especificidad de M. Foucault, nos proponemos realizar un breve análisis del discurso educativo moderno, intentando dilucidar con Fullat la posibilidad de imaginar la configuración de una realidad social mejor a través de la educación como lenguaje y diálogo.

El principio de especificidad

M. Foucault (1999), en su libro *El orden del discurso*, parte del supuesto de que en toda la sociedad existe un conjunto de procedimientos que tienen por objeto controlar, seleccionar y redistribuir la producción del discurso, cuya función radica en la conjuración de sus poderes y peligros, la dominación del acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. Para el análisis del discurso propone una serie de principios, nos enfocaremos en el principio de especificidad. De acuerdo con esto:

Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad (Foucault, 1999, p. 33).

El discurso se vincula con el deseo y con el poder. No sólo porque es manifestación o encubrimiento del deseo, sino porque por medio de y a través de él se lucha por aquel poder que se desea. Con lo anterior se establece que el discurso necesita tratarse como conjuntos de acontecimientos discursivos (como

materialidad de lo incorporal, pero no como sustancia); como series homogéneas pero discontinuas, unas en relación con otras, “se trata de censuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones” (Idem, p. 36).

El discurso a lo largo de la modernidad, aunque discontinuo, mantiene una cierta regularidad, considera que el hombre ha de alcanzar su estatus de ser humano mediante la educación, se formará como ser racional y como sujeto moral. La frase *sapere aude*, ilustra como las esperanzas depositadas en la racionalidad significarían el progreso de la humanidad. Esa idea de progreso es elevada por Comte a una ley que explica la evolución de las sociedades, y en virtud de dicha ley, esbozó un proyecto de educación, ordenado según cierta lógica de las ciencias positivas, que permitiría a las sociedades alejarse de la barbarie. Las disciplinas (como las ciencias de la educación o la ética), como proceso de control del discurso, si bien posibilita el construir, no son sino bajo cierto juego de verdades, como las que asume Comte, por ejemplo.

Frente a la propuesta de Comte, Cordoncet (1992) entra a ese juego de verdades y plantea que el perfeccionamiento infinito de la humanidad es una ley de la naturaleza. Considera que el descubrimiento de nuevas verdades aleja a las sociedades de la barbarie, la ignorancia y los prejuicios, de manera que cada nuevo descubrimiento nos acerca a la perfección humana, permitiendo que un mayor número de hombres (y no sólo a aquellos que gozan de la fortuna), por medio de la instrucción, puedan desarrollar los talentos con los que nacen posibilitando el acercamiento a dicha perfección. Ahora bien, no basta una extensión horizontal, las generaciones nuevas deben prepararse mediante la cultura que les preceden. Esto también implica que la instrucción es necesaria para preparar a las naciones ante los cambios, por lo tanto, la instrucción debe renovarse y corregirse sin cesar de manera que sus progresos actuales no se vean comprometidos por el paso natural del tiempo y de los cambios o revoluciones que la razón y la búsqueda de la felicidad promueven. La instrucción general necesita acercar a los hombres entre sí y ligarlos

en una reciprocidad fraternal de necesidades y de servicios como fundamento de una felicidad común.

Kant (2009), coincide con Condorcet, y piensa que el hombre es la única criatura que tiene que ser educada, pues el hombre no es nada más que lo que la educación ha hecho de él. Para este autor lo que está detrás de la educación es el gran misterio de la perfección de la naturaleza humana, que de hecho es una segunda naturaleza, misma que busca, como punto de su culminación, la formación de hombres con una perspectiva cosmopolita, es decir, una sociedad en la que ningún hombre use, o sea usado como un medio ¿El reino de los fines?

Dado que una generación educa a la otra y esto supone que se produce una mejora, generación tras generación, del proyecto educativo. El arte de la educación, o pedagogía, es pues un proceso de perfeccionamiento ejecutado por muchas generaciones. Siempre y cuando se eduque para el provenir más que para el mero presente, esto es no de acuerdo con el estado actual del género humano, sino de acuerdo con el posible y mejor estado futuro, es decir: según la idea de la humanidad y todo su destino.

El proyecto educativo presentado por Kant aspira a la producción de uniformidad, producida bajo la actuación de todos los hombres bajo los mismos principios que formen en el hombre una segunda naturaleza. Esto no es el aplanamiento de la diferencia, sino la uniformidad en tanto el desarrollo de la razón autónoma que toma como base el bien por el bien mismo. Por ello la educación, a través de los procesos de disciplina e instrucción, lo que busca es que los sujetos de la educación aprendan a pensar por sí mismos.

En su reflexión sobre la moralidad, Kant (2009) piensa que en nuestra alma hay algo que llamamos interés. Este interés se expresa por nuestro yo y por los otros con los que hemos crecido. La educación moral ha de hacer que los educandos conozcan un interés por el bien del mundo para que puedan enfervorizar

sus almas con él, de manera que se puedan alegrar por el bien del mundo, aun cuando no signifique el beneficio de su patria ni su propia ganancia.

Para Hegel (1991), el hombre posee la doble vertiente, la de su ser singular y la de su ser universal. Su deber para consigo consiste en parte en su conservación física, y en parte en elevar su ser individual a su naturaleza universal, en formarse. El hombre es, por un lado, un ser natural. En cuanto tal se comporta de una forma arbitraria y contingente, como un ser inestable, subjetivo. No distingue lo esencial de lo no-esencial. En segundo lugar, es un ser espiritual, racional. Según este aspecto no es por naturaleza lo que él debe ser. El animal no necesita de formación alguna, pues es por naturaleza lo que él debe ser. Pero el hombre debe armonizar esta su doble vertiente, adecuar su singularidad a su dimensión racional o hacer que la última sea la dominante.

Para este autor, la formación teórica debe considerar una diversidad de conocimientos que permita alcanzar una mayor comunidad de conocimiento con otros hombres y conocer objetos de interés universal, elevarse por encima de su mera intuición particular. Además, de poseer la cualidad de la determinabilidad, concierne a la diferencia esencial de estos conocimientos, esto es, las diferencias que competen a los objetos bajo todas las circunstancias. Esta universalidad de los puntos de vista para realizar juicios, exige que se sepa de qué se trata, en qué consisten la naturaleza y la finalidad de una cosa y de las relaciones entre sí, es decir, distinguir entre lo esencial de lo que no lo es. Un hombre formado sabe a la vez los límites de su capacidad de juzgar.

La educación frustrada

Además de la contraposición entre naturaleza y civilidad, barbarie y racionalidad, los autores referidos coinciden en presentar a la educación como un proceso conciliatorio entre interés privado e interés común. De tal suerte que la educación no sólo es proyecto del ser humano particular, sino que es un proyecto de sociedad. Sin embargo, las promesas de progreso, civilidad, bienestar, igualdad,

estado de derecho, hoy en pleno siglo XXI, parecen muy lejanas. Pareciera que la Naturaleza, tras siglos de intentar dominarla y ponerla al servicio de nuestro antropocentrismo, se han revelado contra nosotros y nos ha transformado en autómatas, egoístas, insolidarios, irracionales, indiferentes.

La dialéctica del interés común y el interés privado, se resuelve en la contemporaneidad como cooperación originada por meros intereses egoístas. La educación, ese proyecto de sociedad universal y cosmopolita, fundada en la libertad del ejercicio de los derechos ciudadanos queda como mera figuración abstracta. ¿Se deberá a la violencia impuesta al ser humano, a la sociedad como objetos de deseo y de poder?

Foucault se pregunta si no será que ciertos temas de la filosofía no surgieron para responder a estos juegos de las limitaciones y de las exclusiones que se le hacen al discurso, o quizá también surgen para reforzarlos. En este sentido piensa que el tema de la mediación universal es una forma de suprimir la realidad del discurso:

...proporcionando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad immanente como principio de sus desarrollos, acompañándolos también de una ética del conocimiento que no promete la verdad más que al deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla (Foucault, 1999, p. 28).

¿Será que pretender un saber sobre lo humano identificado con la pura racionalidad, lejos de eludir y separa a este de la barbarie, lo condena irremediabilmente a ella?

Lenguaje como liberación de la barbarie

De acuerdo con Fullat (2011), desde la episteme moderna, el saber empírico-natural hace pensar que los procesos educativos tienen una dimensión cognitiva

que habita en el cerebro, lugar desde donde los procesos endócrinos condicionan los afectos, la conducta, y donde la memoria o la inteligencia o la razón tienen su ancla material. *Sarx*, la carne humana, posibilita la experiencia de lo real en cuanto real, pero igualmente el término refiere a lo imperfecto. “El *anthropos* es resultado, tanto filogenéticamente (especie) como ontogenéticamente (individuo), de inacabables transacciones que en el ser vivo son ya de maduración (mental-cognitiva)” (pp. 57). De este modo el mundo es según la mente que lo percibe, según el discurso que lo enuncia.

La educación no hace otra cosa que hacerse cargo del desamparo y, al mismo tiempo, de las posibilidades del educando (...) La educación avanza hasta el punto en que el educando toma conciencia de su situación, teniendo que darle a ésta una respuesta adecuada y darla libremente (Fullat, 2011, p. 64).

Entonces, siguiendo con Fullat (2011), si *physis* y *sarx* son insuficientes para dar cuenta del *anthropos*, no queda más que recurrir a la historia, los símbolos, las técnicas, las instituciones; la *psykhé* y la *polis*. La naturaleza, lo que es y no puede ser de otro modo, se opone a la noción de historia como intencionalidad, como narrativa. Para Gadamer, la reconstrucción histórica es reconstrucción ontológico-existencial, de manera que la ciencia cede paso a la experiencia colectiva no científica. La conciencia viene determinada por la historia, pero que al mismo tiempo es conciencia consciente de tal determinación. La narración necesita del lenguaje para ser, el lenguaje introduce la cultural y, por lo tanto, el símbolo. Educar es civilizar, es insertar en una lengua para poder operar otros lenguajes. El *anthropos* no puede ponerse en contacto con la naturaleza de manera directa, necesita la mediación del lenguaje: “El mundo es, y sólo es, para los humanos interpretación socio-histórica del mundo. Los símbolos constituyen las figuras de las que nos servimos para hacernos con lo real.” (Idem, p. 79)

Ahora bien, la *tékhne*, es la posibilidad de fabricación, del hacer que implica un saber del mundo y sobre el mundo. La técnica constituye un medio y ha llegado a constituir un sistema autónomo, al margen del hombre y no es neutral. “Con la cultura o esfera de lo simbólico el hombre ve el mundo; con la técnica modifica el mundo; finalmente, con las instituciones el ser humano se instala de manera colectiva en el mundo.” (Idem, p. 88). El sentido de lo humano se construye en la relación dialógica con los otros, la comunidad, la sociabilidad, cuyo dialogo se materializa en el contrato, con pretensiones de justicia, lo que nos lleva finalmente a las instituciones donde el animal político de Aristóteles se objetiva.

La educación, hasta este punto, es el código genético e intercambios con el mundo no-humano y las interacciones con el medio humano, pero aún falta algo más. Ni los modelos innatistas, ni los modelos perceptivos, ni los modelos aprioristas han logrado dar con el *anthropos*. ¿Qué es ser humano en última instancia? ¿Sujeto moral? – se pregunta Fullat, y eso nos lleva a la ruptura.

La posmodernidad, como el fin toda meta común, reduce la educación a la pura facticidad. Es educación sin antropología, educación sin seres humanos.

Para Freire (1978) el educar implica necesariamente una noción antropológica, donde el ser humano es un ser de relaciones y no sólo de contactos, no sólo está en el mundo sino con el mundo. Desafortunadamente el ser humano está siendo expulsado de la órbita de las decisiones, decisiones sobre el mundo en el que vive, renuncia cada vez más, sin saberlo, a su capacidad de decidir (Freire, 1978). En este proceso se identifica a la educación bancaria como aquella que diferencia entre el que sabe (el maestro) y el ignorante (el educando), y cuya misión consiste en la prescripción del conocimiento y de soluciones, el hombre que se educa es así cosificado (Freire, 2005). En cambio, para la educación popular, el ser humano es un ser inacabado, nunca se es completamente sabio ni completamente ignorante, el ser humano es un ser en acción y en la acción, éste puede transformar la realidad, en interacción y diálogo con el otro y con los otros (Freire, 1978).

La domesticación, sostenida por la educación bancaria, lleva a los seres humanos hacia una conciencia pasiva de sumisión tanto a las personas, como a los educadores, a un sistema, sea social, sea económico o educacional (Freire, 1993). En el proceso educativo una de las cuestiones fundamentales es la claridad sobre a favor de quién y de qué, por lo tanto, contra quién y contra qué, hacemos la educación. Mientras más se gana en esta claridad a través de la práctica, más se hace patente la imposibilidad de separar lo inseparable: la educación de la política (Streck, et al, 2015).

Pensando la educación como un acto eminentemente político; el diálogo es la apuesta para generar espacios de reconocimiento, de respeto y de participación; y la pregunta es una estrategia creativa que posibilita develar y estimular nuestra capacidad de transformarnos y transformar el entorno, permiten señalar aquellos elementos claves para una formación ciudadana que plantee en la persona la necesidad de tomar opciones, es decir, de decidir, de escoger; pero también, la necesidad de ser coherente con la opción tomada y las acciones a desarrollar (Jaramillo, 2008). En este sentido es necesaria;

Una educación que facilite la reflexión sobre nuestro propio poder de reflexionar y que tuviese su instrumentación en el desarrollo de ese poder, en la explicación de nuestras potencialidades, de la cual nacería nuestra capacidad de opción, de elegir, de transformar, de liberarnos (Freire, 1978, p. 52).

Entonces, la educación es un acto político y educar es un acto de liberación. Pero ¿Es posible que algo pueda cambiar, transformarse? Freire piensa que no hay educación sin esperanza, pero pensar que la esperanza sola transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo de caer en la desesperanza, en el pesimismo, en el fatalismo. Pero prescindir de la esperanza en la lucha por mejorar

el mundo, como si la lucha pudiera reducirse exclusivamente a actos calculados, a la pura cientificidad, es frívola ilusión (Freire, 1993). “Esperanza es optimismo crítico” (Freire, 1978, pág. 46).

Desde esta segunda aproximación al sujeto moral que, en el contexto de la ética de las organizaciones, implica un proceso formativo, una voluntad de saber y de poder que, bajo la lógica de una educación bancaria, es una voluntad de gobierno de la conducta, o en otros términos, una razón instrumental, una educación reducida a pura facticidad.

CAPÍTULO II.- PREGUNTA, DIÁLOGO E IMAGINACIÓN

Nada que haya ocurrido es objeto de elección, (...) nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible.

Aristóteles

Previamente, tomamos distancia de las propuestas universalistas de la ética aplicada a las empresas por considerar problemáticos: los supuestos antropológicos que inducen a un reduccionismo individualista abstracto puramente racional, por concebirse como dispositivos de control y vigilancia, es decir, como tecnologías antropomórficas, por focalizarse en actos o situaciones aisladas y, en el caso de la propuesta de Cortina, excluir a los medios de la reflexión por considerarlos medios socialmente válidos, por lo que la ética empresarial es ante todo una ética del capitalismo. En suma, esta ética reitera el orden social existente.

También revisamos dos propuestas para explicar los cambios histórico-sociales en la moralidad a partir de la distinción entre moral social vigente y ética crítica; en la propuesta de Villoro, la articulación entre ética y política posibilita la proyección de otros ordenes sociales articulados con las fuerzas sociales que podrían sustentarlo; en la propuesta de Velasco, la habilitación de los conceptos gadamerianos de autoridad y tradición, aunado a un conjunto de condiciones objetivas y virtudes subjetivas, permiten establecer una dialogo entre universalismo y contextualismo que nutre la reflexión ética para la transformación crítica y racional de la moral social vigente la cual implica el desarrollo moral del agente.

De manera general vimos como las organizaciones del sector social de la economía se materializan históricamente como formas de integración o de

resistencia al orden social establecido. De este conjunto nos interesan aquellas que se conciben como proyectos económicos (como medios) y educativos (como fines). Pero la novedad no es que se conciban como proyectos económico-educativos, pues cualquier organización cumple ambas funciones, sino que suponen un proyecto de hombre y sociedad, moral-económico, vinculado con valores y principios concretos diferenciados (como en el caso de la perspectiva de la economía social latinoamericana y la perspectiva de europea en su enfoque *macro*) o complementarios (la perspectiva de europea en su enfoque *micro*) de la moral social vigente.

A partir de lo anterior en este capítulo nos centraremos en una característica de este orden social establecido: el fin toda meta común, reduciendo la educación a la pura facticidad, que a decir de Fullat (2001), es una educación sin antropología, una educación sin seres humanos. Lo mismo para la economía y para las empresas. Si la empresa y la economía que educan son fines en sí mismos y no medios, y la ética del capitalismo es otra razón instrumental que, como tecnología antropomórfica, tutela la dimensión ético-política de toda organización y de toda persona, nos encontramos entonces que este orden social establecido es el fin del hombre mismo.

En este capítulo reflexionaremos cómo la pregunta, el diálogo y la imaginación posibilitan el desarrollo de la dimensión ético-política de las OSSE. Reflexionar aquí significa poner a prueba el origen y validez de nuestros prejuicios en nuestro intento por comprender los supuestos antropológicos implícitos en los procesos deliberativos dentro de las prácticas económicas sociales y solidarias.

Lo que buscamos no es un criterio de racionalidad para fundamentar los valores y principios concretos con los que las OSSE se identifican o para resolver las controversias o establecer un orden de ponderación entre estos valores y principios o para resolver la tensión en la que se hayan con respecto a la moral social vigente o para juzgar las prácticas económicas sociales y solidarias.

Lo que buscamos es comprender tales prácticas y comprenderlas significa dotarlas de sentido. Pero no es que seamos nosotros, los investigadores/especialistas, los que, una vez dotando de sentido las prácticas económicas sociales y solidarias entreguemos a las OSSE un catálogo de estas éticamente validadas, si no que los agentes, desde su praxis, desde su experiencia, puedan realizar tal tarea.

Revisaremos los fundamentos de la experiencia hermenéutica de Gadamer: la estructura dialógica pregunta-respuesta, la recuperación del concepto de autoridad y tradición (excluido del pensamiento moderno) y el problema de la aplicación. Desde estos fundamentos tiene sentido preguntarnos por los presupuestos que determinan la deliberación, individual y colectiva, de los cursos de acción en situaciones concretas, las formas en las cuales los agentes están habituados a tomar decisiones: sus prácticas, dificultades y contradicciones, las capacidades, efectivas y deseables, de los agentes para la realización de tales procesos deliberativos y el papel que juegan las estructuras y dispositivos de poder en la determinación de lo que puede ser sujeto y objeto de deliberación.

De tal suerte que este diálogo comprendido no como persuasión sino como búsqueda colectiva de la verdad, permitiría a los agentes: Hacer consciente la determinación sociohistórica de las intenciones, medios, fines, valores y consecuencias implícitas en la toma de decisiones, reafirmar, modificar o cambiar los presupuestos básicos de la deliberación, crear un espacio de reflexión que permita la mejora continua de las decisiones que apunte a la excelencia y proyectar otros órdenes sociales e institucionales donde sea posible la realización de valores objetivos todavía no cumplidos. En relación a ello y para cerrar este capítulo veremos las reflexiones de Camps entorno a la imaginación y con ello lo que podríamos esperar de la ética.

Pregunta: agencia, justicia y democracia.

Al revisar el fenómeno de la ética empresarial desde una perspectiva hermenéutica aspiramos a dos cosas: En primer lugar, comprender el carácter histórico de la dimensión ético-política de la actividad empresarial, que en primera instancia se manifiesta como una pretensión de justicia y que, como lo expresa Conill, se justifica a partir del poder que estas tienen sobre la vida social (2003). El paso del mito de la mano invisible como principio regulador del mercado da lugar al reconocimiento de la mano visible, cargada de intenciones, que es la condición de posibilidad de tales pretensiones de justicia. La justicia sobre la eficiencia, podría ser el slogan ético de las OSSE. En segundo lugar, comprender los factores contextuales y estructurales que condicionan tanto las pretensiones de justicia como las acciones concretas realizadas por las empresas para dar cuenta de su “responsabilidad social” nos permite explorar el sentido que tienen las intenciones y las prácticas concretas.

Comprender el carácter histórico, los factores contextuales y estructurales, así como el sentido que tienen las intenciones y las prácticas concretas permite, a partir de las relaciones agente-estructura, indagar sobre los supuestos implícitos tanto antropológicos como los múltiples sentidos que tiene la justicia y la democracia entendida como ejercicio público de la razón, entre otros, como el sentido mismo de la empresa, desde los cuales se orienta ético-políticamente la toma de decisiones dentro de las organizaciones.

Podríamos considerar como las distintas teorías éticas, que podemos agrupar en modernos (de base kantiana o utilitarista) y premodernos (de base aristotélica), se manifiestan como discursos en diálogo o como tradiciones que constituyen el horizonte de interpretación desde donde los agentes tienen posibilidad de orientar la toma de decisiones dentro de las organizaciones.

Pero es necesario aclarar una cuestión. No consideramos que las cuestiones estructurales determinen de forma decisiva los procesos deliberativos, ni tampoco

lo sea la pura voluntad o intención del agente. Podemos referir ambos elementos como íntimamente relacionados y suficientemente diferenciados como para poder analizarlos por separado. De ahí que tenga sentido para nuestra propuesta de ética empresarial indagar en las formas en las que se da dicha relación.

Es a partir de esta relación agente-estructura, que consideramos a las organizaciones económicas como materializaciones históricas de formas de integración o de resistencia al orden social establecido.

Por lo anterior, partimos de la idea de que la ética empresarial que aspire a romper con su carácter reiterativo necesita presentarse no como un conjunto de criterios puramente normativos sino como una facultad reflexiva. Más que ser una llamada a la obediencia, es un llamado al cuestionamiento y a la suspensión de los juicios, al diálogo. Preguntar es la acción que nos pone en el lugar desde donde emergen los posibles sentidos de todo obrar.

A) La pregunta por la agencia

La razón práctica se fundamenta en nuestro comprender el mundo. Por ello, comprender el papel que la tradición juega en las decisiones, tanto en su proceso como en su contenido es, de hecho, un acto de libertad y una exigencia ética. Es proyectar una luz sobre el muro oscuro de los prejuicios que acompañan todo proceso de comprender. Pero para que nuestro agente se encuentre en tales condiciones de preguntar, debemos hacer hincapié en las condiciones que lo posibilitan, incluyendo la problemática del carácter de “agencia” del sujeto.

En términos muy generales, un agente es un ser con capacidad para actuar, y “agencia” refiere al ejercicio o la manifestación de dicha capacidad. La cualidad que nos permite diferenciar acción del agente en tanto agente es la intencionalidad de la acción. Esta noción no está exenta de debate. Por un lado, no es difícil identificar que tanto la acción humana como la intencionalidad se encuentran condicionadas por las estructuras sociales, y por el otro, si es que la intención del

agente puede identificarse con las razones que justifican un actuar concreto y si es posible el establecer una relación causal entre tales razones, la intencionalidad y la acción misma. (Schlosser, 2019)

Con el concepto de confluencia, Margaret Archer busca realizar un balance, en el contexto de la sociología, sobre la dificultad de dar cuenta del carácter estratificado de la realidad al centrarse solamente en la dimensión estructural o agencial. Para esta autora, ambas dimensiones se encuentran en un juego mutuo y la sociedad es el resultado emergente de ese juego. Siendo así que la sola capacidad de agencia o las presiones estructurales por sí mismas no pueden definir el resultado de la acción, antes bien, ésta será el resultado del acomodo concreto a partir de la interpretación que el actor realice de las presiones estructurales, en conjunto con las relaciones de poder presentes en el contexto histórico de que se trate. (Hernández-Romero, 2017) Esta confluencia puede ser descendente, ascendente o central.

En la tradición confluencia descendente (es decir, aquella que atribuye todo efecto causal a la estructura) supone que la coherencia del sistema cultural produce uniformidades a nivel mental y conductual de los integrantes de una comunidad concreta, produciendo con ello la cohesión social. Esta tradición se ha desarrollado en dos versiones del mito. En la versión estructuralista, la idea central es que el ordenamiento de la vida social se produce gracias a las clasificaciones sociales derivadas de los códigos culturales. En la versión del funcionalismo, la cohesión social se realiza a partir de la coherencia de las pautas culturales que desciende a nivel de las instituciones, a los roles y a través de la internalización llega a los agentes. En ambas versiones, el elemento central lo constituye el consenso normativo. En la perspectiva de Archer no todo está integrado, pero sí vinculado, y ese vínculo puede ser de conflicto y no necesariamente de consenso. El principal problema de este enfoque es que invisibiliza lo que ocurre a nivel de la interacción sociocultural; es decir, la capacidad agencial de resignificar las estructuras.

Respecto al conflacionismo ascendente, este también es una fusión, donde la cultura queda subordinada a la agencia, puesto que considera dominante a la dimensión agencial. De esta forma, los sujetos, o grupos de interés, tienen el protagonismo, toda vez que la cultura supone significados que solo pueden ser contruidos por sujetos. En esta perspectiva se sigue la idea de que las clases dirigentes imponen un constructo cultural al resto de los grupos sociales, como ocurrió con el clero en la sociedad medieval, o con la burguesía en la sociedad capitalista. Este enfoque presenta a la cultura dominante como un todo integrado, sin contradicciones, que se impone de manera homogénea sobre otros actores o grupos de interés.

En el conflacionismo central se considera que todos los actores son participantes activos y, al mismo tiempo, estos reconocen que existe un sistema cultural de significados, el cual sirve de medio para la acción. Sin embargo, considera a ambos elementos como si se tratase de dos caras de la misma moneda. El problema con esta postura es que no indagan sobre la actuación de cada dimensión (agencial y estructural), y la influencia que una ejerce sobre la otra. Así, esta perspectiva termina fusionando ambas a nivel central, al considerarlas como mutuamente constitutivas. Archer, cuestiona la incapacidad del conflacionismo central para responder a cuándo los actores pueden ser transformadores y cuándo son replicadores/reproductores. (Hernández-Romero, 2017)

Entonces desde el análisis de Archer, tendríamos tres problemas que resolver: ¿es posible la resignificación de las estructuras por parte del agente? ¿cómo podemos dar cuenta de las distintas maneras en que la cultura dominante se constriñe sobre los agentes? ¿de qué manera podemos afirmar si el agente es transformador o replicador del orden estructural?

B) La pregunta por la justicia ¿se puede decidir sobre y con justicia?

La justicia como imparcialidad o equidad. En la Teoría de la justicia de Rawls (1995), la justicia es un cuestión necesaria y sustantiva. Las instituciones no sólo

deben de ser ordenadas y eficientes, necesitan ser reformadas o abolidas si son injustas. La razón de ello es que el bienestar de la sociedad en su conjunto no es razón para que las personas vean atropellados los derechos asegurados por la justicia. Para poder considera como justa a una institución, esta no debe hacer distinciones arbitrarias entre personas para asignarles derechos y deberes básicos y cuando existen principios que especifican qué semejanzas y diferencias entre las personas son pertinentes para determinar los deberes y derechos.

De acuerdo con Vázquez (2019), Rawls no pretende definir la justicia como criterio de evaluación de cualquier noción de justicia a partir de los diversos criterios de distribución, desprendidos de su factibilidad real, para Rawls deben considerarse también, y de manera relevante, los problemas de eficiencia, coordinación y estabilidad. Una concepción de justicia es preferida a otra cuando sus consecuencias generales son más deseables.

El enfoque de Rawls asume que las personas debemos cumplir aquellas obligaciones fruto de un acuerdo voluntario en el que las partes establecen la autoridad que nos obliga a cumplirlas y es tal compromiso la razón por la cual debemos cumplirlas. La autoridad es una creación de los propios seres humanos producto del acuerdo voluntario. Por lo tanto, trata de llegar a un acuerdo imparcial, bajo condiciones ideales que permitan obviar las diferencias fácticas y hacer viable una intuición básica de acuerdo con nuestro sentido de justicia, es decir, que todos los individuos contamos por igual.

Siguiendo a Vázquez (2019), la posibilidad de llegar a acuerdos imparciales supone: a) Las personas morales tienen capacidad de agencia. b) Tal capacidad es previa a cualquier fin, interés o deseo. c) Esta separación de la persona de cualquier fin, interés o deseo permite también aislarla del flujo causal. d) Las personas morales están también separadas entre sí. e) Como consecuencia de todo lo anterior, las entidades colectivas no son personas morales.

El objeto último del contrato es la construcción y establecimiento de ciertos principios de justicia. En el capítulo anterior vimos como estos supuestos antropológicos son problemáticos en tanto que separa lo ético de lo político. Los límites en la construcción y establecimiento de ciertos principios de justicia, que el mismo Rawls reconoce, a saber, no se orientan a resolver casos particulares, no son principios para normar organizaciones civiles (incluidas las empresas), sólo son aplicables a sociedad bien ordenadas (lo que excluiría a la sociedad mexicana) y la imposibilidad fáctica de lograr un consenso. Esto último deriva en que la propuesta de justicia es en términos procedimentales y abstractos.

Consideramos que aun con las limitaciones inherentes, y otras críticas comunitaristas, podemos rescatar el equilibrio reflexivo para cuestiones de aplicación. Como lo hace notar Benfeld, en este caso el equilibrio reflexivo opera como un procedimiento de autorreflexión dirigido a cerciorarnos de la razonabilidad de nuestras convicciones morales (2012). En todo caso, buscar un equilibrio reflexivo amplio presupone abordar la tarea con espíritu crítico y abierto en relación con las convicciones morales con las que uno iniciaba el proceso: presupone estar dispuesto a revisarlas a la luz de concepciones diferentes de ellas. Mediante un equilibrio reflexivo amplio se busca, en consecuencia, articular de forma coherente los juicios morales de un sujeto, los principios congeniales con ellos y la o las doctrinas o concepciones morales que se hallan tras unos y otros.

Extraer la idea del equilibrio reflexivo del “laboratorio mental” del filósofo y ponerlo cómo una estrategia para el desarrollo de la dimensión ético-política de las organizaciones del sector social de la economía, es congruente con las prácticas democráticas que caracterizan tanto a aquellas que se identifican con la perspectiva latinoamericana como con la europea y, en general, con las propuestas de participación ciudadana como vía para fortalecer las capacidades como el diálogo y la comprensión hermenéutica de puntos de vista inconmensurables.

Ahora bien, la idea de la justicia como comunidad y vida buena contrasta fuertemente con los supuestos liberales de la propuesta de Rawls y del liberalismo más radical. Para los comunitaristas, el liberalismo es responsable del deterioro de la vida pública al apoyarse en concepción ahistórica y desencarnada del individuo. A partir de las nociones de eticidad y moralidad así como la recuperación del núcleo aristotélico en Hegel, Taylor sostiene que nuestra existencia moral solo es posible en cuanto miembros de una comunidad (Vázquez, 2019). Los individuos no son anteriores al orden social y el Estado no es una suerte de arreglo o consenso cuya meta sea la satisfacción de intereses particulares.

Mencionamos que uno de los supuestos antropológicos de Rawls consiste en la separación entre la capacidad de agencia y cualquier fin, deseo o intereses del individuo. Pero dicha separación no es sostenible en la misma idea del equilibrio reflexivo amplio. Las intuiciones morales y de justicia, considerados como bienes sociales, no pueden comprenderse si no están puestos en relación con los significados sociales que además poseen un carácter histórico. En el pensamiento de Walzer, resulta prácticamente imposible ponernos de acuerdo en cuál deba ser el criterio de distribución que correspondería intrínsecamente a un bien. Tendríamos que asumir que cada bien tiene una esfera que les propia, y para evitar la invasión entre esferas por medio de un criterio universal de distribución de bienes, por el contrario, debemos guiarnos a través de las instituciones y prácticas de una sociedad, así como de las creencias de las personas sobre las mismas (Vázquez, 2019).

Sandel (2000) se suma a las posturas comunitaristas. Critica al liberalismo deontológico por presuponer que la idea misma de justicia prima sobre los ideales políticos y morales. Esta idea de justicia asume que la sociedad bien ordenada no presupone ninguna idea sustantiva de bien. En oposición a la idea una sociedad bien ordenada, la comunidad:

...describe no sólo lo que tienen como conciudadanos, sino también lo que son; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad (Sandel, 2000, pág. 189).

Esta concepción de comunidad se opone a las nociones instrumentales y sentimentales de lo comunitario y en cierta medida, dice Sandel, parece ser que el lenguaje empleado por Rawls lo encamina en esa dirección. Ciertamente, el vocabulario moral de la comunidad, en su sentido fuerte, no puede sino aceptar pérdidas de significado si su base teórica es individualista que toma como ya dados los límites de sujeto.

La idea de “activos colectivos” implica bienes que se reúnen, es decir, que previamente estaban separados y se ponen a disposición de los otros como un todo, como un acervo común, no requiere necesariamente presuponer una individuación previa, como en el caso de la asociación y la cooperación. En cambio, este sentido fuerte de comunidad, la calidad de estar juntos consiste no tanto en la relación que los miembros han establecido (como la reciprocidad), sino en los vínculos que han encontrado.

En este retorno a lo comunitario no pretende que los valores que debe asumir el individuo ya se encuentran dados por la comunidad, en la capítulo anterior vimos que es justo en este marco comunitario donde la ética crítica tiene sentido a partir de los cuestionamientos que se hacen a la moral social existente. El sujeto, en su historia y su contexto, los significados que se despenden respecto a los bienes, el *ethos* comunitario y la reflexión sobre estos, son las condiciones que hacen posible justamente el desarrollo de la dimensión ético-política. Sólo se puede decidir sobre y con justicia a partir del reconocimiento que tenemos como miembros de una comunidad. Por lo tanto, la crítica al comunitarismo como doctrina moral que está

dispuesta a violentar derechos individuales en pro de los derechos comunitarios y dejar intactas las estructuras e instituciones, no tiene sentido.

Justicia como capacidades. Dice Amartya Sen (2010) que aquello que nos mueve no es la percepción de que el mundo no es del todo justo, sino la existencia de injusticias que pueden ser remediadas. Gandhi o M. Luther King no trataban de alcanzar un mundo perfectamente justo, más bien, lo que querían era eliminar las injusticias evidentes en la medida de sus capacidades. Pero se cuestiona si es la vía negativa de la justicia, como lo dice Villoro (2000), un punto de partida razonable para una teoría de la justicia.

Esta teoría de la justicia busca esclarecer cómo podemos plantearnos la cuestión del mejoramiento de la justicia y la superación de la injusticia, en lugar de ofrecer respuestas a las preguntas sobre la naturaleza de la justicia perfecta. Primero puede servir de base para el razonamiento práctico, debe incluir maneras de juzgar cómo se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia, en lugar de orientarse tan sólo a la caracterización de sociedades perfectamente justas. En segundo lugar, satisface la necesidad de argumentación razonada, con uno mismo y con los otros, donde la pluralidad con la cual terminaremos será el resultado del razonamiento y no de su ausencia. Tercero, la presencia de injusticia remediable bien puede tener relación con transgresiones del comportamiento y no con insuficiencias institucionales, por lo tanto, hace necesario comprender la forma en que las personas viven sus vidas y no simplemente con la naturaleza de las instituciones que las rodean. Por lo que hace énfasis en las vidas que la gente es capaz de vivir (Sen, 2010).

Sen considera que una teoría de la justicia debe involucrar a las personas y no sólo a las instituciones, aunque reconoce que estas también pueden ser importantes en facilitar nuestra capacidad para examinar los valores y las prioridades que ponderamos, en especial a través de las oportunidades de discusión pública. De tal suerte que la democracia debe juzgarse no sólo por las instituciones

formalmente existentes sino también por el punto hasta el cual pueden ser realmente escuchadas voces diferentes de sectores distintos. Este autor considera que las teorías de la justicia tienen entre sus características comunes la confianza en la razón y la invocación de las exigencias de la discusión pública.

A diferencia de los enfoques más abstractos, considera que los impulsos y las actitudes mentales son importantes en una teoría de la justicia, lo que hace necesario incluirlos en nuestra evaluación de la justicia y la injusticia en el mundo. Así mismo, considera que no hay un conflicto irreductible entre razón y emoción. Tampoco considera que una justicia deba reducirse a la determinación de principios con los cuales cualquiera pudiera estar de acuerdo, sino que se apoya en la hipótesis de que las personas estarían de acuerdo con una proposición en particular si pudieran razonar de manera abierta e imparcial, no implica, por supuesto, que ya estén comprometidas en tal ejercicio o incluso que estén ansiosas por hacerlo. Lo que más importa es el examen de qué exigiría la razón en la búsqueda de la justicia, habida cuenta de la posibilidad de que existan varias posiciones razonables distintas.

La teoría de la justicia de Sen, cuyo enfoque se centra en capacidades, atribuye cualidades de agencia a las personas. Martha Nussbaum desarrolla la noción de capacidades desde un enfoque aristotélico, y está de acuerdo en considerar a las capacidades y a los funcionamientos como relevantes para cualquier desarrollo humano. La pregunta por la que se orienta el trabajo de Nussbaum es ¿Cuáles son esas capacidades mínimas que toda sociedad debe considerar y contribuir para asegurar una “buena vida” y que deben lograrse de forma interdependiente e incluyente? (Vázquez, 2019)

El enfoque de las capacidades puede definirse provisionalmente como una aproximación particular a la evaluación de la calidad de vida y a la teorización sobre la justicia social básica que responde a la pregunta ¿qué es capaz de hacer y de ser cada persona? Dicho de otro modo, el enfoque concibe cada persona como un

fin en sí misma y no se pregunta solamente por el bienestar total o medio, sino también por las oportunidades disponibles para cada ser humano (Nussbaum, 2012).

La principal característica de su enfoque es que está centrado en la elección o en la libertad, pues defiende que el bien crucial que las sociedades deberían promover para sus pueblos es un conjunto de oportunidades (o libertades sustanciales) que las personas pueden luego llevar, o no llevar, a la práctica. Es, por lo tanto, un enfoque comprometido con el respeto a las facultades de autodefinición de las personas.

Ahora bien, las capacidades no son simples habilidades residentes en el interior de una persona, sino que incluyen también las libertades o las oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico. Es decir, en las relaciones entre agente, contexto y estructura. Utiliza el concepto de capacidades internas y capacidades combinadas. Las capacidades internas son los rasgos de personalidad, capacidades intelectuales y emocionales, estado de salud y de forma física, el aprendizaje interiorizado o sus habilidades de percepción y movimiento. Pero no se refiere a cuestiones innatas, se trata más bien de rasgos y de aptitudes entrenadas y desarrolladas, en muchos casos, en interacción con el entorno social, económico, familiar y político. Las capacidades combinadas son la totalidad de las oportunidades que dispone para elegir y para actuar en su situación política, social y económica concreta.

Si la capacidad es una cara de la moneda, la otra es el funcionamiento. Un funcionamiento es la realización activa de una o más capacidades. Los funcionamientos son seres y haceres que, a su vez, vienen a ser los productos o las materializaciones de unas capacidades. De este modo dice Nussbaum, las capacidades son importantes porque pueden traducirse en funcionamientos. En ese limitado sentido, pues, la noción de funcionamiento sirve de punto de destino final para la noción de capacidad. Pero las capacidades tienen también valor en sí

mismas, entendidas como ámbitos de libertad y elección. Promover capacidades es promover áreas de libertad, lo que no es lo mismo que hacer que las personas funcionen en un determinado sentido (2012).

El enfoque de las capacidades no es una teoría sobre lo que la naturaleza humana es o no es, ni interpreta normas a partir de la naturaleza humana innata. Es, más bien, evaluativo y ético desde el principio: se pregunta qué cosas, de entre las muchas para las que los seres humanos pueden desarrollar una capacidad de desempeño, son aquellas que una sociedad con un mínimo aceptable de justicia se esforzará por nutrir y apoyar. Dos son, sin embargo, las que parecen desempeñar un papel arquitectónico diferenciado, pues organizan y tienen una presencia dominante sobre las demás. Son las de la afiliación y la razón práctica. Dominan sobre las demás en el sentido de que, cuando las otras están presentes de manera acorde con la dignidad humana, esas dos están entrelazadas en ellas.

Razón práctica. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida.

Afiliación, a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social; ser capaces de imaginar la situación de otro u otra. (Proteger esta capacidad implica proteger instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política.)
b) Disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás. Esto supone introducir disposiciones

que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen (Nussbaum, 2012, p. 54)

De modo que una buena política en el ámbito de cada una de las capacidades es aquella que respeta la razón práctica del individuo, que no es más que otra forma de insistir en la importancia central de la elección dentro de la noción general de la capacidad entendida como libertad. Más obvio resulta lo que se quiere decir cuando se afirma que la capacidad de la razón práctica organiza todas las demás: la oportunidad de planificar la propia vida supone una oportunidad para elegir y ordenar también los funcionamientos correspondientes a las diversas capacidades restantes. Mientras que la afiliación organiza las capacidades porque la deliberación sobre las políticas públicas es un asunto social en el que todo un conjunto de relaciones de muchos tipos y formas (familiares, de amistad, grupales, políticas) desempeñan una función estructuradora.

Justicia como procedimiento y deliberación. Existen dos enfoques posibles de la democracia: uno débil, restrictivo, identificado con lo que se ha dado en llamar una democracia mayoritarista, societal, neutral o, en términos genéricos, procedimental; otro fuerte, expansivo, identificado con una democracia de corte garantista, solidaria, imparcial o, en términos genéricos, sustantiva (Vázquez, 2019).

Para Jürgen Habermas. el procedimiento democrático no está desvinculado del discurso moral y la misma idea de Estado de derecho exige un concepto normativo de espacio público u opinión pública que haga posible las manifestaciones espontáneas de la sociedad civil, pero que al mismo tiempo sea regulada por el sistema de derechos, propio de una cultura política liberal. Aspirar a tal consenso como método, en general, no implica la adopción de una visión escéptica, sino pluralista; tampoco pretende ofrecer una respuesta a todos los problemas planteados desde una justicia política, únicamente establece las condiciones o el marco para la reflexión y la deliberación; no se trata de validar un

modus vivendi, sino de alcanzar acuerdos reflexivos y críticos comprometidos con la suerte de todos los que participan en el mismo ejercicio de deliberación y, finalmente, no se propone ningún ideal utópico, sino que asume en etapas sucesivas las rectificaciones e incorporaciones que sean necesarias.

De acuerdo con Vázquez, Habermas intenta establecer solo una vía procedimental a la justicia, sin la necesidad de apelar a la formulación de principios o criterios de justicia independientes al mismo proceso. Esta vía procedimental implica un diálogo real continuado, es decir, interacciones sociales reales tal como las que experimentan quienes participan en el diálogo, y de las cuales es posible extraer una “situación ideal de habla”, que hace posible una racionalidad comunicativa (2019). ¿Cuáles son esas condiciones discursivas de la racionalidad, exigibles para la deliberación pública y justificadoras del discurso político democrático?

1. Con respecto al contenido, la deliberación pública tiene que incluir toda la información disponible. Esto incluye los temas relevantes, el origen y el contexto de la misma, los diferentes puntos de vista, los argumentos a favor y en contra, las bases empíricas en que se sustenta, etcétera.

2. En cuanto a las condiciones de participación, la deliberación pública debe satisfacer condiciones de publicidad y transparencia. Para que estas sean posibles, se debe garantizar:

- Inclusión, es decir, igualdad de oportunidades de participación a todos los ciudadanos.
- Simetría y reciprocidad entre los participantes, es decir, igual consideración a todas las contribuciones en función de sus méritos y no de la identidad de los participantes.

- Ausencia de coerción o distorsión, es decir, exclusión de toda coacción externa más allá de la “coacción del mejor argumento”.

- Libertad comunicativa, es decir, igualdad de oportunidades de todos los participantes para expresar opiniones y objetar con argumentos las opiniones de otros, para reinterpretar las cuestiones discutidas, así como para determinar la agenda deliberativa.

3. Por lo que hace a los participantes, requiere que adopten una actitud cognitiva genuina y, por tanto, que sean:

- Sinceros, es decir, que no tengan intenciones manipuladoras o de autoengaño.

- Que estén abiertos a la crítica, es decir, que estén dispuestos a tomar en serio las objeciones de los demás.

- Que asuman sus responsabilidades comunicativas, es decir, que tomen en serio la exigencia de dar razones para justificar las opiniones expresadas. (Vázquez, 2019, p. 253)

Lo que se argumenta es que, si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas, entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que es moralmente correcto ejercitar la coerción solo con base en consideraciones públicamente aceptables, sin violar el principio de simetría entre los participantes. Se trata de favorecer un diálogo “amistoso con la democracia” transitando de un discurso intransigente, sea de corte conservador o progresista, a uno deliberativo.

La justicia, para Habermas, se constituiría en un presupuesto o precondition de la acción comunicativa: un proceso mediado por la realidad social, fundado en la

conciencia política de un espacio público de ciudadanos, que combina la perspectiva de todas las personas implicadas.

C) La pregunta por la democracia

De acuerdo con Mejía y Jiménez (2005), el proyecto político del neoliberalismo configura la democracia como una democracia capitalista, expropiada de sus dimensiones utópicas y normativas en nombre del mercado y de la eficiencia. El proyecto político del neo-liberalismo modela de este modo, un nuevo proyecto de sociedad en el cual el individuo y el mercado se erigen como los protagonistas de los procesos de integración moral, política y económica. Así, el mercado se constituye en el mecanismo superior de regulación social y la precondition de cualquier democracia, y el individuo deja de ser entendido como resultado de un compromiso social, para entenderse en el marco de las relaciones de intercambio.

Esta democracia capitalista-liberal, despolitiza el concepto de ciudadanía acota el terreno de la política, deteriora lo público y erosiona el sentido normativo y emancipatorio de la democracia. Ante esta problemática, existen aproximaciones teóricas que, a través de la formulación de modelos normativos de democracia, buscan avanzar en la construcción de nuevos proyectos de sociedad sustentados en la potencialidad del poder constituyente contemporáneo y en los sujetos colectivos (políticos o sociales) como sujetos capaces de catalizar su proyección emancipatoria. Expondremos aquí las que los autores mencionados se encuentran en esa línea, con sus posibles críticas, así como otras alternativas que enfatizan o problematizan el carácter emancipador de la democracia.

Democracia consensual. Rawls representa una crítica de carácter postliberal a la democracia liberal decimonónica y funcional, oponiendo al modelo de democracia de mayorías un modelo consensual. Para ello concibe un procedimiento de consensualización, la posición original, de la que se derivan, en condiciones simétricas de libertad e igualdad argumentativas, unos principios de justicia que

orientan la construcción institucional de la estructura básica de la sociedad, a nivel político, económico y social. El acento en la posibilidad de la desobediencia civil se ve reemplazado por la capacidad de consensualización política del sistema.

Democracia discursiva: Habermas fundamenta este nuevo paradigma discursivo-procedimental del derecho, así como un modelo normativo de democracia radical, el cual complementa en muchos aspectos el paradigma consensual de John Rawls. El giro que representa su propuesta de un paradigma discursivo del derecho constituye el reconocimiento de que los procedimientos jurídicos, en tanto sus contenidos garanticen la multiplicidad de perspectivas del mundo de la vida, puede ser el elemento más eficaz para rehacer el lazo social desintegrado desde una posición dialogal que supere los límites del paradigma nomológico de la modernidad. Es en este contexto donde Habermas expone los tres grandes modelos normativos de democracia en conflicto en la actualidad, oponiendo al modelo de democracia liberal representativa y al modelo de democracia republicana directa un modelo de democracia radical fundado en lo que denomina un modelo sociológico de democracia deliberativa de doble vía.

Democracia radical. Representada por la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Retoman la bandera de la democracia radical para radicalizarla. Dubiel ubica en la estrategia política de la desobediencia civil, el camino para acceder a la consolidación de una verdadera sociedad democrática. La desobediencia civil, reivindica el carácter abierto e inacabado del proyecto democrático y ve en el ciudadano el sujeto político que debe impulsar el camino hacia la consolidación de verdaderos regímenes democráticos. El espacio público expresa los acuerdos políticos sobre cuestiones generales de la sociedad y en donde se desarrolla un nuevo equilibrio entre autonomía individual y responsabilidad solidaria.

Democracia disputatoria. Para Philippe Pettit (1999), que se ubica en el debate de la libertad en sentido positivo (o de los antiguos) y negativo (o de los modernos), resulta fundamental distinguir un tercer tipo de libertad, a saber, la

libertad como no dominación, la cual es entendida ya no en términos de autodomínio o ausencia de interferencia, como lo hicieron las anteriores nociones, sino en términos de ausencia de servidumbre. En resumen, una democracia disputatoria sigue las pautas deliberativas de toma de decisiones, de forma que incluye a las principales voces de la diversidad presentes y responde apropiadamente a las quejas contra ella formuladas. Con esto, es claro que tal tipo de democracia se distingue de las democracias pluralistas de los grupos de interés. Al exigir que quienes toman las decisiones públicas las tomen de manera transparente y fundándose en consideraciones neutrales, el republicanismo descarta aquellas corrientes para las que para el mejor modo de organizar las cosas públicas es disponer de un marco acorde con las razones de los grupos particulares.

Democracia de liberación. Intenta mediar en la relación entre la estructura y el sujeto. Touraine critica la propuesta postliberal de Rawls, al considerar que en su búsqueda por una síntesis entre el problema de la unidad (libertad) y la pluralidad (igualdad), termina premiando y reivindicando el individuo utilitarista. Considera que no puede existir un principio central entre estos dos escenarios, sino por el contrario, se debe abogar por la búsqueda de combinaciones y compromisos que permitan articular el problema de la racionalidad instrumental/unidad y la identidad cultural/diversidad. Según el planteamiento de Touraine, la idea de la democracia de deliberación propuesta por la escuela de Frankfurt resultaría ubicando a la comunicación y la participación como fundamentos últimos del proceso democrático, en contravía de los fundamentos reales de la democracia, a saber: la libertad y la acción creadora del sujeto. El objeto principal de la democracia sería el de permitir a los individuos, a los grupos y a las colectividades convertirse en sujetos libres, productores de su historia, capaces de unir en su acción el universalismo de la razón y la particularidad de una identidad colectiva.

Democracia y estado de excepción. Giorgio Agamben (2003) desarrolla una crítica a las sociedades liberales contemporáneas, a partir de la figura del "Estado de excepción". La excepción se ha vuelto la norma, y a nombre de ella se ha

invocado la protección de los valores liberales. La teoría de la excepción propuesta por Agamben, se levanta de esta manera contra la democracia, al considerarla como la estrategia de la legitimación política de la dominación. La democracia no es otra cosa que la máscara de la más pura dominación totalitaria; la democracia encuentra en la excepción y en el totalitarismo el modo y la manera de garantizar su normalización y actualización; por tanto, la excepción se constituye en un mecanismo interno de los regímenes democráticos. En efecto, el Estado democrático de derecho, a nombre del derecho niega el ordenamiento jurídico, suspende toda la legalidad, desprotege al ciudadano en nombre de su protección, legitimando de este modo la muerte como última garantía del mantenimiento del orden político. Se configuran de este modo unos regímenes democráticos en donde el soberano no es el pueblo sino el gobierno; unas democracias protegidas por la excepción que generan su ruina. En este marco, la democracia no permite agenciar proyectos de emancipación social y política, y por el contrario solo conduce a la reproducción del orden social existente.

La utopía de la pospolítica. Slavoj Žižek (1992) problematiza el concepto de democracia como significativo en la actualidad. Según este autor, la democracia se ha presentado como el mejor régimen político para las sociedades liberales, generando el imaginario de una falsa apertura, que esconde de este modo, el problema de la dominación e imposibilita de paso la búsqueda de escenarios alternativos que pretendan realmente por la emancipación social y política. La democracia liberal, no es otra cosa que la fórmula política para la legitimación del orden social existente.

Construcción de la esfera pública no estatal. Virno (2003) nos propone un análisis de las sociedades contemporáneas y de sus posibilidades de emancipación en el escenario que ha denominado como postfordista. Para el autor, el nuevo estadio del capitalismo global resulta bastante paradójico, puesto que su principal recurso productivo, a saber, el "General Intellect" se constituye en el punto de fuga para la emancipación de los sujetos sociales y políticos. En efecto, Virno considera

que el servilismo hacia el trabajo del que es objeto el pensamiento, es el eje fundamental para redefinir la práctica política, esto debido a que el "General Intellect" es el fundamento de una cooperación social más amplia que la específica del campo de trabajo. Así, de un pacto de obediencia hacia el Estado, mediado por la relación "General Intellect"/Trabajo transitaríamos a la constitución de una esfera pública autónoma, en donde el intelecto estaría al servicio de la acción política: una forma radicalmente nueva de democracia. La apuesta es entonces, para que la acción política desarrolle el carácter público del Intelecto por fuera del trabajo, y esto solo es posible, a través de una política de la multitud postfordista que sea capaz de construir espacios políticos del intelecto común: Una Republica de la Multitud. La multitud, no es otra cosa que una forma de existencia política que persigue de una manera activa y creativa la construcción de nuevas formas de vivir la democracia, una democracia no representativa y extraparlamentaria, que niega el problema de la unidad política —Estado- y la voluntad general - Pueblo-.

Diálogo: debate gadamer-habermas

Uno de los aspectos más significativos del debate entre en Jürgen Habermas y Hans-Georg Gadamer es la frecuencia con la que cada uno arroja calificativos similares en la dirección opuesta. Se acusan uno al otro de tener un prejuicio peligroso o de que, de una forma u otra, albergan un idealismo abstracto. En cierto sentido, tanto la hermenéutica gadameriana como la teoría crítica de Habermas realizan afirmaciones 'universales' que buscan subsumirse mutuamente.

Gadamer concibe a la comprensión no meramente como un modo de conocimiento, sino una condición ontológica; es el ahí del ser. De este modo, el punto de partida no será ya la conciencia sino el ser. Además, el ser será "ser-en", un ser situado que se manifiesta en el lenguaje. No cree en la necesidad de "volver a vivir" la experiencia original para "des-ocultar" la intencionalidad de un autor en un texto ya que tanto el texto como el intérprete, el sujeto como el objeto, participan de un horizonte común a través del lenguaje y así, pese a que el sujeto y el objeto estén

distanciados temporalmente, la tradición se continúa en forma dinámica y las conciencias participan de un horizonte común. Sin embargo, la conciencia no es la última y verdadera referencia ya que ella es conciencia histórico-efectiva.

Nos encontramos ineludiblemente arraigados en el horizonte de nuestro mundo de la vida y éste nos define de tal manera que no podemos tener ninguna comprensión que no sea mediada por los prejuicios de esta tradición. Pero esto no es un problema o, mejor dicho, según Gadamer, el problema sería no ver esto. Nuestra ineludible dependencia de la tradición de la que somos parte nos lleva a negar el conocimiento, ya que nuestros prejuicios son, positivamente, “nuestras vías de apertura al mundo”. Y mientras no podemos dejar atrás nuestra situación hermenéutica al buscar entender un tiempo lejano o una cultura diferente, sí podemos intentar ensanchar nuestro horizonte histórico a un nivel de generalidad que incluya al otro. La dialéctica hegeliana del límite que Gadamer recupera en la metáfora de “fusión de horizontes” indica que no hay ningún lenguaje totalmente intrascendible.

La comprensión siempre se realiza bajo un horizonte de significación, una tradición de interpretación, donde los prejuicios de dicha tradición y sus experiencias acumuladas condicionan fuertemente la manera en que interpretaremos acontecimientos y experiencias futuras, pasadas o contemporáneas.

Estamos dentro de una tradición, independientemente de que neguemos, desconozcamos o seamos conscientes de este hecho. Gadamer sostendrá que ninguna de las posiciones que adoptemos ante la tradición en la que nos encontramos cambia la efectividad de las tradiciones sobre nosotros y sobre nuestra comprensión.

La comprensión tiene un carácter dinámico. Esto es posible, explica Gadamer, porque las experiencias previas van ampliando nuestro horizonte de comprensión, van alterando nuestra situación hermenéutica y van preparándonos para nuevas experiencias futuras. Esto es, por nuestra experiencia, somos agentes

activos que estamos, junto con los objetos de experiencia, en continuo cambio a través del tiempo. Así, cuando traemos nuevos horizontes de interpretación, estamos también afectando a los objetos de nuestra experiencia, de modo tal que, éstos últimos van tomando nuevos significados.

Así, comprender implica realizar un movimiento circular en donde el intérprete proyecta previamente sentidos de todo el texto, por ejemplo (sentidos derivados de la tradición cultural de la que el intérprete es parte), que luego serán revisados a medida que avance una comprensión más completa del texto. Se trata del “círculo hermenéutico”, un interjuego que se da entre el movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. Así, la acción recíproca que se da entre la tradición de las interpretaciones con las anticipaciones de interpretación que llevamos con nosotros, es el centro de lo que Gadamer llama “conciencia histórico efectiva”.

El discernimiento de la verdad es más bien un proceso histórico donde las perspectivas finitas sobre un tema deben ser gradualmente complementadas y reformuladas a través de todo el proceso. Toda interpretación particular, cuando está correctamente fundada, representará una perspectiva de la verdad pero, de la misma manera, estará inevitablemente condicionada por los prejuicios de su situación histórica y por la comunidad de intérpretes. Ahora bien, el hecho de que no haya perspectivas más verdaderas que otras no impide la elección entre interpretaciones ni implica que pueda haber perspectivas más completas que otras. Lo que Gadamer planteará aquí como vía de acceso a la verdad será principalmente la experiencia (Aristóteles) y el diálogo (Platón).

Para Gadamer, la universalidad y la necesidad no es una virtud, sino que, por el contrario, puede distorsionar nuestra respuesta al hacernos desviar nuestra mirada de las particularidades de la situación en la que nos encontramos insertos. Para que nuestra respuesta sea adecuada a una situación particular, nuestra atención deberá estar principalmente centrada en las especificidades que cada

situación presenta y no en las dimensiones universales. Así, las reglas que orientan nuestro actuar, necesariamente deberán ser susceptibles de modificarse. A diferencia de este planteo, en el enfoque del positivismo clásico el agente no es llamado a responder a las situaciones por las particularidades que éstas presentan. Más bien diríamos, desde esta perspectiva, que las particularidades son subsumidas bajo un universal que las contiene.

El planteo hermenéutico nos dice que la racionalidad no deberá entenderse ya como seguimiento de reglas; antes bien esas reglas serán algo así como “ideas guías” susceptibles de ser modificadas por los requerimientos de cada situación específica y, por tanto, lo más importante será una cierto tipo de racionalidad (diferente de la que se ajusta a reglas) entendida como adecuación del entendimiento del agente y de la respuesta que éste provee frente una circunstancia específica, esto es, atendiendo a las particularidades de la misma. Todo aquel que intente comprender se encontrará con el hecho de que él mismo está formando parte del objeto que comprende.

Puede decirse que Gadamer, frente al problema de la aplicación inherente al planteo hermenéutico, ve a la episteme, al universalismo como insatisfactorio y se inclina a favor de lo que Aristóteles llama phronésis, esa racionalidad que dirige la práctica. Esta racionalidad “gadameriana” no responderá a reglas generales y aplicables a toda situación, sino que se confirmará en la situación específica, situación que probablemente compartirá elementos comunes con otras situaciones pero que al mismo tiempo será única. Por esto, la manera correcta de actuar en estas situaciones no viene prescrito a modo de receta que traza una línea divisora entre el mal y el bien, sino que requiere de una tarea de comprensión por parte del intérprete, un diálogo o tarea hermenéutica ligada a la ética y a la razón práctica. De tal manera, vemos como el problema de la aplicación está íntimamente relacionado con el del carácter situado e histórico de nuestra comprensión y puede decirse que juntos forman los principios centrales de la hermenéutica.

Recapitulando, la hermenéutica de Gadamer enfatiza el carácter histórico y situado de nuestra comprensión. Nunca ella se realiza en ausencia de presuposiciones; nuestra orientación hacia el mundo está intrínsecamente condicionada por la tradición de la que somos parte y por “la finitud de nuestra existencia”. Sin embargo, como vimos, mientras nuestro carácter situado nos da un horizonte de significación, continuamente se nos desafía a expandir este horizonte por medio de la confrontación con otras tradiciones, buscando así, mayor adecuación en la comprensión del tema u objeto en cuestión. Para ello, como también vimos, es importante un espíritu abierto, ávido de verdad, colmado de franqueza y de flexibilidad. Además, es necesaria una actitud constante de pregunta, codiciosa de obtener una mayor comprensión. Esta “metodología”, claro está, no es una del tipo científica sino más bien un arte que requiere, ante todo cierta visión y buen juicio (*phronesis*). Esto es, comprender requiere de una actitud dispuesta a aprender continuamente de nuevas experiencias, para así poder reformular ciertos prejuicios, y abandonar algunos mediante la crítica. Según Gadamer, podemos abandonar aquellos prejuicios que no poseen el carácter de autoridad fundada en el conocimiento (pese a que ellos también nos constituyan). Podemos distinguir entre prejuicios “ciegos” y “habilitantes” mediante el diálogo y la crítica (y nunca mediante un acto solitario de reflexión) a través de una reflexión continua e interminable.

La cuestión radica en el hecho de que mientras Habermas, por un lado, acepta varias de las premisas más importantes de Gadamer, por el otro, negará la universalización de la hermenéutica que Gadamer enfáticamente señala.

Habermas no sólo comparte con Gadamer el ataque que éste realiza hacia el objetivismo en su búsqueda de certezas por medio de técnicas disponibles para cualquier mente desinteresada; también acepta la diferenciación que la tradición hermenéutica establece entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, admitiendo que las primeras no pueden ser objetivas de la misma manera en la que pueden serlo éstas últimas. Esto se debe principalmente al hecho de que “en las ciencias

sociales el hombre sea a la vez sujeto y objeto de la ciencia". Sin embargo, su objeción en este punto es que, según Habermas, Gadamer toma estos enfoques en forma peligrosa. Al rehabilitar el prejuicio y la autoridad, Gadamer elimina no sólo las falsas demandas del positivismo, sino también la distancia crítica necesaria para la razón misma.

Para Habermas, el conocimiento trasciende la mera autopreservación porque, a través de él, los hombres pueden volverse conscientes de sus intereses y de la manera en que éstos condicionan al conocimiento. Ahora bien, esto de ningún modo significa que el conocimiento pueda separarse del interés ya que, la misma lucha para liberarse de algún interés particular es, en sí misma, un interés.

Él admitirá que la racionalidad está arraigada en el mundo de la vida, donde es vulnerable a la parcialidad y a la distorsión, dada la influencia de prejuicios ilegítimos. Su desafío será apartarse de las consecuencias conservadoras que devienen lógicamente del planteo de Gadamer, mostrando que el teórico crítico puede adoptar, frente a la tradición, una postura "cuasi trascendental" que le permitirá criticarla de manera más objetiva. Por ello, como lo indica Richard Bernstein, en el intento de escapar de esta posición, Habermas presupondrá un estándar normativo que le permita distinguir lo "patológico" de lo "normal" y hablará así de "la patología de la modernidad" y de "la razón deformada de la historia"

Como vimos, el problema fundamental radica en la pretensión de Gadamer de universalizar la hermenéutica. Esto crea una ineludible dependencia con la tradición, por lo que Habermas propondrá una crítica de la ideología que reconozca la "falsa autoridad" inscripta, por ejemplo, en el mundo de trabajo y el del poder. Para ello necesitará un sistema de referencia, un parámetro que le permita traspasar los límites de la tradición. Además, el planteo hermenéutico tampoco permite ir más allá del análisis de la competencia normal del lenguaje ordinario y, por tanto, no permite acceder a lenguajes estructurados monológicamente.

Habermas acusa a Gadamer de caer en un idealismo por asumir “que la conciencia lingüísticamente articulada determina la práctica material de la vida”. Gadamer parece ignorar que el acuerdo general que apoya una discusión es, a menudo, un pseudo-acuerdo fabricado distorsionado por relaciones materiales de poder. Durante el Iluminismo, la razón se volvió consciente de tradición como tradición y así, el equilibrio entre los poderes legitimadores de tradición y la razón se modificaron. El psicoanálisis y la teoría social crítica proporcionan ejemplos de nuestra habilidad de llevar al nivel de conciencia influencias distorsionantes y no reconocidas, revelando y destruyendo así elementos de la tradición cuyo poder es ilegítimo. En síntesis, pueden romperse las cadenas que nos ligan al pasado.

Para escapar a la absolutización de la tradición, del lenguaje y del carácter eminentemente situacional de nuestra comprensión, Habermas se apoyará en elementos teóricos que le servirán como puntos de referencia. El primero que ve Habermas es, en el plano de los contextos individuales, el psicoanálisis y en el de los contextos colectivos, la crítica ideológica. Ambas teorías tienen la ventaja, frente al planteo hermenéutico, de que pueden salir del terreno del lenguaje dialógico y, desde un lenguaje monológico, pueden decirnos que en el lenguaje ordinario se objetivan intenciones no reconocidas por los sujetos.

La teoría de la competencia comunicativa de Habermas es un esfuerzo que se apoya en condiciones a priori que subyacen al comportamiento comunicativo humano. Su mayor fuerza es, sin embargo, más específica: obtiene un conjunto de principios normativos universales (la situación discursiva ideal), los cuales están directamente implicados en la razón discursiva.

El criterio básico es el de la simetría: ninguno de los participantes de un diálogo debería estar favorecido en forma alguna. Esto garantizaría que la conclusión no se derive desde el comienzo del diálogo, dada la posición autoritaria que tiene una de las partes. En la situación de habla ideal, la eficiencia de la justificación racional depende únicamente de la fuerza del mejor argumento y las

condiciones a priori deben asegurar que un asunto será decidido únicamente por los méritos del mejor argumento, esto es, el contexto del discurso tiene que garantizar por sí mismo ciertas condiciones de apertura e imparcialidad.

El propio Habermas concluye que esta situación ideal de habla es un contrafáctico: el propio contenido de la situación ideal de habla es, admite Habermas, utópico. En su debate con Gadamer, Habermas afirma que la función ética de este ideal regulativo es, más que una meta hacia la cual los agentes deben aspirar, al menos un parámetro para la evaluación crítica del verdadero consenso sociopolítico.

En su discusión con la filosofía hermenéutica, Habermas considera posible lograr una hermenéutica “trascendental” (o meta-hermenéutica) que logre salir de los muros de la propia tradición en que la hermenéutica de Gadamer quedó. La hermenéutica profunda rebasa los límites y las dificultades insolubles que Gadamer planteaba, dada la teoría de la competencia comunicativa que Habermas propone y que permite una base normativa para la crítica, esto es, que permite distinguir la comunicación distorsionada de la que no lo es.

Una de las respuestas de Gadamer hacia el proyecto de Habermas será la acusación de que, en definitiva, tecnifica el concepto de comprensión. Habermas elude al lenguaje como si fuera una mera dimensión social entre otras. Las precompresiones que la reflexión hermenéutica saca a luz incluyen los del trabajo y el poder. Así, prosigue Gadamer, con la pretensión de Habermas de “universalizar la crítica ideológica” puede verse lo dogmático que hay en su concepto de crítica.

Gadamer no aceptará las objeciones que constantemente le realiza Habermas de promover la preservación y el conservadurismo frente a la reflexión crítica y a la disolución de la autoridad. Gadamer insiste que la justificación racional no puede ser entendida separada de la retórica, cuyo modo de operar se apoya necesariamente apelando a los prejuicios y al reconocimiento de la autoridad. Habermas, al separar la teoría de la praxis, supone que la idea de “vida justa” posee

contenido con independencia de la retórica. Y precisamente el lugar privilegiado que ocupa el retórico no le es conferido por las situaciones ideales del discurso sino más bien por una suerte de “autoridad natural” que posee sobre quien controle el lenguaje y sepa cómo utilizarlo. Así, las diferencias en la educación de los participantes de un diálogo harían más difícil aún que la situación discursiva ideal de Habermas pueda darse fácticamente.

Imaginación y condición trágica.

Por último, apelaremos a la imaginación como tercer momento. Entendida como capacidad de descubrimiento e innovación, veremos si esta puede ser reconocida como otra arista de la racionalidad o si ha de ser la vía para el desarrollo de la dimensión ético-política toda vez que, de acuerdo con Camps (1991), la razón es insuficiente para fundamentarla, pues de hacerlo (identificar la ética con la razón), caeríamos en la ilusión de la ética moderna y en la expectativa de que si la ética se fundamenta (exclusivamente) en la razón podríamos tener una respuesta firme y confiable a todo problema ético-moral, anulando así el sentido mismo de la ética. Estaríamos regresando al punto inicial, donde habiendo tomado distancia de la ética empresarial reiterativa, nos conformaríamos con seguir un conjunto de normas ya establecidas de antemano.

Ahora bien, no se trata de rechazar la posibilidad de fundamentar la ética, sí no de hacer notar que la fundamentación no representaba la solución definitiva a los problemas de carácter ético.

Pedirle más imaginación a la ética significa ir en busca de un paradigma, de unas categorías, de un modo de argumentar o de unos objetivos menos rígidos y menos proclives a esas dicotomías radicales y sin término medio.
(Camps, 1991, p. 10)

Para esta autora, las teorías éticas demasiado acabadas y demasiado optimistas han perdido credibilidad al constatar en estas que la sabiduría práctica no deriva ni coincide con el saber teórico. De tal suerte que el punto o término medio de la virtud aristotélica es quizás la que coloca a la ética en el lugar justo: el de la decisión, previa deliberación, como único reducto desde el que cabe hablar de libertad o autonomía moral. Aun así, reconociendo que las teorías éticas carecen de un poder y un saber absolutos para remediar el mal, debe aventurarse a formular hipótesis sobre lo mejorable, lo preferible o lo posible.

Frente a la ambición de llegar a saberlo todo para actuar con total conocimiento de causa y eludiendo consecuencias imprevistas, frente a la ambición de llegar a «tener la razón», ¿no habría que propugnar una forma de vida más relajada, más hecha a la conflictividad, más propicia al diálogo inacabable que al consenso?, se pregunta la autora. Tener reservas frente a una razón última, totalizante, significa aceptar que la condición humana misma tiene sus límites y, en cualquier caso, los proyectos que persigue siempre se han de encontrar a buena distancia del bien que persiguen. Decir que la ética es un saber imaginativo implica que este saber es ante todo dialogante, revisable y precario. Pues al elegir, optar y preferir se necesita aceptar que existe un riesgo inmanente, ya sea por la falta de un aval empírico (el cual se subsana con la experiencia) o teórico.

Entonces, la ética ha de ser portadora de un sentido que simplemente ayude a vivir, denunciando los obstáculos e iluminando la senda hacia una vida y convivencia más digna. Puesto que lo que está por hacerse es lo desconocido o aún no del todo conocido, la imaginación ha de tener su parte. "La teoría de la práctica, si cabe hacerla, ha de consistir más en la rebelión contra lo que es, que en la prescripción segura y confiada de lo que debe ser" (Camps, 1991, p. 43)

La crítica de Camps a las teorías éticas que se fundamentan en principios trascendentales no se debe exclusivamente su falta de eficacia de tales. También se critica el freno o escollo que suponen para el desarrollo de la imaginación, el

enriquecimiento en posibilidades de relación social y, en definitiva, la flexibilidad de la teoría misma. Pues al pretender una fundamentación trascendental y definitiva parecen sugerir que han alcanzado algo equivalente a la ley natural.

Ni dioses, ni santos. Una ética para los seres humanos que somos, necesita un concepto de racionalidad que no derive en un imperio (mítico) de la razón, que “siempre será la razón de unos pocos”. Por el contrario, la racionalidad imaginante, podríamos decir, nos daría la oportunidad de argumentar sin fin, desde condiciones no ideales pero ancladas a la realidad efectiva de los sujetos, desde la asimetría y la diversidad de opiniones. En todo caso, una actitud permanente de apertura de nuestro horizonte interpretativo que dé lugar a perspectivas diferentes y caminos nuevos que son cerrados cada vez que alguien afirma poseer la razón.

En tal caso, la imaginación debería buscar e inventar recursos, formulaciones distintas del problema y de la situación, argumentaciones nuevas. ¿Que esa búsqueda en realidad presupone una «situación ideal»? Tal vez sí, pero con la diferencia de que no se pretende definir tal situación de una vez por todas, ni, por supuesto, se espera el consenso como fin deseable.

Tres razones motivan a Camps para su crítica a la ética trascendental. La primera tiene que ver con el supuesto de imparcialidad como criterio, pues cualquier contenido en tal criterio enmascara unos intereses y preferencias inevitablemente parciales. La segunda se refiere a la imposibilidad de los principios trascendentales para elaborar juicios de la práctica. Por último, al hecho de que la ética trascendental entorpece el desarrollo de la autonomía o responsabilidad moral, que, en la práctica, no es esa autonomía de la razón universal, sino más bien la indeterminación y el riesgo que acompañan a toda elección.

Pedir más imaginación a la ética implica también denunciar el rol que la ética ha tendido para reproducir, social o individualmente, una estructura de dominio, haciéndose así cómplice del afán de seguridad e integración que han de satisfacer tanto el individuo como la sociedad para sobrevivir. Una vez justificada y

fundamentada la necesidad de subordinación y sometimiento, importa mantener esa forma sea cual sea su contenido: importa, sobre todo, obedecer.

La asimetría, es a decir de Camps, la tensión, contradicción e insatisfacción humana, siendo tal condición la única fuente inagotable de la moral. El error, insiste, está en el método, en continuar buscando un firme punto de apoyo, unos criterios definitivos. Es un error porque la argumentación ética es una expresión de nuestros límites, de nuestra contingencia y de nuestras posibilidades y no puede seguir el camino de la ciencia. Popper decía que, si bien no existe un fundamento científico para la ética, si existe un fundamento ético para la ciencia. La ética, cómo diría Nussbaum, es menos una coraza que nos protege contra los infortunios del mundo de la vida, y más algo como una vid que se encuentra a merced de las inclemencias del tiempo, pero con su debido cuidado, puede crecer y dar fruto. La imaginación ética se identifica más con la utopía. Según Horkheimer, señala Camps, la utopía tiene dos aspectos: por una parte, representa la crítica de lo existente; por otra, la propuesta de aquello que debería existir. Y su importancia estriba principalmente en el primer aspecto. En ética no tratamos de llegar a ninguna parte ni de obtener una solución definitiva.

La crítica a la ética de la obediencia, o la exigencia de imaginación, puede ilustrarse también en la crítica al intelectualismo de la ética trascendental. O, como diría Moratalla, al imperio de la *tekhné* sobre la *phrónesis*. El problema entre el universalismo trascendental y el “relativismo” de raíz aristotélica, gira entorno al intelectualismo del saber práctico, según el cual “la sabiduría ética no consiste en la intuición de una norma ideal, sino que se muestra en la aplicación del bien a un acto concreto de la vida. En otras palabras: el saber moral no es un saber de objetivación, sino -todo lo contrario- un saber de aplicación.” (Grondi, 2003, p.166) El problema es, por lo tanto, no el universalismo sino el intelectualismo. Ciertamente, toda acción práctica queda obligada de hecho por cierto trasfondo normativo, pero no por ello ha de deducirse todo saber práctico a un saber objetivado de la norma y la ley. Pero

tampoco supone una reivindicación relativista del obrar moral y de la determinación subjetiva-individualista-nihilista de los valores.

Gadamer insistirá entonces en la delimitación del saber práctico con la episteme y la *tekhne*. La ética no puede incluirse en la episteme, pues no trata sobre un bien “matemático” sino en un bien humano. En relación a la *tekhne*, esta refiere a la producción de un objeto distinto de mí, lo cual contrasta con el hecho de que el saber práctico es ante todo un saber hacer de sí, no fuera de sí. “Aquél que actúa no dispone de la distancia con respecto a sí mismo que posee el artesano con respecto a su objeto.” (Grondi, 2003, p. 169). Es necesario, hacer énfasis en la concepción aristotélica del saber práctico no es en absoluto una “ética de situación” en el sentido utilitarista que sigue prescindiendo fundamentalmente de un saber técnico.

El discernir en la deliberación no es una objetivación de un saber de lo correcto ni de un distanciamiento del sí mismo, sino una vigilancia, esto es “hallarse despierto en consonancia con la situación”. (Grondi, 2003, p. 169) Esta vigilancia de la conciencia moral, “está sustentada siempre en un fondo normativo, por un sentido del bien, pero que se realiza únicamente cuando hace justicia a las exigencias de las correspondientes situaciones, que constituyen su único lugar de actuación” (Grondi, 2003, p. 169). En consecuencia, el saber práctico aristotélico que se distancia de un saber objetivo no puede aprenderse como si fuese un saber matemático, ni enseñarse como si fuese un saber técnico.

CAPÍTULO III.- ESTRATEGIA Y REFLEXIÓN METODOLÓGICA

Si la ética no puede enseñarse como un saber técnico, nos encontramos ante una gran dificultad al tratar agenciar un proyecto aplicado en un tipo de organización que se distingue sobre todo por ser la viva imagen de la tecnificación de la racionalidad contemporánea, a saber, la empresa. Lugar donde la ética como tecnología, como dispositivo, opera en aras de mantener el orden social vigente, carente de cualquier fin salvo mantenerse activa a lo largo del tiempo.

A diferencia de los enfoques de ética empresarial que están orientados a la prescripción de normas a los agentes de la organización, este proyecto es una invitación a la reflexión sobre la confianza, la formación humana y sobre el tipo de sociedad en el que queremos vivir. Tales reflexiones no le son ajenas a las organizaciones del sector social de la economía, es por ello que consideramos que este trabajo abre las puertas a formas nuevas de hacer y de pensar la economía desde una mirada filosófica.

Al indagar sobre los desafíos éticos que implica la administración colectiva, partimos de la idea de que la organización se puede apoyar en las tradiciones filosóficas, las cuales aportan otras perspectivas necesarias cuando los criterios para la deliberación de los agentes no son suficientes y, al mismo tiempo, existe una pluralidad de intereses y de visiones de mundo. Esto impacta en las estructuras y los mecanismos institucionales que tienen por objeto la formación de los agentes, pues en la medida que las decisiones se convierten en prácticas concretas se consolidan en una cultura organizacional haciendo posible (o imposible) la efectiva realización de los valores proclamados por las empresas sociales. La confianza se logra cuando los valores proclamados se identifican con las prácticas concretas de la organización.

Estrategia y desarrollo del proyecto aplicado

Nuestro enfoque de investigación es cualitativo, de corte hermenéutico. Si buscamos desarrollar la dimensión ético-política de las empresas sociales, consideramos que no puede ser de otro modo que, involucrando activamente a los agentes, no con el fin de “iluminarlos”, en el sentido de que el especialista deposita su conocimiento en la realidad, sino que, en un proceso de diálogo entre la filosofía y el saber de lo cotidiano, sea posible reconocer tanto su racionalidad como su estructura causal (Fals Borda, 1994), y también su sentido. Es en este diálogo donde la ética aplicada, como filosofía práctica, puede lograr su legitimación.

Sin embargo, debemos estar alerta en varios puntos clave y revisar supuestos que podrían llevarnos en la dirección equivocada. Por ejemplo, considerar que toda investigación que se realiza desde lo popular o lo comunitario tiene legitimidad en sí misma, cuando en lo real muchos discursos populares pueden estar ideologizados; otro problema suele ocurrir cuando, en el proceso de diagnóstico, los debates se centran en principios y protagonistas, imposibilitando la emergencia de alternativas que usualmente no aparecen en el mapa dadas las dinámicas de poder existentes; otro problema puede ser que la introducción de marcos lógicos suelen ser más “camisas de fuerza” que no acompañan el proceso (Villasante, 2019)

Con la convicción de que a través de la reflexión ética se logra distinguir entre aquello que es posible de cambiar y que está en nuestras manos y lo que no, la intención central de este proyecto es activar un proceso de indagación que permita comprender las implicaciones éticas de la actividad empresarial que no venga dada o determinada desde afuera, sino que sean los propios agentes, en compañía con el investigador, los encargados de explorar y reflexionar sobre las distintas alternativas que tienen a la mano para que la empresa que administran pueda alcanzar su fin, su objetivo. Dotar de contenido al fin de la organización seguido de las prácticas que permitan alcanzar tal fin.

¿Cómo pretendimos realizarlo? En primer lugar, a través de un conjunto de entrevistas grupales e individuales buscamos conocer los hábitos, las costumbres, los desafíos, criterios y dificultades en los procesos deliberativos. En un segundo momento, a través de una revisión documental, profundizaremos los lineamientos que enmarcan las decisiones. En un tercer momento, realizaremos un taller donde podamos dialogar con diferentes propuestas de ética empresarial que respondan a la naturaleza, inquietudes y problemáticas con las que se enfrentan en los procesos deliberativos concretos, generando insumos, herramientas pautas y orientaciones que permitan atender dichos problemas.

Nuestro objetivo general, en tanto proyecto aplicado es construir una metodología que permita elaborar una ética-concreta, anclada en la realidad social y subjetiva de los agentes, que responda a los desafíos contemporáneos de las empresas sociales.

Este proceso de elaboración de una ética-concreta permitiría desarrollar capacidades de análisis y creativas en los agentes para asumir críticamente compromisos de responsabilidad social acordes a su naturaleza y giro comercial, elaborar estrategias para la mejorar continua de sus procesos deliberativos y generar insumos para implementar o actualizar elementos de su infraestructura ética.

A continuación, se detalla la aplicación de los técnicas y procesos implementados:

Técnica / Proceso	Participan	Objetivos
Entrevista grupal exploratoria (a)	Miembros del consejo de administración (CA) y consejo de vigilancia (CV)	<ul style="list-style-type: none"> • Clarificar las expectativas, dudas y compromisos para el desarrollo del proyecto. • Identificar los elementos que integran la infraestructura ética. • Identificar las situaciones que consideran problemáticas en los procesos de deliberación.

		<ul style="list-style-type: none"> • Acordar pautas de la estadía (horarios, lugares y participantes), el código de ética de la investigación y las condiciones de confidencialidad.
Revisión documental	n/a (solicitar acceso a los documentos)	<ul style="list-style-type: none"> • Identificar valores y principios de la organización. • Distinguir los criterios y condiciones en los que se enmarcan los procesos deliberativos: reuniones de consejos y asambleas. • Determinar los perfiles de los miembros de los consejos y representantes de las asambleas. • Conocer las facultades y privilegios de decisión acotados en la normatividad interna y realizar comparativo con los lineamientos de la ley federal que le corresponde³. • Identificar los objetivos, metodologías y criterios de evaluación de los procesos educativos o de capacitación relacionados con los procesos deliberativos.
Entrevista grupal exploratoria (b)	Miembros del comité de ética (CE)	<ul style="list-style-type: none"> • Conocer la estrategia de Responsabilidad Social, intenciones, acciones, significados y problemáticas en sus procesos de gestión.
Entrevista grupal exploratoria (c)	Miembros del comité de conciliación y arbitraje (CC)	<ul style="list-style-type: none"> • Conocer facultades, responsabilidades, procesos, medidas y tipos de asuntos que normal o extraordinariamente se atienden.
Entrevista grupal exploratoria (d)	Miembros del comité de educación (CD)	<ul style="list-style-type: none"> • Conocer las estrategias relativas a la formación o capacitación que tengan como contenido los valores y otros elementos relacionados con la filosofía institucional, intenciones, acciones, significados y problemáticas en sus procesos de gestión.
Observación participante (A)	Asamblea General y Asamblea Extraordinaria (si la hubiese)	<ul style="list-style-type: none"> • Describir la dinámica general de los procesos deliberativos.
Entrevista individual (A)	3 miembros de CA 3 miembros de CV 2 miembros de CC 2 miembros de CD 2 miembros de CE	<ul style="list-style-type: none"> • Identificar, describir y contrastar las formas en las cuales los agentes están habituados a tomar decisiones: sus prácticas y dificultades. • Explicitar los presupuestos que determinan la deliberación, en los cursos de acción en situaciones concretas.

³ Ley General de Sociedades Cooperativas, Ley de Economía Social y Ley que Regula las Actividades de las Sociedades Cooperativas de Ahorro y Préstamo.

	Gerente General	
Entrevista individual (B)	Administrador de riesgos	<ul style="list-style-type: none"> • Conocer y profundizar la estrategia y las herramientas de gestión de riesgos asociados al comportamiento no-ético de los agentes de la organización.
Diseño de taller	n/a	<ul style="list-style-type: none"> • Establecer estructura de contenidos, metodología y estrategias didácticas a partir de los hallazgos en las entrevistas. • Los temas centrales posibles: Responsabilidad moral y social, toma de decisiones, formación humana, economía social y mundos posibles.
Taller	Miembros de CA, miembros de CV y todos aquellos que la organización considere pertinente	<ul style="list-style-type: none"> • Hacer consciente la determinación socio-histórica de las intenciones, medios, fines, valores y consecuencias implícitas en la toma de decisiones. • Reafirmar, modificar o cambiar los presupuestos básicos de la deliberación. • Crear un espacio de reflexión que permita la mejora continua de las decisiones que apunte a la excelencia. • Proyectar otros órdenes sociales e institucionales donde sea posible la realización de valores objetivos todavía no cumplidos.
Sistematización de la experiencia	Miembros de CA, miembros de CV y todos aquellos que la organización considere pertinente	Realizar una interpretación crítica de la experiencia, a partir de su ordenamiento y reconstrucción. Descubrir y explicitar la lógica y sentido del proceso vivido en ella, los diversos factores que intervinieron, cómo se relacionaron entre sí y por qué se hizo de ese modo.

La estancia inició con la aceptación de la propuesta del proyecto y finalizó con la entrega de informe de resultados del responsable de la investigación y la emisión, por parte de la organización, de la carta o documento que acredite la finalización de esta. El desarrollo de la estancia se realizó en tres fases: diagnóstico, desarrollo y cierre.

Durante la fase de diagnóstico se estableció con la organización los lineamientos concretos para el desarrollo de la estadía (objetivos, actividades, horarios, área o departamento que fungirá como anfitrión). La propuesta inicial, no sufrió cambios en cuanto a objetivos y metodología. En lo que respecta a la

documentación que solicitamos, se nos indicó ante que instancia debíamos solicitar. Se realizó la solicitud en los términos referidos, sin embargo, no tuvimos respuesta.

En esta fase se realizaron las entrevistas grupales con algunos cambios en el orden descritos en la tabla anterior. Se incluyó al comité de auditoría, toda vez este órgano es el responsable de la custodia del código de ética. Todas las entrevistas grupales se realizaron en un clima de formalidad. Cada una de ellas se realizó conforme a la agenda de los participantes.

La fase de desarrollo constó de tres momentos: Ampliación, diseño y ejecución de taller. En el momento de ampliación se llevaron a cabo la revisión documental (que se limitó a revisión de la normativa estatal dada la falta de respuesta de la institución para proporcionar la documentación solicitada) y las entrevistas individuales, las cuales estaban programadas para solventarse en una hora, pero terminaron por extenderse hasta tres horas (en algunos casos se tuvo que realizar en dos sesiones). Originalmente, los criterios para seleccionar a los entrevistados eran: funciones asignadas (presidentes, secretarios), mayor antigüedad como consejeros comisionados, voluntariedad y disponibilidad. En el caso específico de los consejos y consejeras de administración y vigilancia, tomamos la decisión de entrevistarlos todos, contrario al planteo original (ver tabla) ya que durante este tiempo algunos se encontraban ausentes.

Finalmente, la fase de cierre, incluyó con la sistematización de la experiencia, la elaboración del informe final y la presentación de resultados a la organización.

Toda la información obtenida se trató de acuerdo a los lineamientos del consentimiento informado de los participantes. La información considera confidencial o de uso exclusivo de la organización y se salvaguarda por este consentimiento informado (Anexo 2) Durante el desarrollo de la estancia, esta logró realizarse única y exclusivamente en los términos y actividades del proyecto.

Principales observaciones a partir de categorías empíricas.

El objetivo que motiva este proyecto es el de construir una metodología que permita elaborar una ética-concreta, anclada en la realidad social y subjetiva de los agentes, que responda a los desafíos contemporáneos de las OSSE.

Al hablar de una ética-concreta no nos referimos a dotar de contenido a los distintos códigos o documentos (ideales de empresa, fines, filosofía de la empresa, valores, sanas prácticas), con los cuales se administra la moralidad de la organización. Identificar ética con la moral es un error común. Desde luego que guardan relación, pues ética significa reflexionar sobre la moral (códigos concretos), y se trata sobre todo de un saber práctico, un tipo de racionalidad para la acción. Por lo tanto, decir que una empresa es inmoral significa que esta realiza prácticas que van en contra de códigos concretos. En contraste, una empresa no es ética cuando no crea o incorpora, como parte de su actuar cotidiano, los espacios necesarios para reflexionar sobre esos contenidos concretos que conforman la moralidad de la organización y, fundamentalmente, sobre sus prácticas.

En el ámbito público, una de las constantes críticas a la ética empresarial viene de la sospecha de que aquellas empresas que adoptan políticas de responsabilidad social no tienen realmente la intención de incidir positivamente en su entorno y que, por el contrario, operan como “lavados de cara” a fin de mejorar exclusivamente su imagen ante la sociedad. A este fenómeno se le conoce como simulación o cosmética. Sin embargo, usar esta expresión para toda organización que desee orientarse por valores más allá de la eficiencia es una falsa generalización. Este fenómeno puede tener un origen que escapa incluso a las intenciones de los agentes.

Entonces, para tener claridad sobre el origen de este fenómeno es necesario que dicha ética se encuentre *anclada en la realidad social y subjetiva de los agentes*. Si no reconocemos esta realidad es muy probable que pese a las mejores intenciones y pese a adoptar los que podríamos considerar los mejores códigos o catálogos de sanas prácticas, la organización nunca logre desarrollar su dimensión ético-política y, por lo tanto, estaría inhabilitada para responder positivamente a los desafíos contemporáneos de las OSSE. Esta es la paradoja en la que se haya la ética empresarial, pues, aunque aspira a generar confianza termina por reforzar la desconfianza.

En el ámbito de estas organizaciones, la dimensión ético-política configura su sistema de prácticas y la infraestructura que implementa para gestionar y monitorizar el cumplimiento e integridad de ese sistema de prácticas que considera buenas, sanas, correctas, apropiadas, prudentes, justas, etc.

El código de ética es la base de dicho sistema. El cual en el cual se debe establecer reglas apropiadas y prudentes que gobiernen la conducta y el comportamiento adecuado de sus consejeros, miembros del consejo de vigilancia, funcionarios y empleados, en su interacción con los Socios y al interior de la propia Sociedad. (DCG-LRASCAP, DOF, 2021)

Es fundamental, cómo lo señala Balbi (1998), evitar el error de suponer que existe una vinculación de carácter normativo o significativo entre el modelo que inspira a la organización y su realización efectiva, esto es, que todos los actores se identifican con un objetivo común. Este modelo tiene peso normativo efectivo más que nada en relación a la forma en como los actores se valen de él en el curso de los conflictos que mantienen por el control de la cooperativa; salvo que sus contenidos no se encuentren sujetos a discusión, no será tal cual el modelo el que tenga una fuerza normativa, si no aquellas interpretaciones construidas por los actores lograr imponer en el curso de los conflictos mencionados.

Vemos cómo lo anterior se relaciona con los discursos de los agentes durante las entrevistas.

- Lo rutinario y lo heredado en los procesos deliberativos

Las dinámicas que se producen al interior de los consejos y comités están influidas por prácticas que podemos catalogar como rutinarias, es decir, las que son “de cajón” y que se encuentran tipificadas tanto en la norma jurídica como en la norma interna.

Así mismo, la manera en cómo se gestionan las tareas rutinarias y cómo se van replicando dichas formas de gestión a lo largo del tiempo se va modelando un ethos de las reuniones, es decir, hábitos y costumbres que normalizan, entre otras cosas, dinámicas de exclusión y silenciamiento. De tal suerte que lo decidible, o sea, quien y sobre que se puede decidir no entra en el ámbito de la autonomía sino en el de la heteronomía, estrechando la capacidad de agencia de los involucrados.

Pero dicha reducción de la capacidad de agencia no viene acompañada de una respectiva limitación de la responsabilidad. Antes bien, la significación de la responsabilidad desborda al propio agente que ahora se encuentra inhabilitado para responder positivamente a esta. Esa “gran responsabilidad” que se traduce en una “labor titánica” lleva a los agentes a un estado que atenta contra su salud física y psico-social y que, como consecuencia de la actividad en la organización, poco se atiende.

Interiorizada, la sobreexplotación a la que someten algunos agentes se justifica en su discurso como un acto voluntario, como un compromiso que libremente se ha asumido. En algunos otros casos se justifica, como una consecuencia “natural” de la exigencia que requieren puestos clave. En otros, no es ni voluntario ni impuesto, si no “por qué no hay de otra”, es decir, si ni siquiera es susceptible de decidirse.

También se observan estilos de gestión basados en el uso no asertivo del poder que confieren ciertas investiduras, cuyo principal efecto es la reducción de la autoridad de otras. Además, lo cual es preocupante, pues también demerita o resta valor a las personas que se encuentran ocupando las investiduras afectadas.

- La justicia como cumplimiento de la norma

En general, se observa que los agentes identifican lo justo con el cumplimiento de la norma. Implica, por lo tanto, que la norma no es perfectible, o si lo es, “es lo que hay en este momento”. Aquí es necesario aclarar que la relación entre ética y norma jurídica no es propiamente objeto de este proyecto. Sin embargo, podemos identificar dos sentidos respecto al respeto de la norma. Por un lado, tiene que ver “con evitar las sanciones” que derivan del incumplimiento de la norma, y por el otro, de manera mínima, lo que respecta a “respetar el estado de derecho”.

En la actualidad existen suficientes criterios de justicia que sirven para atender aquellas situaciones que la norma no contempla, y que no puede contemplar.

Nota complementaria. Las organizaciones suelen agremiar a fin de ganar presencia y poder para demandar al Estado condiciones que sean afines a sus intereses políticas públicas. De momento, la asociación de la organización con otras organizaciones de su sector se encuentra en suspenso, por lo que no tiene en este momento posibilidad de utilizar esa vía para participar en el debate sobre las políticas públicas que le afectan.

- “Nada más por cumplir”

La sobrerregulación del sector financiero tiene su origen en los casos de fraude, la cultura de la corrupción que prevalece en nuestro país y en el incremento de la actividad del crimen organizado. La implementación de la norma jurídica en este tema se traduce en un incremento de los costos operacionales, tanto financieros

como humanos. Una buena parte de las dinámicas “de rutina” responden a esta situación.

A nivel de la organización, no sólo en el ámbito de los procesos deliberativos, ha creado una dinámica en la que los motivos de cada acción (comercial, formativa, de responsabilidad social, etc.) se reducen a la expresión “nada más por cumplir”. La cuál podemos interpretar como una ausencia de objetivos o fines. No hay razones para hacer lo que se hace sino sólo cumplir. No hay motivo para la acción más que evitar la sanción de la autoridad que ya ha dicho como han de hacerse las cosas. Cualquier otra consecuencia, incluida la pérdida de la capacidad de la organización para lograr su finalidad, es desplazada.

La organización al carecer de una finalidad, opera exclusivamente para mantenerse funcionando.

- Confianza-desconfianza

Se observan dos condiciones que afectan negativamente la moral, entendida esta como la fuerza interior que es requerida para llevar adelante los objetivos de la organización, y se expresan como desanimo o falta de motivación.

- Cacería de brujas. Esto genera condiciones y sentimientos persecutorios, reales o imaginarios, alimenta la desconfianza y crea en los agentes actitudes defensivas que dificulta la coordinación necesaria para realizar sus tareas.

- Conflictividad. La cual no es en sí misma negativa ya que esta es, de hecho, un motor de cambio e innovación. El problema radica en que, al enfatizarse las diferencias, dejando poco espacio para encontrar puntos en común y comprender mejor los puntos en conflicto.

- Falacias legitimadoras

Entendemos por falacias legitimadoras a expresiones o dichos que pasan, o se quiere hacer pasar, por buenos argumentos, en esa medida se presta o induce a error, pues en realidad se trata de una argumentación fallida o fraudulenta. El fraude no solo consiste en frustrar las expectativas generadas en el marco de un diálogo abierto, sino que además puede responder a una intención o una estrategia deliberadamente engañosa. El mayor riesgo deviene de su uso en procesos de toma de decisión.

- El bien común. Se personaliza la organización, se la trata como si fuera un sujeto, afirmando que: “La organización necesita..., o, lo que la organización quiere...”. Lo que no se menciona tan explícitamente es que o quien realmente quiere eso que se dice, ¿es la dirección de la organización? ¿algunos socios? Etc., produciéndose una confusión entre los intereses de algunos agentes y las necesidades de la organización, la cuales no pueden conocerse si no es mediante el diálogo abierto.
 - Las cosas son así. Con este principio se intenta convencer a los otros de que las cosas deben permanecer así por el bien de la empresa, y porque no hay distintas alternativas que sean eficaces.
 - La negación del conflicto. En vez de afrontar el conflicto ante el desconocimiento de cómo hacerlo, se desarrolla en la organización una cultura de su negación. La medida que suele adoptarse es el despido o ninguneo de las personas portavoces del mismo, olvidando que el conflicto forma parte de un sistema, que no es un hecho aislado y que volverá a producirse.
- Existen en la organización dos proyectos fundamentales que se relacionan con la dimensión ético-política:
 - Proyecto de formación cooperativa, que responde al 7mo. principio cooperativo y al énfasis que históricamente esta organización ha puesto en ello en contraste con el abandono, casi sistemático, de esta práctica en lo que respecta a las

cooperativas de ahorro y préstamo. Es importante que tal práctica evite el adoctrinamiento, es decir, que sus contenidos sean utilizados como propaganda ideológica. La adhesión voluntaria ha de tener como base ética la autonomía del agente. La potencialidad del proyecto formativo-cooperativo descansa justamente en las prácticas pedagógicas que promuevan dicha autonomía. Si los contenidos básicos de esta formación (valores y principios cooperativos) se toman como “leyes universales” o “mandamientos”, es muy probable que la reacción de los agentes sea de rechazo. Estos contenidos necesitan estar abiertos a la crítica y a la resignificación más que apegarse a su definición formal.

-Distintivo Empresa Socialmente Responsable. Este responde a dos intenciones, por un lado, aspira a mejorar la imagen de la organización (cuya crítica mencionamos anteriormente) y por el otro (que desde nuestro juicio es el de una intención auténtica) tiene que ver con las posibilidades de generar un impacto positivo en los trabajadores de la organización, por ejemplo, incentivar la preocupación por los demás mediante ejercicios de voluntariado. El problema con esta última es que dicho voluntario sea una práctica impuesta a los mismos trabajadores, produciéndose así un contrasentido. De igual forma, sobre este distintivo operan una serie de significados que algunos estudios empíricos han hecho evidentes:

- “El distintivo ESR incrementa la probabilidad de consumo”. Esto es falso según una investigación estadística, se encontró que entre los factores al momento de la determinación sólo el 2 % de los consumidores toma como elemento clave en sus compras el que los productos sean de una ESR (Barrios, Bonilla, Pérez, Peralta, & De la Rosa, 2017)

- “El distintivo ESR tiene una validez equivalente a una auditoría”. Esto es falso, ya que las instituciones otorgantes no realizan tales funciones

de auditoría. Además, estudios recientes ponen en duda la integridad de dichas instituciones al contrastar las prácticas de algunas empresas grandes que han obtenido dicho distintivo (Uribe, y otros, 2021)

- “El distintivo ESR ayuda a mejorar el desempeño ético de la organización”. Esto tiene una doble significación. Las tendencias prevalecientes en materia de RSE en México se caracterizan como esencialmente asistencialistas, paternalistas y caritativas, más que como puntales estratégicos de la gestión empresarial y mucho menos como actividades orientadas al fortalecimiento del lazo social, la construcción de mayores espacios de autonomía individuales y colectivos y la incidencia en procesos de ciudadanía de la vida pública. Sin embargo, en México, el paso de las perspectivas asistencialistas y filantrópicas hacia una conceptualización de la RSE como inversión social aún está por darse, si bien algunas firmas y organizaciones del tercer sector ya han comenzado a avanzar paulatinamente en esta dirección. (Rosas, 2010)

¿Complementariedad o contradicción? Existe la preocupación entorno a si la búsqueda del distintivo ESR se opone a la naturaleza cooperativa de la organización. La respuesta a esta pregunta tiene que ver con las acciones o prácticas que efectivamente la organización realice tomando en consideración las observaciones que acabamos de señalar. Pero, sobre todo, con la capacidad de integrarlas y articularlas con su actividad económica. Mientras permanezcan con elementos accesorios, como cosas importantes y no urgentes, lo más probable es que refuercen el fenómeno de la simulación. También existe la inquietud sobre la dificultad de obtener el distintivo ya que, si se supone que la organización por su naturaleza social tiene una vocación y unas prácticas orientadas a generar vínculos para la comunidad, mejorar la calidad de vida en la empresa, implementar sanas prácticas de gobernanza, promover y proteger derechos humanos, etc. ¿por qué entonces se ha presentado esta dificultad?

Lo que concluimos con esto es que el fenómeno de la simulación no es necesariamente el resultado de una intensión perversa que pretende ocultar o disfrazar actuaciones no éticas. Existen otros factores que, aunados al bajo nivel de socialización e internalización por parte de los agentes del código de ética con el que ya cuenta la organización, responde más a cuestiones estructurales y de contexto en las que el agente se encuentra, que bien pueden explicar este fenómeno que a continuación sintetizamos:

- Prevalencia de prácticas rutinarias y/o heredadas que se legitiman por su arraigo en la cultura y ethos de la organización, misma que si bien permiten recuperar el carácter histórico e identitario de la organización, pueden encubrir o reproducir hábitos que atenten contra la dignidad humana de agentes concretos.

- La justicia como cumplimiento de la norma, excluyendo otros criterios de justicia que sirven para atender aquellas situaciones que la norma no contempla, que no puede contemplar o explícitamente faculta a determinados agentes dentro de la organización para atenderlos. Por ejemplo, el comité especializado al que hace referencia las Disposiciones de la LRASCAP (art. 32 y 106).

- “Nada más por cumplir”, relacionado con el punto anterior, es de reconocer la disciplina y sentido de responsabilidad de los agentes asumen respecto a la normatividad. Pero es necesario identificar una finalidad u objetivo más allá del mero cumplimiento para que ese sentido de responsabilidad no se reduzca a una reflexión sobre los medios, sino sobre ese fin u objetivo que se persigue como organización social.

- Confianza-desconfianza. En enfoque en las diferencias y la poca asertividad para la gestión de conflictos impide la coordinación y sentido de unidad necesarios tanto para el logro de sus objetivos operativos-administrativos como los fines de la organización.

- Falacias legitimadoras. Es importante poner a prueba los argumentos que se suelen formular para justificar determinadas decisiones, teniendo en cuenta que pueden existir intereses particulares que no necesariamente se identifican con los intereses comunes.

- La existen en la organización dos proyectos para el desarrollo con la dimensión ético-política que requieren de una evaluación más profunda para identificar cómo se complementan y en qué puntos son articulables con el núcleo del negocio.

Proyecto propuesto

Este momento de la estrategia se deriva de los resultados y análisis de las entrevistas y fue entregada al consejo de administración .Hemos mencionado que es necesaria la generación de espacios para reflexionar sobre esos contenidos concretos que conforman la moralidad de la organización y, fundamentalmente, sobre sus prácticas. Este espacio puede generarse a través de un proceso ético-formativo, cuyo eje es la implementación efectiva de un código de ética, en el que el comité de apoyo al que refieren las disposiciones (que bien puede constituirse como un comité de ética) se apoye en los proyectos educativos, de capacitación y certificación o adquisición de distintivos y permita a la organización y sus agentes:

- Identificar y reflexionar sobre sus prácticas rutinarias y heredadas con el fin de reafirmar, cambiar o modificar aquellas que lo requieran. Pudiendo derivar de esto reglas apropiadas y prudentes que gobiernen la conducta y el comportamiento de sus consejeros de administración, miembros del consejo de vigilancia, funcionarios y colaboradores, en su interacción con los socios y al interior de la propia sociedad.

- Desarrollar criterios de justicia que le permitan responder positivamente a las exigencias sociales contemporáneas y disponer de recursos para la atención de

situaciones que la norma vigente no puede atender, incluyendo resolución de conflictos que no pueden ser resueltos por la vía del derecho.

- Identificar, generar y socializar finalidades y objetivos sociales con los que cualquier miembro de la organización pueda identificarse.

- Capacitar y orientar a las instancias con las que la organización ya cuenta para la solución de conflictos, generar estrategias para fomentar la unidad y coordinación necesarias para el logro de sus objetivos.

- Desarrollar capacidades para la fundamentación racional de los criterios utilizados en los distintos procesos deliberativos con el objetivo de evitar el uso de falacias legitimadoras.

- Generación, evaluación y promoción de propuestas que complementen sus procesos de educación cooperativa y de responsabilidad social.

Alcance del proyecto

Para la implementación de la propuesta de trabajo se requiere la participación de las siguientes áreas, corresponde a la organización la definición de los participantes de acuerdo con la relevancia que juzgue conveniente:

- Consejo de Administración

- Consejo de Vigilancia

- Gerencia General (y las áreas que considere relevantes, por ejemplo: recursos humanos, representante del área legal, etc., y que cuente con el aval o representación de los intereses de los colaboradores)

- Comisión de Conciliación y Arbitraje

- Comité de Auditoría

- Comité de Educación y Fomento Cooperativo

Dada la naturaleza del proceso de implementación del comité de ética y del código, el proyecto de un alcance amplio, pues establece criterios para orientar las conductas de sus consejeros de administración, miembros del consejo de vigilancia, funcionarios y colaboradores.

Detalle de la propuesta

El proceso a implementar requiere una metodología participativa para la elaboración del Código de Ética, el cual, el comité de ética fungirá como grupo motor de todo el proceso con el fin de que sea su apoyo en todo el proceso de diagnóstico, redacción y difusión del documento. Ha de entenderse más como un foro para el diálogo y la indagación ética más que como un centro de vigilancia.

Este comité tendrá como principales funciones:

- La representación de los grupos implicados y transmisor de sus demandas. Aquí la comisión funcionaría en dos sentidos fundamentales: por un lado, como auditoría pública que atienda, observe e informe de los problemas éticos, y como un catalizador que transmita las quejas de los miembros de la organización sin peligro de represalias para ellos.
- Como “cuerpo de expertos” que aclare conceptos en caso de conflicto de valores entre los implicados y los directivos de la organización, y como consejero de la dirección para la toma de decisiones responsable.

Características del comité de ética

- Estar compuesta por personas que representen a todos los estamentos de la empresa y a todos los grupos de implicados.
- Ser multidisciplinar. Debe disponer de personas profesionales formadas en las cuestiones técnicas que se debatan. Deberá disponer en todo caso, en plantilla, de un experto en ética.

- Afrontar los problemas éticos tratando de llegar a un consenso tras un diálogo en condiciones de igualdad, entendida esta no sólo en términos formales, sino como una actitud que permita hablar de las asimetrías que efectivamente se presentan en el proceso deliberativo.
- Desarrollar procedimientos para fomentar el diálogo entre los miembros de la empresa, y entre éstos y el resto de grupos de implicados.
- Guiarse por intereses que puedan ser universalizables sin perder de vista el arraigo histórico y contextual de la organización en particular.
- Desarrollar procedimientos para fomentar la transformación de la voluntad de todos los miembros de la empresa hacia intereses universalizables.
- Responsabilizarse por la conservación de la empresa, y por el desarrollo de su dimensión ético-política en el tiempo.
- Desarrollar procedimientos para fomentar la autonomía-responsabilidad de los miembros de la empresa.
- Elaborar protocolos para afrontar casos concretos.

Características del comité en tanto comunidad de indagación ética

- a) La estructura del diálogo se realiza sobre la base de un tópico o tema que sea problemático o polémico o de utilidad o de curiosidad.
- b) Existe autorregulación o autocorrección, esto quiere decir que los participantes estén preparados para cuestionar los puntos de vista y las razones expuestas por otros y también para reformular o modificar su propia posición de acuerdo a los ejemplos y contraejemplos que vayan surgiendo del grupo.
- c) Estructurarse de forma igualitaria, en donde los participantes se valoran a sí mismos y valoran a los otros miembros de igual manera.

d) Guiarse por los intereses mutuos de sus miembros y sus representados, pues son los participantes quienes establecen la agenda y determinan los procedimientos para tratar los asuntos sobre los que eligen discutir.

Perfil del especialista o experto

- Conocer las características del sector social de la economía.
- Conocimiento de los sistemas normativos que aplican a las sociedades cooperativas de ahorro y préstamo.
- Especialización en ética aplicada.
- Capacidad para la promoción del diálogo mediante el diseño de discusiones dirigidas.
- Capacidad para gestionar y orientar conflictos de forma no violenta.
- Capacidad para fundamentar criterios que sirvan de base para la formulación de juicios morales con especial atención a las condiciones contextuales.

Etapas 1: Proceso formativo.

El objetivo de este será desarrollar capacidades de análisis y creativas en los agentes para asumir críticamente compromisos de responsabilidad social acordes a su naturaleza y giro comercial. Al término del curso (ver Anexo 3), los participantes:

- Identificarán las tradiciones éticas, sus conceptos fundamentales y algunos métodos de las éticas aplicadas.
- Describirán el vínculo entre empresa y sus dimensiones sociales.
- Definirán los ámbitos de responsabilidad de los agentes en relación a la eficiencia, la rentabilidad y la justicia.
- Evaluarán la pertinencia de los valores promovidos por las OSSE.
- Identificarán insumos para la elaboración del código ética de la organización.

- Comprenderán las implicaciones de integrarse como una comunidad de indagación ética.

Etapa 2: Diagnóstico Participativo.

Esta etapa es muy significativa, pues permite incorporar en el proceso de elaboración el código de ética, a la diversidad de problemática, inquietudes, patrones de motivación, etc., de aquellos que serán los usuarios finales del documento. Esto permite adecuar los contenidos a las dinámicas y significaciones de los agentes, pero más importante aún, promover una cultura de diálogo como vía primordial de resolución de conflictos y de acercamiento al otro.

Etapa 3: Redacción del Código de Ética

En esta etapa se pondrá en uso lo aprendido durante el proceso formativo, ya que el grupo motor podrá analizar y evaluar los resultados que arroje el diagnóstico participativo. Se atenderán los contenidos mínimos de acuerdo a estándares internacionales compatibles, podrán ilustrar con eventos que ocurren en su entorno, emplearán un lenguaje sencillo y claro, etc.

Etapa 4: Publicación

Durante esta etapa, el comité evaluará y propondrá mejoras a los mecanismos de difusión e implementación con los que cuente la organización, promoviendo la creación de instancias para su consulta, retroalimentación y atención. También se pueden proponer temas específicos de capacitación o sensibilización, por ejemplo, violencia, género, estrés laboral, etc.

Resultado de cada etapa

Etapa 0: Constitución del Comité de Ética. Debidamente constituido, incluyendo sus facultades, propósito, formas de integración y operación así como los principios rectores para el ejercicio de sus funciones.

Etapa 1: Proceso formativo. Los integrantes del comité tendrán un base teórico-metodológica que les permita articular su saber con la amplia literatura existente en materia de ética de las organizaciones.

Etapa 2: Diagnóstico Participativo. Apropiación de todo el proceso por parte de los destinatarios del código, dando lugar y voz a los agentes que normalmente no son incluidos en este tipo de procesos.

Etapa 3: Redacción del Código de Ética. El documento final.

Etapa 4: Publicación. En esta etapa se establece el compromiso público derivado de su adopción, los mecanismos para verificar que su contenido es conocido por los destinatarios, los mecanismos para la atención de denuncias, salvaguardar la confidencialidad y veracidad de la información.

Indicadores de avance

Los indicadores son primordialmente cualitativos, y permiten verificar el desarrollo de los diferentes productos o entregables que apoyarán la implementación del proyecto.

Mecanismos de control

- Lista de cotejo de requerimientos para la conformación del comité de ética.
- Lista de asistencia, evaluaciones y producciones del proceso formativos.
- Protocolo para la elaboración del diagnóstico participativo.
- Lista de cotejo de contenidos mínimos que debe incluir el código de ética.
- Evidencia que sustenta la implementación efectiva del código.
- Lista de criterios para la evaluación del comité de ética como comunidad de indagación o foro de diálogo (Lipman, 2016), mismos que también pueden ser entendidos como capacidades (Nussbaum, 2012):
 - 1) Autocorrección: reconocimiento de los errores propios y búsqueda de maneras para corregir esos errores.

- 2) Sensibilidad al contexto: reconocer la singularidad de cada situación.
- 3) Uso de criterios: creación, adaptación, modificación de argumentos inteligibles como ideales regulativos.
- 4) Capacidad de juicio: conocimiento teórico para llegar a afirmaciones, decisiones, opciones, compromisos, soluciones y otros tipos de juicios.
- 5) Imaginación: Proponer esquemas detallados de mundos posibles.
- 6) Integración: Correspondencia de la parte con el todo.
- 7) Inventiva: Experimentación, formulación de soluciones con pocos precedentes.
- 8) Mayéutica: “Ayudar a dar a luz”, ampliar la comprensión de los problemas, descubrimiento de aspectos novedosos.
- 9) Apreciación: Prestar atención a los aspectos que cuentan, a los aspectos importantes.
- 10) Afectividad: Reconocimiento de las emociones como constitutivas del ser humano.
- 11) Actividad: En términos de cuidado, procuración, fomento, etc.
- 12) Normatividad: Preocupación por lo que experimentamos como bueno o correcto, por su fundamento y razones.
- 13) Empatía: Participar imaginativamente en las experiencias de otros.

Plan de trabajo

Resultado esperado

Una metodología que permita elaborar una ética-concreta, anclada en la realidad social y subjetiva de los agentes, que responda a los desafíos contemporáneos de las empresas sociales, que facilite la reflexión sobre sus prácticas, apoye la solución de conflictos, promueva una cultura organizacional de respeto al mismo tiempo que fortalezca el tejido social dentro y fuera de la institución.

Actividades a desarrollar

(VER ANEXO 4)

Riesgos del proyecto

De momento se identifican dos riesgos: por un lado, el no contar con el financiamiento necesario para la ejecución del proyecto, y por el otro, que la organización no cuente con el tiempo suficiente para la ejecución.

Responsabilidades del consultor

- Brindar la formación durante la Etapa 1, incluyendo su planeación, material didáctico, bibliografía y evaluación y retroalimentación a los participantes.
- Resolver dudas y aclarar conceptos durante todo en proceso.
- Brindar opinión sustentada en los temas que le sean consultados y se encuentren en el ámbito de su competencia.
- Documentar e informar al Consejo de Administración los avances del proyecto.
- Respetar la confidencial y privacidad de la información que se encuentre protegida en el contrato de confidencialidad.

Responsabilidades de la organización

- Involucramiento en el seguimiento de proceso de implementación.
- Motivar a los recursos humanos a seguir las recomendaciones.
- Presentar al consultor información adicional que le sea requerida para garantizar el resultado de la implementación,
- Cumplir con los lineamientos establecidos en el documento de acuerdos.

CONCLUSIONES

Agencia, justicia y democracia en las OSSE

Si no existe una vinculación de carácter normativo o significativo entre el modelo que inspira a la organización y su realización efectiva, esto es, que todos los actores se identifican con un objetivo común ¿Qué lugar ocupan los agentes, en tanto agentes, en relación a la justicia y la democracia?

Hemos dichos que este modelo tiene peso normativo efectivo más que nada en relación a la forma en como los actores se valen de él en el curso de los conflictos que mantienen por el control de la cooperativa, que sus contenidos no se encuentren sujetos a discusión, y que por lo tanto no es tal cual el modelo el que tiene una fuerza normativa, si no aquellas interpretaciones construidas por los actores que logran imponer en el curso de los conflictos. Cosa que, además, se ve atravesada por una noción, y un marco normativo, de democracia que se limita a sus aspectos formales y mayoritaristas, siendo aprovechada por aquellos que, en un mejor entendimiento de las dinámicas heredadas, lograr hacer valer su propia interpretación.

Los agentes que, si bien pueden formular diversas intenciones para proyectar en ellas ideales de organización, se hallan a merced de interpretaciones que imposibilitan la realización efectiva de los valores que en ese proyecto depositan. Más que agentes de justicia, estos se encuentran en una vivencia de la injusticia que les doblega el ánimo y les afecta el cuerpo. “Nos baja la moral”, dice una de ellas, que además comparte con otras mujeres los mismos estragos.

El sentido de la justicia que se identifica con el cumplimiento de la norma, que los vuelve “rutinarios”, no hace sino reiterar el orden social existente. En ese contexto donde la organización, desprovista de un objetivo común, la razón de ser no es sino seguir funcionando, es decir, sobrevivir.

Proyecto antropológico (posible) de las OSSE y la organización como hábitat

¿Qué pasaría si en el contexto de las preocupaciones por el medio ambiente, por ejemplo, en la ética de las OSSE se aboga por una perspectiva del paisaje de tareas propuesto por Tim Ingold? La finalidad no se suscribe únicamente a pretensiones normativas y especulativas, buscamos una brecha que nos permita articular tales preocupaciones con la realización de un proceso de consultoría ética en las OSSE.

En el texto *Consideraciones de un antropólogo sobre la biología*, Ingold (2012) nos intenta mostrar cómo es que sería posible una antropología de las personas en el contexto de una biología de los organismos. Para ello es necesario partir de una crítica a la síntesis neo-darwineana en la biología que reduce el estudio de la vida al de las poblaciones, en el cual los organismos son meros receptores de una herencia genética que le determina y cuya contraparte antropológica se reduce al estudio de la cultura como ese código “genético” en virtud del cual los individuos se hallan determinados.

Desde nuestra lectura, el punto crucial consiste en el rol asignado a los genes y a la cultura no como factores determinantes sino como condiciones a partir de las cuales el individuo se desarrolla en relación a su entorno. Este entorno, no es ya la guillotina de la evolución, sino parte del campo relacional en el que la vida ocurre. A su vez, tales consideraciones nos permiten mirar el futuro con esperanza (crítica), sin estar cegados por el solipsismo de la voluntad humana.

El discurso actual del desarrollo, saturado de significados, pero carente de sentido, pone a la voluntad humana, tanto individual como asociativa, como capaz de definir el destino del planeta a partir de revertir las consecuencias negativas sobre la naturaleza y las personas teniendo como instrumento la tecnología que, paradójicamente, ha sido la razón por la cual la naturaleza (la humana y la planetaria), son objeto de explotación y dominación. La disolución de la frontera entre naturaleza y humanidad apunta a una deconstrucción de lo biológico y lo

antropológico anterior al darwinismo, cuyo equivalente contemporáneo, visto desde los discursos latinoamericanos contra el desarrollo, es similar al retorno a la visión indigenista del “Bien vivir”.

La separación de lo humano de lo natural se expresa en los relatos sobre la naturaleza humana. Para poder decir que existe algo tal como la “naturaleza humana”, dice Ingold (2016), primero se ha de afirmar que existe una distinción entre animalidad y humanidad, relato según el cual los humanos son únicos en el reino animal, cuya singularidad es la capacidad para la cultura que le permite trascender las fuerzas del mundo material. Además, esta singularidad tiene un sustrato psico-biológico universal: el cerebro. Un tercer relato se constituye a partir de la idea de la cultura o la sociedad como un superorganismo, en el cual, los individuos singulares son depositarios de un haz de disposiciones innatas. En contraste, un cuarto relato de la naturaleza humana, supone que la cultura no es una entidad “externa” a los individuos, sino que son estos los depositarios de tal cultura, así el gen es a la biología como el rasgo cultural a la antropología. En Ingold, estos relatos nos llevan a una antropología sin seres humanos, en el sentido de que tanto biológica como antropológicamente, se parte de una lógica de las poblaciones⁴. La síntesis neo-darwineana, que ignora la cuestión epigenética, atribuye al genotipo el código en el cual toda la vida puede explicarse, y al fenotipo la manifestación específica que viene ya determinada por el genotipo, la cual “no está dejando espacio conceptual para las complejas relaciones fisiológicas que intervienen entre el uno y el otro.” (Ingold, 2016, pág. 20). Sin este espacio conceptual ¿cómo podemos comprender las relaciones humano-ambientales que aspiren a mejorar nuestra habitabilidad en con el mundo?

Entonces ¿Cuál es la alternativa? Tomar al organismo vivo como punto de partida. Y esto tiene como consecuencias: La prioridad relativa de los procesos

⁴ Un desarrollo posterior nos permitiría articular la noción de población con la gubernamentalidad del Estado en temas de seguridad en la obra de Foucault, en el que se incluirían los “riesgos a la seguridad ambiental” y que describe todo un conjunto de procesos históricos y dispositivos tecnológicos en el que la vida no juega ningún papel relevante y que están especialmente orientados bajo una racionalidad económica-estadística.

sobre los eventos, la posibilidad de pensar a la naturaleza en un orden que está basado en relaciones, así como entender el punto de contacto entre los organismos y sus entornos. El organismo, entonces, ya se entiende no como entidad individual sino como la personificación de un proceso vital, en el que pasado, presente y futuro se encuentran integrados en el continuo de la vida. Este proceso da lugar a un tipo de relación organismo-entorno:

Lo que existe inicialmente es un campo generativo continuo dentro del cual las formas emergen como entidades acotadas y discernibles. Pero en razón de que un “entorno” sólo puede delimitarse en relación a un organismo (ya que, en otras palabras, es la figura que constituye el suelo), el proceso de formación del organismo es también el proceso de formación de su entorno. (Ingold, 2016, p. 22)

Las formas orgánicas surgen y se mantienen debido a un perpetuo intercambio con sus entornos, no a pesar de ello.

En *Diseño de ambientes para la vida*, Ingold invita a repensar las tres categorías explícitas en el título. Para arribar a las premisas con las que el autor considera necesario pensar el presente como parte de un proceso, más que cómo un evento inserto en una serie de eventos, en el que el diseño no es la proyección de escenarios ideales o parametrizables como conjuntos de objetivos a cumplir. Si la vida es un caminar, el diseño de los ambientes que habitamos no puede ser pensado como un conjunto de prescripciones universales, sino que, cada caminar es distinto a otros. Veremos brevemente algunas consideraciones del autor respecto a estas categorías.

Tim Ingold sostiene que la noción de ambiente que se encuentra presente en los discursos científicos y en las políticas públicas sobre la sostenibilidad implica, al menos, dos problemas importantes: lo sustentable como un futuro diseñado por

expertos a ser consumido por el resto de nosotros y como un estado estacionario de proyecciones y objetivos.

Lo anterior supone la exclusión de los habitantes del propio habitat. El ambiente no es el mundo que conocemos a partir de nuestra experiencia cotidiana, si no aquel que podemos conocer a través de la compilación de los conjuntos de datos extraídos de una observación y medición desapegadas, y retransmitida en forma de mapas, gráficos e imágenes. A su vez, al ser los expertos los encargados de tal diseño, se excluyen otros saberes presentes en todos los demás entes que constituyen el ambiente, humanos o no.

La naturaleza, ese ente con que nos tenemos que reconciliar, o hacerle justicia, o aprovecharlo responsablemente sólo es pensable si se lo toma como un algo que está fuera de nosotros y se opone a nuestra otra naturaleza, la social y política. Frente a esta noción de naturaleza, la sociedad se identifica como el ambiente natural del hombre.

La vida social humana no está por lo tanto aislada en un plano separado, sobre y arriba de aquel de la naturaleza, sino que es parte integral de un proceso continuo a través del mundo orgánico, compuesto por la interacción de diversos seres humanos y no humanos y sus mutuos enmarañamientos (Ingold, 2012, p. 27).

Desde adentro, el ambiente está formado por la actividad humana. Una casa, un almacén, una escuela no es más artificial que un ambiente que no muestre rastros de dicha actividad. Un ejercicio dialógico con los in-habitantes, bajo tópicos ambientales, pensada desde esta perspectiva desde adentro, implicaría la puesta en tensión entre los “reclamos hegemónicos” que se materializan bajo las distintas concepciones del ambiente y sociedad, que son otros reclamos, generalmente excluidos.

Ahora bien, respecto al diseñar, el autor considera que no tiene que ver tanto con la innovación (la novedad de soluciones prefiguradas para problemas ambientales identificados) sino con la improvisación, es decir, en la capacidad de los in-habitantes de responder con precisión a las circunstancias siempre cambiantes de sus vidas. Es así que el diseñar ambientes para la vida hace más visible su dimensión ético-política.

Este diseñar que se identifica con la improvisación necesita de la habilidad no solo de buscar la veta del devenir del mundo —de la forma que quiere ir— sino también orientarla hacia un propósito en evolución. Esta forma de racionalidad nos permite conocer la base actual, como construcción heredada de otros reclamos, en el que la vida sigue su curso y sobre la cual no queremos especificar puntos de destino si no de dar rumbo. De tal suerte que la acción humana no es pura intencionalidad, ni pura voluntad, sino una cierta forma de sabiduría que no se identifica con el saber tecnológico.

La experiencia de dibujar, nos ayuda a comprender este orden de ideas. Ciertamente, el registro que se produce durante el dibujo, es ir haciendo visibles los elementos que están ahí para el dibujante: sombras, volúmenes, trazos, puntos de fuga, etc.

Así, el diseñar es “ir abriendo cancha” haciendo donde la vida se sigue. En un dibujo no se integran sombras donde no las hay. No sería un decir cómo debería ser, si no cómo está siendo para que pueda ser, “es improvisar un pasaje, más que innovar con representaciones de lo que no tiene precedentes.” Sin embargo, como ya mencionamos, en el diseño de los ambientes para la vida, lo común es que nos encontremos en ambientes que ya han sido diseñados, y están diseñándose, es decir, nos encontremos consumiendo habitas en los que no podemos ser.

El diseño, en este sentido, no transforma el mundo. Es más bien parte de la transformación que el mundo hace de sí mismo. Este proceso de

autotransformación, no obstante, se desenvuelve a través no de uno sino de muchos caminos. Es, en esencia, una conversación. (Ingold, 2012, p. 32)

Por último, este diseñar como capacidad creativa no se identifica con la innovación sino con la improvisación. No se basa en la novedad de las soluciones prediseñadas por los expertos, sino en la capacidad de los habitantes de responder a las circunstancias siempre cambiantes de la vida.

En la *Temporalidad del paisaje*, Ingold, la vida es un proceso que implica el paso del tiempo, que es, a su vez, un proceso de formación de los paisajes en el que las personas vivieron. Así, estas dos categorías son puntos de contacto entre la arqueología y la antropología. De tal suerte que la principal característica del paisaje es que este se constituye como un registro duradero de las vidas y las actividades de las generaciones pasadas que habitaron en el mismo, y que al hacerlo dejaron en el algo de sí mismos. ¿Qué historias nos cuentan los paisajes? ¿Qué no dice el paisaje de nosotros mismos?

Dice el autor, que al contar una historia no cubrimos el mundo con un tapiz, sino que es una manera de guiar la atención hacia él, por lo tanto, implica una intencionalidad, un sentido. Por lo que la explicitación del sentido que las palabras “temporalidad” y “paisaje” son una de las primeras tareas en el texto, de tal manera que, si la temporalidad es inherente al patrón de las actividades de habitar, el paisaje es un paisaje de tareas.

Ahora bien, el paisaje no es el terreno, una porción de superficie, cuantificable y homogénea y equivalente a cualquier otra. Tampoco designo lo natural, cuyo sentido constituye una base ontológica que separa al mundo de quien percibe al mundo y que abona otros dualismos como naturaleza y cultura. Y no puede reducirse al simple espacio, como una combinatoria de datos que producen una imagen vista desde ningún lugar, un “recorte” del todo, ya sea en el plano de las ideas o en la sustancia material.

En cambio, el paisaje es cualitativo y heterogéneo. Es distinto de cualquier otra y distinto según desde donde se mire. Refiere el mundo como es conocido para aquellos que habitan en él, quienes viven en sus lugares y viajan a través de sus caminos conectándolos. Es el lugar que incorpora el todo en un nexo particular dentro de este, y en este sentido es diferente de cualquier otro lugar. Visto de esta forma es considerarlo principalmente en términos de su función, o de lo que ofrece a las criaturas –sean humanas o no- con ciertas capacidades y proyectos de acción. Sin embargo, el concepto de paisaje pone el énfasis en la forma que son generadas y sostenidas en, y a través, del desarrollo procesual de un campo total de relaciones que atraviesa la interfaz emergente entre organismo y medio ambiente.

En cuanto a la temporalidad, incluye un patrón de retenciones desde el pasado y pretensiones hacia el futuro donde la temporalidad y la historia no están opuestas sino más bien fundidas en la experiencia de aquellos que, en sus actividades, llevan adelante el proceso de la vida social. Tomadas en conjunto, estas actividades conforman lo que el autor denomina “paisaje de tareas” (“taskscape”)

¿Cuál sería la vía para trabajar estas concepciones en el contexto de las preocupaciones por el medio ambiente en la ética de las organizaciones? Considerando que es el organismo vivió el punto de partida, que habita el paisaje es una relación de mutua transformación generada por las actividades que constituyen una temporalidad, que la perspectiva de los expertos nos pone fuera del propio habitar y que las propuestas derivadas de las preocupaciones por el medio ambiente no vale por su novedad sino por una cualidad, digamos, fronética de los inhabitants que haya su sentido siempre en las circunstancias; siguiendo a los apaches occidentales, permitir a los inhabitants ubicarse ellos mismos en relación a rasgos específicos del paisaje, de forma tal que sus significados puedan ser revelados o destapados, de manera que las historias o narrativas nos ayuden a abrir el mundo, no a cubrirlo.

En la matriz de requerimientos del distintivo de ESR del Centro Mexicano para la filantropía, la dimensión ambiental es ciertamente desde una perspectiva de exhabitants y el conjunto de premisas que sirven para su evaluación tienen que ver con la reducción y control del impacto ambiental. Desde el enfoque de la responsabilidad implica qué cosas tiene que hacerse cargo la empresa y no da lugar a la propia experiencia del habitar de las personas que ahí trabajan, pues es posible concebir el lugar de trabajo como paisaje de tareas, sobre todo por la cantidad de tiempo, historias y vida que ahí ocurre.

Nuestra propuesta metodológica, cuyos ejes son la pregunta, el diálogo y la imaginación para el desarrollo de la dimensión ético-política, el ambiente bien puede articularse con la propuesta de investigación-acción participativa que nos presenta José Miguel Estaban en el *libro Naturaleza y conducta humana*, cuyas pautas se basan en El proyecto internacional de la Iniciativa Escuela y Ambiente (ENSI, por sus siglas en inglés)

El proyecto ENSI involucra a educadores y educandos en un proceso que facilita que tengan experiencias en el ambiente, investigándolo y co-generando un conocimiento sobre el ambiente que finalmente incentiva las acciones para su conservación. En ese proceso, los estudiantes (1) participan activamente en la definición de un problema ambiental (..), (2) colaboran en el diseño de los procedimientos que su investigación debe seguir para resolver las situaciones problemáticas, (3) proponen prácticas para tratar resolver éstas y (4) reflexionan críticamente sobre sus propios resultados para poder mejorarlos. (Estaban, 2013)

Lo interesante de esta propuesta es que justamente apunta al diálogo entre expertos y los inhabitants a la vez que permite el desarrollo de capacidades

ciudadanas. Entre ellas, la capacidad crítica ante esquemas y formulas prediseñadas (como la de ESR), la reflexión sobre los hábitos y valores cultural-naturales (ética) y la capacidad para la acción colectiva para el bien común (política). La ventaja, si lo podemos decir así, es que, a diferencia de las empresas típicamente capitalistas, las OSSE orientan su acción desde la cooperación y la toma colectiva de decisiones, por lo que existe ya una base, una potencia.

ANEXO 1. DECLARACIÓN DE IDENTIDAD COOPERATIVA DE LA ALIANZA COOPERATIVA INTERNACIONAL

DEFINICIÓN DE COOPERATIVA

Una cooperativa es una asociación autónoma de personas que se han unido voluntariamente para hacer frente a sus necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes por medio de una empresa de propiedad conjunta y democráticamente controlada.

VALORES COOPERATIVOS

Las cooperativas se basan en los valores de ayuda mutua, responsabilidad, democracia, igualdad, equidad y solidaridad. Siguiendo la tradición de sus fundadores sus miembros creen en los valores éticos de honestidad, transparencia, responsabilidad social y preocupación por los demás.

PRINCIPIOS DEL COOPERATIVISMO

Los principios y valores son los elementos distintivos de las organizaciones y empresas cooperativas.

Primer principio: Membresía abierta y voluntaria

Las cooperativas son organizaciones voluntarias abiertas para todas aquellas personas dispuestas a utilizar sus servicios y dispuestas a aceptar las responsabilidades que conlleva la membresía sin discriminación de género, raza, clase social, posición política o religiosa.

Segundo principio: Control democrático de los miembros

Las cooperativas son organizaciones democráticas controladas por sus miembros quienes participan activamente en la definición de las políticas y en la toma de decisiones. Los hombres y mujeres elegidos para representar a su cooperativa responden ante los miembros. En las cooperativas los miembros tienen igual derecho de voto (un miembro, un voto).

Tercer principio: La participación económica de los miembros

Los miembros contribuyen de manera equitativa y controlan de manera democrática el capital de la cooperativa. Por lo menos una parte de ese capital es propiedad común de la cooperativa. Usualmente reciben una compensación limitada, si es que la hay, sobre el capital suscrito como condición de membresía.

Cuarto principio: Autonomía e independencia

Las cooperativas son organizaciones autónomas de ayuda mutua, controladas por sus miembros. Si entran en acuerdos con otras organizaciones (incluyendo gobiernos) o tienen capital de fuentes externas, lo realizan en términos que aseguren el control democrático por parte de sus miembros y mantengan la autonomía de la cooperativa.

Quinto principio: Educación, entrenamiento e información

Las cooperativas brindan educación y entrenamiento a sus miembros, a sus dirigentes electos, gerentes y empleados, de tal forma que contribuyan eficazmente al desarrollo de sus cooperativas. Las cooperativas informan al público en general -particularmente a jóvenes y creadores de opinión- acerca de la naturaleza y beneficios del cooperativismo.

Sexto principio: Cooperación entre cooperativas

Las cooperativas sirven a sus miembros más eficazmente y fortalecen el movimiento cooperativo, trabajando de manera conjunta por medio de estructuras locales, nacionales, regionales e internacionales.

Séptimo principio: Compromiso con la comunidad

La cooperativa trabaja para el desarrollo sostenible de su comunidad por medio de políticas aceptadas por sus miembros

Fuente: (Alianza Cooperativa Internacional ACI, 1995)

ANEXO 2. CONSENTIMIENTO INFORMADO

Estimado/a Señor/a:

Usted ha sido invitado/a a participar en la investigación “ESTRATEGIA PARA EL DESARROLLO DE LA DIMENSIÓN ÉTICO-POLÍTICA DE LAS ORGANIZACIONES DEL SECTOR SOCIAL DE LA ECONOMÍA”, realizado por David Hernández Morales, alumno de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada de la Universidad Autónoma de Querétaro, y dirigido por el Mtro. Gerardo Cantú Sanders, adscrito a la misma facultad y universidad. El objetivo de esta investigación es Construir una metodología que permita elaborar una ética-concreta, anclada en la realidad social y subjetiva de los agentes, que responda a los desafíos contemporáneos de las empresas sociales.

Por intermedio de este documento se le está solicitando que participe en esta investigación, porque cumple con los requisitos requeridos dada su función, puesto o experiencia desempeñada dentro de consejos, comités o comisiones que pueden identificarse como parte de la infraestructura ética de la institución.

El propósito de esta investigación es:

- Desarrollar capacidades de análisis y creativas en los agentes para asumir críticamente compromisos de responsabilidad social acordes a su naturaleza y giro comercial.
- Elaborar estrategias para la mejorar continua de sus procesos deliberativos.
- Generar insumos para implementar o actualizar elementos de su infraestructura ética.

Su participación es voluntaria, consistirá en participar en entrevistas grupales exploratorias o individuales de profundización, que se realizará entre los meses de septiembre y noviembre del presente año.

Su participación en esta investigación no involucra ningún daño o peligro para su salud física o mental. Usted puede negarse a participar o dejar de participar total o parcialmente en cualquier momento del estudio sin que deba dar razones para ello ni recibir ningún tipo de sanción. Su participación en este estudio no contempla ningún tipo de compensación o beneficio económico. Cabe destacar que la información obtenida en la investigación será confidencial y anónima, y será guardada por el investigador responsable.

Una vez finalizado la investigación los participantes tendrán derecho a conocer los resultados del mismo para lo cual se realizarán presentaciones en el mismo establecimiento con los principales resultados a los participantes.

La participación es totalmente confidencial, ni su nombre ni ningún tipo de información que pueda identificarla aparecerá en los registros del estudio, ya que se utilizarán códigos. El almacenamiento de los códigos estará a cargo del investigador Responsable.

Si Ud. desea, se le entregará un informe con los resultados de los obtenidos una vez finalizada la investigación a través de la gerencia general de la institución. Los resultados del estudio serán utilizados con fines científicos, divulgación, creación de contenidos estrictamente para fines educativos.

Parte del procedimiento normal en este tipo investigación es informar a los participantes y solicitar su autorización (consentimiento informado). Para ello le solicitamos contestar y devolver firmada la hoja adjunta a la brevedad.

Agradezco desde ya su colaboración, y le saludo cordialmente.

Quedando claro los objetivos del estudio, las garantías de confidencialidad y la aclaración de la información, acepto voluntariamente participar de la investigación, firmo la autorización, con fecha:

ANEXO 3. PROPUESTA DE TALLER

Módulo	Sesión	Tema	Material	Actividad
1	1	¿Es lo mismo ética que moral?	Droit, Roger-pol (2010) <i>La ética explicada a todo el mundo</i> : Paidós, pp. 13-40	Definición de conceptos: El abecedario. En un rotafolio con las letras del abecedario, los participantes escriben palabras, una por cada letra, que refiera a sus ideas de ética y la moral.
				Identificación de elementos. Con lo producido en la actividad anterior, crear grupos de palabras que describan la moral y la ética (Pueden agregar nuevas palabras).
	2		"La historia de un letrero", recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=hIMz23Bold0	Discusión dirigida: los participantes dialogan sobre sus ideas en torno a la pregunta ¿podemos actuar libremente? ¿Qué es el bien? ¿En qué situaciones nos encontramos en un dilema? ¿En qué situaciones definimos un propósito?
				Revisión de casos: ¿Ética, moral u otra cosa? Se presenta los participantes un conjunto de problemas y tratarán de definir si se trata de un problema ético o moral y discutirán como se relaciona con otras dimensiones (economía, derecho, política, religión, cultura, etc.)
	3	Formas de comprender la moralidad	Cortina, A., & Martínez, E. (2001). <i>Ética</i> (Tercera ed.): Akal, pp. 29-40	Elaboración de un mensaje por medio de infografías, tiras cómicas, viñetas, etc. para definir, ilustrar y exponer modelos fundamentados en la phrónesis, la autonomía y las consecuencias. Definir problemáticas de las teorías éticas fundamentales (Aristóteles, Kant y los utilitaristas).
	4	"Métodos" de la ética aplicada	Camps, V. (2017). <i>Breve Historia de la Ética</i> : RDA Libros, pp. 264-273	
	5	La cuestión de los Derechos Humanos	Carneiro, M., Cordero, J., Cordero, C., & Martín, V. (2013). Cuaderno-Guía de los Principios Rectores ONU: Puerta de entrada, Sustentia Innovación Social.	Actividad vivencial. Identificar si existen o no grupos humanos más vulnerables o vulnerabilizados por las consecuencias de la actividad empresarial. La carrera de los derechos. Se entregan "roles" a los participantes y estos forman una línea. El facilitador leerá una serie de derechos y los participantes deben dar un paso adelante si consideran que el rol asignado puede ejercer el derecho leído.
6	Análisis de casos: Se presenta los participantes un conjunto de casos y trataran de definir si se trata de un problema de derechos humanos y si la empresa tiene o no responsabilidad al respecto.			
7	Ética como práctica de libertad	"La moral" y "Problemas éticos", en Ortega Malca, M. (2014) <i>Breve Manual de Filosofía y lógica</i> , pp. 73-79	Mapa mental. Identificar las capacidades y los recursos que tenemos a la mano, para provocar, fomentar o justificar un cambio en las situaciones y/o condiciones de nuestra realidad social.	

2	8	La economía ¿amoral o inmoral?	Capítulo "Chocolate amargo", de la serie documental Rotten, Netflix	Ver Capítulo "Chocolate amargo"
				Discusión dirigida, los participantes definen y argumentan entorno a la pregunta ¿Qué es ético y que no es ético en los negocios?
	9	¿Por qué deben ser éticas las empresas?	Polo Santillán, M. Á. (2009). Cuestiones básicas de ética empresarial. Gestión en el Tercer Milenio, 12(24), 55-64.	Exposición. Empresa tradicional, socialmente responsable, social.
10	¿Valores económicos o valores éticos?	"Los valores" y "el problema axiológico", en Ortega Malca, M. (2014) <i>Breve Manual de Filosofía y lógica</i> , pp. 65-72	Simulación de una toma de decisión. Los participantes deben deliberar sobre los criterios que eficiencia, rentabilidad y justicia.	
11	Dimensión ético-política: el gobierno de si y el gobierno de los otros	Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? <i>Sociológica</i> (73), 249-264.	Identificar las responsabilidades y facultades (o libertades) inherentes al ejercicio del poder que es institucionalmente atribuido a los participantes.	
			Describir riesgos asociados al comportamiento no-ético en términos de eficiencia, rentabilidad y justicia.	
3	12	Economía social y solidaria ¿alternativa al capitalismo?	Llano, A., & Llano, C. (2009). <i>Dilemas éticos de las empresas actuales</i> . El Cid Editor.	Simulación de una toma de decisión. Los participantes deben deliberar sobre los criterios con los cuales se elaboran los planes estratégicos de la organización
			Sampedro, J. L., & Sequeiros, S. (2002). <i>El mercado y la globalización</i> (Vol. 103). Destino.	Lluvia de ideas sobre el problema del relativismo en los procesos deliberativos.

ANEXO 4. ACTIVIDADES DE CONSULTORIA

Etapa	Actividad	Calendarización /semana																												
		S1	S2	S3	S4	S5	S6	S7	S8	S9	S10	S11	S12	S13	S14	S15	S16	S17	S18	S19	S20	S21	S22	S23	S24	S25	S26	S27	S28	
Etapa 0: Constitución del Comité de Ética.	Definición de lineamientos generales																													
	Convocatoria																													
	Integración																													
	Elaboración de plan de trabajo																													
Etapa 1: Proceso formativo.	Módulo 1: El carácter es el destino del hombre																													
	Módulo 2: ¿Qué es ético en la economía y en los negocios?																													
	Módulo 3: Desafíos ético-políticos de las OSSE																													
	Módulo 4. Sistemas de gestión y monitoreo																													
Etapa 2: Diagnóstico Participativo.	Elaboración de protocolo e instrumentos a utilizar																													
	Levantamiento de información																													
	Recopilación y análisis de información																													
	Elaboración de primer borrador																													
Etapa 3: Redacción del Código de Ética	Evaluación por medio de grupos focales																													
	Documento final																													
Etapa 4: Publicación	Estrategias de difusión																													
	Evaluación del proyecto																													

BIBLIOGRAFÍA

- ACNUDH. (2011). *Principios rectores sobre empresas y los Derechos Humanos*. Nueva York y Ginebra: Organización de las Naciones Unidas ONU.
- (2012). *La responsabilidad de las empresas de respetar los derechos humanos, Guía para la interpretación*. Nueva York y Ginebra: Organización de las Naciones Unidas ONU.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*(73), 249-264.
- Alianza Cooperativa Internacional ACI. (1995). *Declaración de Identidad Cooperativa*. Alianza Cooperativa Internacional, Manchester.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea*. (J. Palli Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (2000). La ética y la cuestión de los derechos humanos. *Acontecimiento*, 19(20), 1-7.
- Badiou, A. (2004). *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. Heder.
- Barrios, G., Bonilla, L. A., Pérez, F., Peralta, C., & De la Rosa, A. (2017). *Influencia de la responsabilidad social empresarial en las decisiones de los consumidores en Texcoco, México*. (F. Pérez, E. Figueroa, L. L. Godínez, & R. Salazar, Edits.) Recuperado el 14 de noviembre de 2021, de ECORFAN: https://www.ecorfan.org/handbooks/Ciencias-ECOH-T_III/HCSEH_TIII_5.pdf
- Caja Popular Florencio Rosas de Querétaro SC de AP de RL de CV. (2016). *Balance Social Cooperativo 2015*. Querétaro: Caja Popular Florencio Rosas de Querétaro SC de AP de RL de CV.
- Campos, M. (1999). *El debate Habermas-Gadamer Hermenéutica y crítica de la ideología*.
- Camps, V. (1991). *Imaginación ética*. Editorial Ariel.
- (2017). *Breve Historia de la Ética*. RDA Libros.
- Condorcet, M. J. (1992). *Escritos pedagógicos*. Calpe.
- Conill, J. (2003). El sentido ético de la economía en tiempos de globalización. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*(29), 9-15.
- Conill, J. (2014). *Horizontes de economía ética*. Tecnos.

- Consejo Internacional para las Políticas de Derechos Humanos. (29). *La corrupción y los derechos humanos, estableciendo el vínculo*. Monterrey: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey,.
- Cortina, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. *Hermenéutica crítica de las actividades humanas*. *Isegoria*(13), 119-127.
- (2000). *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial* (Quinta ed.). Madrid: Trotta.
- Cuevas Moreno, R. (2009). Ética y responsabilidad social de la empresa. *Polis*, 23, 1-23.
- De George, R. T. (2001). Ética de los negocios. En T. Honderich (Ed.), *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (C. García T., Trad., págs. 348-349). Madrid: Tecnos.
- De George, R. T. (17 de Noviembre de 2015). *A History of Business Ethic*. Obtenido de Markkula Center for Applied Ethics at Santa Clara University: <https://www.scu.edu/ethics/focus-areas/business-ethics/resources/a-history-of-business-ethics/>
- Dieterlen, P. (2015). Ética y economía. En L. Villoro, *Los linderos de la ética* (págs. 35-55). Siglo XXI.
- Estaban, J. M. (2013). *Naturaleza y conducta humana: conceptos, valores y prácticas para la educación ambiental*. Palibrio.
- Foucault, M. (7 de mayo de 1981). Entrevista en Universidad de Lovaina. (A. Berten, Entrevistador) Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=6wywfNNSjWM&t=1239s>
- (1999). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Friedman, M. (1970). The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits. *The New York Times Magazine* , 32-33, 122-124.
- Fullat, O. (2011). *Homo Educandus: Antropología Filosófica de la Educación* (Tercera ed.). Puebla: UIA. Puebla–UPN.
- García Marzá, D. (2000). Asesoría ética de la empresa. En A. Cortina, *Ética de empresa: Claves para una nueva cultura empresarial* (Quinta ed., págs. 123-144). Madrid: Trotta.
- (2007). Responsabilidad social de la empresa: una aproximación desde la ética empresarial. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, II(17), 183-204.
- (2016). La ética empresarial como ética aplicada: una propuesta de ética empresarial dialógica. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía.*, 235-246.
- Gibbons, M., Limoges, C. N., Scott, P., & Trow, M. (1997). *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Pomares – Corredor S.A.

- Götzmann, N., & Methven O'Brien, C. (2013). *Empresas y Derechos Humanos*. Comité Internacional de Coordinación de las Instituciones Nacionales de Derechos Humanos CIC.
- Guerra, P. (2003). La economía de la solidaridad. O la vuelta de los valores sociales a la economía. *Revista Umbrales*, 168, 1-7.
- Guerra, P. (2010). La economía solidaria en latinoamérica. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 110(1), 67-76.
- Hartman, L. P., DesJardins, J., & Espinoza, F. (2013). *Ética en los negocios*. Cd. de México: McGraw Hill.
- Hegel, G. W., & Ginzo, A. (1991). *Escritos pedagógicos*. Fondo de cultura econômica.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza editorial.
- Hernández-Romero, Y. (2017). El enfoque morfogenético de Margaret Archer para el análisis de la cultura. *Cinta de Moebio*, 60, 346-356.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1998). *La dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- INEGI. (2017). *Encuesta nacional de calidad regulatoria e impacto gubernamental en empresas 2016*. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/encrige/2016/doc/presentacion.pdf>
- Ingold, T. (1993). *The temporality of the landscape*. (M. Lepori, Trad.)
- (2012). *Ambientes para la vida*. Ediciones Trilce.
- (2016). Una mirada antropológica de la biología. *Apuntes de Investigación del CECYP*(27), 9-39.
- Kant, I. (2005). *Crítica a la razón práctica* (Primera ed.). (D. M. Granja Castro, Trad.) México: FCE; UAM; UNAM.
- Kant, I. (2009). *Sobre pedagogía*. Encuentro.
- (2017). *En defensa de la Ilustración*. Alba editorial.
- Lozano Aguilar, J. F. (2007). Código éticos y auditorías éticas. *Veritas*, II(17), 225-251.
- Martínez, J. C. (2001). El cooperativismo rural en zonas desfavorecidas: una panorámica de los orígenes y situación, actual en Africa, Asia y los antiguos países socialistas del este de Europa. *Cuadernos de Desarrollo Rural*(47), 9-53.
- Mejía Quintana, O., & Jiménez, C. (2005). Nuevas teorías de la democracia: De la democracia formal a la democracia deliberativa. *Colombia internacional*(62), 12-31.

- Moore, G. (2005). Humanizing business : a modern virtue ethics approach. *Business ethics quarterly*, 15(2), 237-255.
- Moreno, C. M. (2017). *Ética de la empresa*. Barcelona: Herder.
- Moriarty, J. (2017). *Business Ethics*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition):
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ethics-business/>
- Nussbaum, M. (1999). La ética de la virtud; una categoría equívoca. *Areté*, 11(1-2), 573-613.
- (2012). *Crear capacidades: Propuesta para el desarrollo humano*. Paidòs.
- Organización de las Naciones Unidas ONU. (2 de septiembre de 2015). *Memorias del Secretario sobre la labor de la Organización*. Obtenido de Asamblea General:
<https://undocs.org/es/A/70/1>
- Organización Internacional del Trabajo. (2002). *90ª Conferencia de Ginebra*. Recuperado el 24 de Mayo de 2016, de
http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_code:R193
- Pérez de Mendiguren, J. C., Etxezarreta Etxarri, E., & Guridi Aldanondo, L. (2008). ¿ De qué hablamos cuando hablamos de Economía Social y Solidaria? Concepto y nociones afines. *Papeles de Economía Solidaria*(1), 1-41.
- Polo Santillán, M. Á. (diciembre de 2009). Cuestiones básicas de ética empresarial. *Gestión en el Tercer Milenio*, 12(24), 55-64.
- Popper, K. . (1995). En defensa del racionalismo. En D. Miller, *Escritos selectos* (págs. 32-48). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la Justicia* (Segunda ed.). (M. D. Gonzáles, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Razeto, L. (2010). ¿Qué es la economía solidaria? *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 110, 47-52.
- Rojas, M. (2008). Metodología para la Eeducación Cooperativa en México. Estado del conocimiento. *Textual*, 83-106.
- Rosas, A. J. (2010). Responsabilidad social empresarial: Hacia una agenda de investigación en México. *Administración y organizaciones*, 12(24), 75-89.
- Sánchez Vázquez, A. (1969). *Ética*. México: Grijalbo.
- Sandel, M. J. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa Editorial.

- Schlosser, M. (21 de diciembre de 2019). *Agency*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/>
- Sen, A. (2010). *La idea de justicia*. (H. Valencia Villa, Trad.) Editorial Taurus.
- UNESCO. (2011). *La filosofía una escuela de la libertad*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Uribe, E. C., López, A. A., Sánchez, P. L., Lugo, M. A., Baena, S. A., & Lecuona, A. M. (2021). Integridad de las empresas e instituciones que impulsan la Responsabilidad Social Corporativa (RSC) en México. *Boletín Científico de la Escuela Superior Atotonilco de Tula*, 8(16), 7-16.
- Vázquez, R. (2019). *Teorías contemporáneas de la justicia: introducción y notas críticas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Velasco, A. (2000). Ética e historia (¿Universalimos ético o relativismo moral?). En L. Villoro, *Los linderos de la ética* (págs. 18-34). Siglo XXI.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política*. México: FCE, El Colegio Nacional.
- (2000). Ética y Política. En L. Villoro, *Los Linderos de la ética* (págs. 3-17). Siglo XXI.
- (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*. México: Siglo XXI.
- World Economic Forum. (2019). *The Global Competitiveness Report 2019*. (K. Schwab, Ed.) Obtenido de http://www3.weforum.org/docs/WEF_TheGlobalCompetitivenessReport2019.pdf